

HEC Montréal

**Vers une solidarité politique interespèces
par
Constance Godest**

**Sciences de la Gestion
(Gestion de l'innovation sociale)**

*Mémoire présenté en vue de
l'obtention du grade de maîtrise ès sciences
(M. Sc.)*

***Yves-Marie Abraham
HEC Montréal Directeur de recherche***

*Mai 2025
© Constance Godest, 2025*

Résumé

La lutte animaliste est un courant de l'éthique visant à défendre les droits des *animaux* et à étendre notre considération morale à ces derniers. L'animalisme trouve ses racines dans le sillage d'autres luttes et mouvements sociaux : il transparaît d'abord en filigrane du militantisme anarchiste du début du XX^e siècle, puis entretient des affinités mouvantes avec certains courants féministes et socialistes au cours du siècle suivant. Ses articulations philosophiques et sociologiques sont nombreuses avec le féminisme – en particulier matérialiste – mais également avec les luttes antiracistes, anticapitalistes, écologistes ou défendant les intérêts des personnes en situation de handicap.

Toutefois, en dépit de convergences théoriques et d'intérêts communs, les animalistes peinent aujourd'hui à rallier les acteur·rices d'autres luttes sociales. On peut s'en étonner, d'autant qu'il existe un parallèle entre les formes d'oppression interhumaines et la condition réservée aux *animaux*. Comment expliquer que l'animalisme reste en marge des autres mouvements sociaux? Quelles perspectives porterait l'avènement d'une véritable solidarité interespèces et dans quelles conditions une telle convergence des luttes pourrait-elle advenir?

C'est à ces questions que nous nous efforcerons de répondre au fil de cet essai. Nous commencerons donc par défendre l'idée qu'une lecture antispéciste de l'animalisme, en dévoilant les logiques systémiques des dominations, ouvre des perspectives fécondes pour penser les articulations entre luttes. Nous analyserons ensuite les obstacles susceptibles d'endiguer ce rapprochement, avant de formuler l'hypothèse selon laquelle le recours au matérialisme pourrait constituer un levier théorique et stratégique pertinent pour ancrer durablement l'antispécisme dans les luttes sociales contemporaines.

Mots clés : antispécisme, animalisme, luttes sociales, convergence des luttes, anticapacitisme, antiracisme, féminisme, matérialisme, justice sociale

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier les Fonds de Recherche du Québec, dont le soutien financier a été essentiel à la réalisation de ce mémoire (<https://doi.org/10.69777/352485>, numéro de demande 352485).

Je remercie également mon directeur de recherche, Yves-Marie Abraham, pour sa confiance, ses conseils avisés, sa grande bienveillance et ses éclairages riches. Merci de m'avoir si bien épaulée durant ce long processus de rédaction.

Un immense merci à Charlotte pour sa dévotion à toute heure du jour et de la nuit et pour la pertinence de ses remarques. Merci d'avoir été un soutien infaillible, à l'image du reste de nos vies, et de n'avoir cessé de pousser ma réflexion dans ses retranchements.

Un grand merci également à Louise pour son ultime (et efficace!) relecture, ainsi qu'à mes ami·es et ma famille – humaine et non humaine – pour leur soutien.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	5
1. Contester le suprémacisme humain pour déconstruire les systèmes de domination	11
1.1. De l'animalisme à l'antispécisme	11
1.1.1. Rupture théorique et accroissement du potentiel intersectionnel	11
1.1.2. Une discrimination basée sur l'espèce.....	15
1.2. Dévoilement et dénaturalisation de l'idéologie spéciste	20
1.2.1. Le spéciisme, un ordre social essentiellement occidental	20
1.2.2. L'appui des religions à la genèse de l'idéologie spéciste	22
1.3. La tradition intellectuelle occidentale au service du spéciisme	32
1.3.1. L'obsession du « propre de l'humain » chez les humanistes	32
1.3.2. L'instauration d'un dualisme comme condition de possibilité de la réification	36
1.3.3. Le spéciisme comme matrice idéologique des hiérarchies sociales	40
2. Des obstacles à la convergence des luttes en dépit d'intérêts communs, illustration au travers de l'anticapacitisme	44
2.1. Introduction à la lutte antivalidiste ou anticapacitiste	45
2.1.1. Clarifications sémantiques	45
2.1.2. Le handicap, une construction sociale	47
2.2. Des luttes conceptuellement proches ayant de nombreux intérêts communs	51
2.2.1. Des oppressions héritées de la même hiérarchisation anthropocentrée.....	51
2.2.2. Invisibilisation et ségrégation systémiques des non-humain·es et des individus handicapés : des mécanismes oppressifs proches	53
2.2.3. Critique du modèle social productiviste et remise en question de l'imaginaire capacitaire	56
2.2.4. « Trio cognitif », l'expression d'un système oppressif commun.....	58
2.2.5. Des perspectives conjointes préfigurant de potentielles réponses à certaines crises contemporaines	60
2.3. Les freins à l'articulation de la lutte antispéciste avec l'anticapacitisme	62
2.3.1. Dévalorisation au travers de l'usage d'une rhétorique animalisante et rejet subséquent de l'animalité.....	63
2.3.2. Peter Singer, un pionnier de l'antispécisme au détriment de la lutte contre le capacitarisme	67
2.3.3. L'antispécisme, un mouvement qui charrie des clichés capacitaristes	70
2.3.4. Antispécisme et anticapacitarisme, deux luttes régulièrement mises dos à dos	76
2.3.5. Des barrières concrètes limitant l'adhésion des personnes en situation de handicap à un régime végétal.....	81
3. Vers une solidarité politique interespèces : l'ancre matérialiste comme levier d'articulation des luttes sociales	85
3.1. Les apports du matérialisme à la lutte antispéciste	86
3.1.1. De la philosophie morale à une approche matérialiste du spéciisme	86
3.1.2. Postuler l'existence d'une espèce sociale dans le sillage des études féministes et antiracistes	97

3.1.3. La contestation de l'idéologie ne suffit pas.....	102
3.2. Le recours à une lecture matérialiste, un moteur de convergence entre les luttes sociales	105
3.2.1. L'analyse matérialiste, un levier pour dépasser les cloisons militantes ouvrant la voie à une convergence des luttes incluant l'antispécisme	105
3.2.2. L'afrovéganisme, un mouvement intrinsèquement intersectionnel ancré dans le matérialisme	111
Conclusion	117
Bibliographie	125

Introduction

Louise Michel (1830-1905) déclare dans ses *Mémoires* (2021 : 112) : « Au fond de ma révolte contre les forts, je trouve du plus loin qu'il me souvienne l'horreur des tortures infligées aux bêtes ». Cette militante anarchiste et féministe s'impose ainsi également comme une précurseuse dans la défense des droits des *animaux*. Convaincue que « toutes les inégalités tomberont du même coup » (2021 : 131), cette révolutionnaire proche de Victor Hugo (lui aussi fervent défenseur des animaux non humains¹) établit une continuité entre toutes les luttes sociales (2021 : 128) : « On m'a souvent accusée de plus de sollicitude pour les bêtes que pour les gens [...]. C'est que tout va ensemble, depuis l'oiseau dont on écrase la couvée jusqu'aux nids humains décimés par la guerre. La bête crève de faim dans son trou, l'homme en meurt au coin des bornes ». Dès ses origines, la lutte animaliste – définie comme un mouvement de défense des *animaux* – se distingue donc par sa forte dimension intersectionnelle².

D'autres personnalités viennent confirmer cette tendance, comme la militante féministe et poétesse libertaire Marie Huot (1846-1930) ou le socialiste Charles Gide (1847-1932) qui publie en 1888 un article intitulé « Une classe de

¹ L'humain étant lui-même un animal, l'usage du terme « animaux » pour se référer à tous les êtres vivants non humains constitue non seulement un abus de langage, mais crée également une dichotomie artificielle entre « l'humain » et « l'animal ». Cette distinction entretient l'idée d'une exceptionnalité humaine et naturalise une hiérarchie implicite entre les espèces. Préférer l'expression « animaux non humains » ou le substantif « non-humain·es » permet de rappeler que l'humain appartient au règne animal, et d'échapper à une vision anthropocentrale et donc idéologique du vivant. Pour davantage de détails, se référer au premier chapitre du présent mémoire.

² L'intersectionnalité est un concept démocratisé à la fin des années 1980 par la juriste américaine Kimberlé Crenshaw, afin de saisir la singularité des expériences vécues par certains groupes sociaux subissant plusieurs formes de domination simultanées. Initialement théorisé à partir de l'expérience des femmes noires, ce concept dissèque la façon dont les oppressions liées au racisme, au sexism et à d'autres systèmes de domination se croisent et génèrent des expériences oppressives uniques et complexes. Il critique l'approche traditionnelle qui tend à isoler chaque forme de discrimination puis à les additionner, ne permettant pas de refléter l'expérience effective des individus (Crenshaw, 1989 : 139-140).

travailleurs oubliés »³ dans *La Revue socialiste* (Gide dans Bondon et al., 2021 : 89-93). L'économiste y soutient que l'amélioration du sort des « travailleurs-humains » ne pourra avoir lieu sans une amélioration du sort des « travailleurs-animaux » :

Nos langues modernes ont un beau mot qui était inconnu aux anciens, ou que du moins ils ne prenaient point dans le même sens, c'est le mot d'humanité. Le sens d'abord étroitement circonscrit s'est peu à peu élargi, et l'élargissement progressif de ce terme marque et mesure le développement de l'idée de justice en ce monde ; on y a fait rentrer successivement tous ceux qui d'abord avaient été laissés en dehors, l'esclave qui n'était qu'une chose, l'étranger dont le nom étaient synonyme d'ennemi, la femme qui n'était qu'instrument de reproduction ou de plaisir. Mais il y a encore un pas à faire, et si paradoxale à première vue que paraisse une semblable affirmation, il faut affirmer que les animaux aussi font partie de l'humanité.

Parmi ces précurseur·euses de l'animalisme engagé·es dans d'autres luttes, on peut également citer Élisée Reclus (1830-1905), militant libertaire et anarchiste, Léon Tolstoï (1820-1910), anarchiste et penseur de la non-violence, Henry Stephens Salt (1852-1939), militant et penseur en faveur des droits sociaux, Séverine (1855-1929), féministe et défenseuse des droits des opprimé·es, ou Rosa Luxemburg (1871-1919), militante communiste et théoricienne marxiste.

On observe par ailleurs une corrélation particulièrement forte entre les milieux anarchistes et la promotion du végétarisme, voire du végétalisme⁴ (Bondon et al., 2021). En effet, le premier foyer végétalien voit le jour à Paris en 1923, sous l'impulsion de Sophie Zaïkowska (1878-1939) et de son compagnon Georges Butaud (1868-1926), tous deux anarchistes, féministes et libertaires. Le mouvement anarcho-végétalien est également alimenté par la pensée du militant anarchiste et syndicaliste révolutionnaire Louis Rimbault (1877-1949) qui, outre

³ En référence aux non-humain·es.

⁴ Régime qui exclut tout produit d'origine *animale*. Au-delà de la chair, il proscrit donc également les œufs, le lait et tout autre produit alimentaire issu de l'exploitation des non-humain·es.

ses nombreux écrits sur le sujet, crée en 1924 une véritable cité végétalienne près de Tours avec son épouse Clémence⁵ (Segal, 2020 : 46-49).

Cependant, à partir du milieu du XX^e siècle les articulations entre la cause *animale* et les autres combats sociaux tendent à se fragiliser. Entre les années 1930 et 1950, le mouvement anarcho-végétalien s'essouffle (Baudérot, 2014 : 68-70), tandis que les cercles animalistes se trouvent peu à peu marginalisés par des luttes sociales dominantes davantage centrées sur les droits civiques, le féminisme et l'antiracisme. Il demeure bien certaines figures qui lient, par exemple, l'oppression raciste et spéciste, mais elles restent isolées dans un paysage militant où la cause *animale* peine à être reconnue comme une lutte politique à part entière. Les voix d'Isaac Bashevis Singer (prix Nobel de littérature en 1978), qui compare l'exploitation *animale* à un « éternel Treblinka », ou d'Alice Walker, qui établit un parallèle entre la souffrance des esclaves et celle des animaux non humains, témoignent néanmoins d'une volonté du mouvement animaliste de s'inscrire dans une critique plus vaste des systèmes d'oppression.

Toutefois, ces perspectives restent marginales face à des mouvements sociaux qui considèrent la cause *animale* comme secondaire, voire comme une distraction par rapport aux luttes humaines *supérieures*. C'est cette situation qui amène Blaire French à expliquer, dans les années 1990, que « les animalistes se [considèrent] comme partie prenante de la grande famille progressiste qui protège les personnes vulnérables contre l'exploitation des puissants. Mais ils se [sentent] aussi désavoués par les autres membres de la famille. » (Kymlicka, 2024 : 26). Depuis, si la convergence de certaines luttes sociales est amorcée, les animalistes en demeurent presque systématiquement exclu·es (*ibid* : 36-37) :

Vingt ans plus tard, la situation n'a pas changé. Les partisans des divers mouvements pour la justice sociale s'entraident régulièrement : les organisations féministes, par exemple, manifestent souvent leur soutien à Black Lives Matter, ou pour les droits des

⁵ Il s'agit également d'une cité anticapitaliste sans oppression ni domination (Segal, 2021 : 33), au sein de laquelle le règlement impose une égalité absolue entre les genres.

immigrés ou des homosexuels. Mais les groupes animalistes restent en dehors de ces solidarités progressistes. Comme le remarque Aimée Dowd, « aux États-Unis, aucune des principales organisations féministes n'a de comités ou de pages Internet dédiées aux droits des animaux, pas plus que de politiques sur le sujet ». Et comme l'indique John Sanbonmatsu, « à quelques exceptions près, la gauche s'est toujours montrée indifférente à la violence humaine envers les non-humains ».

Cette situation est d'autant plus surprenante qu'à l'inverse, les individus sensibles à la question *animale* sont généralement plus proches des mouvements luttant contre les discriminations subies par certains groupes sociaux, comme les femmes ou les personnes racisées (Payoust-Braure et al., 2020 : 139-143).

Notre question de recherche est donc la suivante : dans quelle mesure des alliances sont-elles possibles entre l'animalisme et les autres mouvements sociaux opposés aux logiques d'oppression? Afin d'y répondre, nous proposons une analyse en trois temps. Nous commencerons par postuler que l'avènement d'une convergence des luttes élargie aux droits des *animaux* suppose que l'animalisme soit rigoureusement antispéciste⁶. En effet, l'antispécisme met en lumière des mécanismes d'oppression structurels communs à d'autres luttes sociales, ouvrant ainsi la voie à des convergences émancipatrices. Nous nous pencherons ensuite sur les tensions susceptibles de freiner un tel rapprochement en nous appuyant sur l'étude spécifique des rapports entre antispécisme et anticapacitisme⁷. En effet, en dépit d'intérêts convergents particulièrement marqués, ces deux mouvements entretiennent des relations complexes, illustrant les freins qui peuvent contredire l'émergence d'une solidarité interespèces. Enfin, nous proposerons de recourir à

⁶ Nous développerons ce concept en profondeur dans les pages suivantes mais une première définition l'antispécisme est la lutte contre le spécisme, à s'avoir « l'idéologie qui justifie et impose l'exploitation et l'utilisation des animaux par les humains de manières qui ne seraient pas acceptées si les victimes étaient humaines » (Olivier dans Giroux, 2020 : 13).

⁷ Le capacitarisme fait référence aux discriminations à l'égard des personnes en situation de handicap physique, psychique ou mental.

un ancrage matérialiste afin de décloisonner les luttes sociales et d'aboutir à une convergence des luttes incluant l'antispécisme au profit de tous·tes.

Quant à notre démarche méthodologique, ce mémoire ne repose pas sur une étude empirique, mais s'inscrit dans une visée essayiste. Ce choix tient essentiellement à l'histoire intellectuelle et militante dans laquelle ce travail s'inscrit. En effet, les réflexions autour de la convergence des luttes, de l'intersectionnalité ou encore des oppressions systémiques relèvent souvent de démarches critiques, théoriques et interdisciplinaires qui échappent à la stricte modélisation académique. Le format de l'essai nous semble donc assurer une plus grande liberté de ton et de structure, propice à une mise en dialogue de textes philosophiques, sociologiques, militants, *etc.*, rarement traités simultanément, dans une logique de décloisonnement intellectuel. Ce choix découle également d'une aspiration à assumer une posture résolument engagée – sans pour autant renoncer à une rigueur conceptuelle, afin d'interroger les cadres de pensée dominants et d'explorer l'éventualité d'un rapprochement entre des luttes communément conçues de manière disjointe. L'essai nous semblait donc constituer un vaisseau susceptible de porter une pensée réflexive sur les différents mouvements que nous évoquerons, favorisant ainsi l'émergence d'un positionnement critique et l'exploration de pistes théoriques affranchies des cadres méthodologiques inhérents aux approches empiriques traditionnelles.

Dès lors, notre méthodologie repose principalement sur une analyse documentaire et théorique, structurée autour d'un corpus aussi varié et large que possible. Notre travail s'appuie donc sur diverses lectures traitant des mouvements sociaux prédominant en Occident, de leurs rapports à l'antispécisme, et du mouvement animaliste dans sa globalité. L'identification et la sélection de ces sources ont été guidées par la pertinence de leur approche critique, leur ancrage

dans les débats contemporains et leur capacité à nourrir une analyse transversale des rapports de domination.

Nous nous sommes efforcé·es d'articuler des perspectives philosophiques, sociologiques, historiques et critiques, afin d'enrichir la compréhension des enjeux soulevés par une approche pluridisciplinaire. Une attention particulière a été portée à l'examen des écrits fondateurs des théories antispécistes, anticapacitistes, féministes, antiracistes et écologiques. Nous avons donc procédé à une lecture croisée de ces textes, en tâchant de mettre en évidence leurs convergences, leurs tensions et, parfois, leurs angles morts, dans une optique comparative. Ces domaines des sciences sociales étant particulièrement mouvants et évolutifs, des travaux récents et d'horizons divers enrichissent notre analyse. Il s'agit, entre autres, d'articles de revues spécialisées, d'études de cas, de rapports institutionnels et de publications militantes. La thématique antispéciste est finalement celle que nous avons analysée le plus en profondeur en ce qu'elle constitue le point de départ de notre réflexion, et le référentiel à partir duquel nous avons examiné les autres mouvements sociaux. En parallèle, une étude de plusieurs ouvrages fondateurs du féminisme matérialiste et de la théorie critique de la race a également été menée.

Les thèmes relatifs aux mouvements sociaux que nous étudions ici ont été assez largement traités par la communauté intellectuelle et chercheuse, quoi que ceux ayant trait à l'animalisme et au spécisme aient fait couler moins d'encre. Notre analyse du paysage intellectuel n'a donc pas pu être exhaustive sur tous ces sujets. C'est pourquoi nous avons fait le choix d'une analyse aussi fine que possible de l'antispécisme, de l'anticapacitisme, de l'afrovéganisme et des intersections entre antispécisme et féminisme ainsi qu'antiracisme.

Chapitre 1

1. Contester le suprémacisme humain pour déconstruire les systèmes de domination

Tout d'abord, il nous semble important d'analyser la façon dont l'antispécisme peut permettre à l'animalisme de s'extraire de l'enclave dans laquelle il tend à se trouver, en marge des autres luttes sociales. En effet, l'antispécisme est intrinsèquement intersectionnel en ce qu'il conteste les soubassements de tous les rapports d'oppression, et remet en cause les systèmes perpétuant l'exploitation et la hiérarchisation sous toutes leurs formes.

L'étude des fondements du système spéciste exige paradoxalement une analyse des rouages des organisations sociales humaines. Comme nous l'explorerons dans ce chapitre, loin d'incarner une hiérarchie parmi d'autres, la distinction entre humain·es et non-humain·es agit comme une matrice sur laquelle reposent et s'articulent d'autres rapports d'oppression inter-humain·es.

Nous nous efforcerons donc d'analyser les fondements du spécisme pour dévoiler les mécanismes idéologiques qui autorisent et justifient la domination en général. Plus précisément, dans ce chapitre nous nous demanderons dans quelle mesure la lutte antispéciste porte un éclairage nouveau et émancipateur sur les luttes contre les systèmes de domination.

1.1. De l'animalisme à l'antispécisme

1.1.1. Rupture théorique et accroissement du potentiel intersectionnel

L'animalisme est un courant qui défend les droits des animaux non humains. A ce titre, il s'attaque à la maltraitance des non-humain·es, que ce soit ponctuellement (ce peut être le cas d'associations comme le Comité Radicalement

Anti Corrida ou CRAC qui milite en faveur de l'abolition de cette tradition perçue comme cruelle) ou au travers d'une approche plus systématique. C'est, par exemple, le cas du Parti animaliste français qui propose tout un éventail de mesures pour la protection des *animaux* (interdiction du gavage, de l'élevage intensif...). Il apparaît donc que l'animalisme cherche à panser les conséquences du peu de considération que les sociétés humaines occidentales ont pour les non-humain·es.

Bien qu'il s'inscrive dans la continuité de l'animalisme, l'antispécisme s'en distingue par une approche plus radicale, contestant la maltraitance *animale*, mais surtout les fondements de la hiérarchisation des espèces et de l'exploitation des animaux non humains. Cette approche se démarque également par son « attachement aux sciences pour refuser des distinctions morales fondées sur l'espèce » (Segal, 2021 : 23-24). Aussi, là où le courant animaliste se fonde principalement sur des arguments éthiques abstraits, l'antispécisme s'appuie sur une démarche scientifique, estimant qu'il existe « un impératif moral catégorique dérivant de données scientifiques, issues de l'éthologie ou de la psychologie animale » (*ibid*). L'animalisme englobe des positions hétérogènes, certaines privilégiant parfois la protection d'espèces spécifiques sans interroger les rapports entre humain·es et *animaux* de manière globale. L'antispécisme, quant à lui, nourrit une ambition plus large : sans se limiter à la défense des intérêts de certains individus non-humains, il s'attaque aux fondements mêmes de leur exploitation et aux justifications qui la perpétuent. En cela, il permet une remise en cause structurelle des rapports de domination, condition indispensable pour faire émerger une véritable convergence avec d'autres luttes sociales. En refusant les hiérarchies naturalisées, l'antispécisme ouvre donc la voie à une analyse unifiée des oppressions.

Lorsqu'il ne puise pas dans une pensée antispéciste, l'animalisme court donc le risque de reconduire des schémas de domination en déconnectant la cause

animale des autres luttes pour la justice sociale. C'est ce que documente Fatima Ouassak sans son ouvrage *La puissance des mères* (2023) au travers duquel elle retrace les obstacles auxquels elle s'est heurtée dans son entreprise de faire proposer une alternative végétarienne dans l'école de ses enfants. Française d'origine marocaine, elle s'est heurtée à de nombreux freins racistes, les autres parent·es d'élèves suspectant son initiative de cacher une revendication « communautariste » visant à « imposer le halal à la cantine, cheval de Troie de [son] projet d'islamisation de l'école » (Ouassak, 2023 : 52). Au-delà des préjugés racistes et islamophobes émanant, notamment, des parent·es d'élèves, l'autrice évoque le silence initial d'associations telles que l'Association Végétarienne de France (AVF) qu'elle avait sollicitées afin d'obtenir leur soutien⁸; une situation attribuable à la dépolitisation de certaines structures animalistes qui évitent de s'engager au-delà de la cause animale. On peut regretter ce genre de positionnements qui éloignent certaines minorités de l'animalisme, voire les rejettent, et entretiennent des systèmes de domination qui, comme nous l'analyserons plus loin, renforcent le spécisme.

Contrairement au mouvement animaliste qui s'est peu emparé du principe d'intersectionnalité et demeure imprégné par une perspective de classe moyenne blanche (Ouassak, 2023), l'antispécisme contemporain s'efforce de penser l'oppression des non-humain·es en lien avec d'autres formes de domination⁹. En effet, en interrogeant les fondements idéologiques des oppressions, ce mouvement a progressivement adopté une approche intégrant l'intersectionnalité ou la consubstantialité¹⁰ des rapports sociaux. Si le manque de légitimité

⁸ Par la suite, plusieurs associations telles que l'AVF, L214 ou Greenpeace ont soutenu l'initiative.

⁹ Il ne s'agit pas ici de prétendre que l'animalisme ne souhaiterait pas s'intégrer aux autres luttes sociales. Au contraire, l'une de ses aspirations principales consiste à être inclus parmi les mouvements sociaux œuvrant en faveur des minorités. Toutefois, il adopte souvent une approche centrée principalement sur la condition *animale*, sans s'attaquer aux structures de domination qui façonnent l'ensemble des oppressions.

¹⁰ Le terme *consubstantialité*, amené par la sociologue marxiste Danièle Kergoat, décrit la façon dont différentes formes d'oppression sont intrinsèquement liées, s'entrecroisent et ne peuvent

initialement attribué à l'antispécisme explique sans doute partiellement son aspiration à établir des liens avec les autres luttes sociales, c'est surtout la déconstruction de la pensée humaniste occidentale qui induit un tel rapprochement. En effet, comme nous l'expliciterons plus loin, cette pensée a servi de base conceptuelle à de nombreux mécanismes oppressifs imbriqués, notamment par son recours systématique à l'animalisation afin de justifier la domination et l'exclusion des groupes minorisés, en les assimilant à une altérité inférieure (Burgat, 2006 : 37-45).

Dans le prolongement de cette critique des fondements idéologiques du spécisme, de nombreux·ses auteur·ices ont mis en évidence les affinités structurelles et les intérêts convergents avec d'autres mouvements sociaux. C'est notamment le cas de Carol J. Adams dans *La politique sexuelle de la viande*, qui établit des liens avec le féminisme; de Aph et Syl Ko dans *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, qui affirment que la déconstruction des systèmes d'oppression patriarcaux et racistes ne pourra se faire sans celle du spécisme; ou encore de Sunaura Taylor dans *Braves bêtes. Animaux et handicapés, même combat ?* qui explore les intersections entre l'oppression des non-humain·es et celle des personnes en situation de handicap. De nombreuses publications s'intéressant aux assises de l'idéologie spéciste suggèrent donc que des oppressions comme le racisme, le patriarcat ou le capacitarisme ne peuvent être comprises qu'au moyen d'une analyse intégrant le spécisme. C'est d'ailleurs ce qui pousse Playoust-Braure et al. (2020 : 139) à avancer que « les proximités historique et structurelle entre racisme, sexism et

être analysées séparément. Cette approche se distingue du cadre de l'intersectionnalité en ce qu'elle place la focale sur l'analyse des rapports sociaux et non celle des classes sociales (Galerand et al, 2014 : 51-52). Elle réaffirme les bases matérialistes des rapports sociaux et permet de s'extraire de logiques individualistes ou catégorielles pour se concentrer sur les dynamiques structurelles et les interactions entre différentes formes d'oppression. Cette volonté de « remettre au centre de l'analyse le sujet politique (et non plus seulement des victimes des dominations » fait pleinement écho à la stratégie qui se dessine pour l'antispécisme au fil de cette recherche (Kergoat, 2011 : 19-20).

spécisme sont telles que l'on peut parler de volets distincts d'une même matrice idéologique ».

Les délimitations entre animalisme et antispécisme demeurent, dans les faits, poreuses et assez méconnues du grand public qui associe communément défense des droits des *animaux* et antispécisme. Or, un essor de ce dernier, et en particulier sa vulgarisation au sein des groupes militants animalistes, nous semble à même de dessiner les perspectives d'une véritable solidarité politique interespèces. En effet, si l'animalisme manque encore d'une assise théorique généralisée, l'antispécisme, avec ses fondements scientifiques plus structurés, apporte une légitimité intellectuelle et politique qui renforce la portée des revendications *animalistes* et les rapproche des luttes contre les autres systèmes de domination. Dès lors, il semble qu'une convergence avec les autres mouvements sociaux ne puisse faire l'économie d'une rupture avec les approches partielles et dépolitisées de la condition *animale*.

Afin d'aboutir à une solidarité politique interespèces, l'animalisme nous semble donc devoir généraliser son adhésion à l'antispécisme. Sans cette inflexion théorique et politique, il court le risque de demeurer marginal, isolé des autres combats pour la justice sociale, et de reproduire malgré lui les logiques de hiérarchisation qu'il entend contester.

1.1.2. Une discrimination basée sur l'espèce

C'est le psychologue britannique Richard Ryder qui postule pour la première fois l'existence du spécisme en 1970. Ce terme, qui vise à établir une analogie avec d'autres discriminations arbitraires que sont le racisme ou le sexism, est ensuite démocratisé par Peter Singer dans son ouvrage fondateur en matière d'éthique *animale* : *La libération animale* (1975). S'inscrivant dans la tradition utilitariste des préférences, le philosophe soutient que les actions morales sont celles qui respectent et maximisent les préférences et les désirs des

individus, dans la mesure où ceux-ci ne nuisent pas à autrui (Jeangène Vilmer dans Singer, 2015 : 17). Aussi, c'est naturellement que Singer inclut dans sa matrice morale tous les êtres ayant des intérêts, à savoir les êtres sentients : tous les individus – humains ou non humains – ayant la « faculté à la fois de sentir, d'éprouver des émotions, d'avoir une vie mentale et de faire des expériences conscientes » (Guillaume dans Giroux, 2020 : 35). Singer s'inscrit donc à rebours de la tradition philosophique dominante, estimant qu'il est immoral et arbitraire de favoriser les intérêts des humain·es au détriment d'intérêts équivalents des non-humain·es, dès lors que la souffrance de ces deux catégories d'êtres est semblable.

Depuis, la pensée antispéciste s'est considérablement étoffée; notamment au travers des *Cahiers antispécistes*, une revue française créée en 1991 afin de diffuser des réflexions scientifiques et philosophiques rigoureuses sur la condition *animale* (Segal, 2020 : 77-78). David Olivier y propose d'ailleurs, en une du premier numéro, une définition particulièrement éclairante du phénomène spéciste :

Le spéciisme est à l'espèce ce que le racisme et le sexisme sont respectivement à la race et au sexe : la volonté de ne pas prendre en compte (ou de moins prendre en compte) les intérêts de certains au bénéfice d'autres, en prétextant des différences réelles ou imaginaires mais toujours dépourvues de lien logique avec ce qu'elles sont censées justifier.

Il s'agit de souligner le fait que l'appartenance d'espèce – au même titre que la couleur de peau ou le genre – est dépourvue de pertinence morale lorsqu'il convient de déterminer l'importance à accorder aux intérêts d'un individu en ce qu'elle ne dit rien de son degré de souffrance. Autrement dit, de même que la couleur de peau n'est pas un critère pertinent pour déterminer si une personne peut ou non obtenir un poste (contrairement à son expérience professionnelle),

l'espèce n'est pas un critère pertinent pour décider, par exemple, de faire souffrir ou non un individu.

Ainsi, dans de nombreuses sociétés les chiens sont protégés par des lois contre la maltraitance tandis que les cochons, bien que comparables en intelligence et en sensibilité, sont exploités pour la consommation humaine. Cette dissonance repose non pas sur des critères éthiques rationnels mais sur des conventions culturelles et une hiérarchisation arbitraire des espèces. Cet exemple illustre le mécanisme spéciste dans lequel une différence réelle (l'espèce) est mobilisée pour justifier des traitements radicalement opposés, sans que cette différence ne soit moralement pertinente.

Aussi, seule la sentience – la capacité à vivre des expériences subjectives qui implique la faculté d'exprimer des intérêts – est à même de guider nos considérations éthiques envers les autres êtres vivants.¹¹ L'antispécisme prescrit donc l'inclusion de tous les êtres dotés de sentience dans notre communauté morale, entendue comme le « groupe des individus ou entités jugés dignes de considération morale et envers qui on a directement des devoirs moraux » (Giroux, 2020 : 34). Dans le prolongement de cette pensée, la philosophe Valéry Giroux estime que « les animaux non humains sentiens peuvent pâtir et devraient conséquemment être considérés comme des patients moraux, c'est-à-dire des êtres envers qui les personnes responsables de leurs actes (les agents moraux) ont des obligations morales directes » (2020 : 43-44). La remise en question de l'idéologie spéciste s'accompagne donc d'une contestation du traitement réservé de façon prédominante aux non-humain·es, en particulier en Occident. Dès lors, l'antispécisme plaide en faveur de l'abandon de « toutes les pratiques qui lèsent les non-humain·es et que l'on jugerait inacceptables si les victimes étaient

¹¹ À titre d'exemple, tous les êtres sentiens partagent le même intérêt à ne pas souffrir et leur appartenance à une espèce ou à une autre ne justifie en rien un traitement différencié quant à ce besoin fondamental. Tous les animaux (humains ou non) semblent ressentir avec une intensité similaire les émotions positives comme négatives, et leur capacité à les éprouver devrait être le critère principal de notre considération morale, indépendamment de leur espèce.

humaines : expérimentation animale, élevage, pêche, chasse, mais aussi zoos, cirques... » (Playoust-Braure et al., 2020 : 16).

Toutefois, si ce mouvement appelle à une égale considération des intérêts de tous les êtres sentiens, il ne revendique pas une quelconque égalité de traitement. Il s'agit plutôt de prendre en compte les besoins spécifiques de chaque individu humain ou non, sans valoriser d'avantage ceux d'une espèce au détriment d'une autre. Des chercheur·euses comme Sue Donaldson et Will Kymlicka vont plus loin, réclamant des libertés politiques pour les animaux non humains. Dans *Zoopolis, une théorie politique des droits des animaux* (2016)¹², iels préfigurent une société au sein de laquelle les non-humain·es seraient reconnu·es comme membres à part entière de la communauté politique, avec des droits spécifiques adaptés à leur espèce et à leur mode de vie, dans un cadre de justice interespèces. Aussi, les auteur·ices interpellent les législateur·ices sur l'urgence de l'octroi de droits positifs¹³ aux non-humain·es, par-delà les simples droits négatifs¹⁴ auxquels ils sont actuellement cantonnés lorsqu'ils apparaissent dans les textes de lois (Donaldson et al., 2016 : 16-17).

Leur théorie des droits des *animaux* propose donc d'attribuer différents statuts juridiques aux non-humain·es dans la mesure où leurs intérêts et les interactions que nous entretenons avec eux varient. À titre d'exemple, les *animaux* domestiques – avec lesquels nous partageons des liens étroits – bénéficieraient d'une forme de citoyenneté assurant la prise en compte de leurs intérêts dans l'élaboration des décisions et dans la définition du bien commun. Un tel statut permettrait, notamment, de garantir l'intégration de leurs intérêts à l'élaboration des villes et des espaces de vie afin de les rendre plus adaptés à leurs besoins

¹² La publication originale, en anglais, date de 2011. Elle a ensuite été traduite en français en 2016 (édition citée ici).

¹³ Les droits positifs imposent une obligation d'action de la part d'autrui ou de la société afin de garantir leur exercice. On peut, par exemple, évoquer le droit à la santé ou à l'éducation.

¹⁴ Les droits négatifs imposent une abstention, c'est-à-dire l'interdiction pour les autres de porter atteinte à un individu (comme le droit de ne pas être tué ou maltraité).

spécifiques. Dès lors, Donaldson et al. échafaudent diverses pistes concrètes de prise en considération de l'agentivité et de la subjectivité de cette catégorie citoyenne (Donaldson et al., 2016 : 174-220). Les auteur·ices développent également d'autres statuts différenciés à l'attention des *animaux liminaires* (qui évoluent en liberté dans les zones urbaines mais ne sont pas domestiqués¹⁵) et sauvages. Ces derniers se verrait attribuer le statut de membres de communautés souveraines, garantissant leur autonomie et leur protection contre les risques d'exploitation et d'ingérence humaine (Donaldson et al., 2016 : 237-252).

Ces distinctions juridiques entérineraient donc la nécessité d'une prise en considération des intérêts de tous les êtres sentients, ouvrant la voie à une refonte des fondements institutionnels de nos sociétés et aboutissant à une cohabitation interespèces plus harmonieuse et éthique.

Le mouvement antispéciste est donc polymorphe et évolutif. Prenant racine dans la philosophie utilitariste de Peter Singer, il s'est ultérieurement enrichi de perspectives diverses. De Richard Ryder à Jacques Derrida, en passant par les *Cahiers antispécistes* et l'apport contemporain de penseur·euses comme Sue Donaldson et Will Kymlicka, il incarne une contestation radicale des formes de hiérarchisation et d'exploitation qui prévalent à l'encontre des non-humain·es. L'enjeu ne se limite donc pas simplement à une redéfinition des normes morales, mais invite à une refonte des structures politiques et juridiques. S'il existe des divergences théoriques au sein du mouvement¹⁶, il n'en demeure pas moins que

¹⁵ Il s'agit par exemple des pigeons, écureuils, rats, etc.

¹⁶ On retiendra l'existence de trois courants majoritaires que sont :

- Les abolitionnistes, en tête desquels Gary Francione revendique la fin pure et simple de l'exploitation des non-humain·es.
- Les welfaristes dont la stratégie consiste à exiger une amélioration des conditions d'existence des non-humain·es. C'est notamment le cas de l'association française L214 qui — bien qu'elle aspire, *in fine*, à l'abolition de l'exploitation animale — milite d'abord pour l'amélioration immédiate des conditions d'élevage des *animaux tués pour leur chair* (Segal, 2020 : 80).

celui-ci préconise systématiquement une refonte de nos rapports aux non-humain·es, basée sur une égalité de considération de leurs intérêts.

1.2. Dévoilement et dénaturalisation de l'idéologie spéciste

1.2.1. Le spécisme, un ordre social essentiellement occidental

L'un des arguments substantiels des personnes en faveur de la libération *animale* consiste à dénaturaliser le spécisme, afin de dévoiler sa nature idéologique. En effet, loin d'aller de soi, la société spéciste qui prévaut en Occident est le fruit de constructions sociales. Le processus de dénaturalisation ainsi engagé vise à démontrer que la hiérarchisation des espèces et l'exploitation des non-humain·es ne sont pas des comportements inévitables, mais bien des choix culturels façonnés par des croyances engrangées dans l'histoire essentiellement occidentale et ses systèmes de domination.

Aussi, l'existence même – dans nombre de sociétés précoloniales – de structures moins anthropocentrées, contribue d'ailleurs à ébranler la présomption selon laquelle la domination humaine sur les autres êtres sentients serait naturelle, universelle et incontestable.

À titre d'exemple, dans plusieurs cultures autochtones du continent américain, les non-humain·es étaient régulièrement perçus comme des êtres spirituels parfois sacrés et supérieurs aux humains (Cajete, 2000 : 150-151; Spiegel, 1988 : 14). Comme l'explique Philippe Descola (2005 : 46), nombre de cosmologies

- Les partisan·es d'une politique des droits des *animaux* qui — dans la lignée de Donaldson et Kymlicka — estiment que la fin de l'exploitation des non-humain·es est insuffisante, et appellent à une reconnaissance juridique différenciée des droits de ces derniers. Il s'agit d'établir une justice interespèces qui dépasse largement les questions de *bien-être animal* (Pelluchon dans Donaldson et al., 2016 : 370).

autochtones rompent avec les conceptions dualistes occidentales, inscrivant leur place dans l'environnement sous le signe de l'interdépendance.

Des forêts luxuriantes de l'Amazonie aux étendues glacées de l'Arctique canadien, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l'environnement d'une manière fort différente de la nôtre. Ils ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains.

Prenant le contre-pied de la vision dichotomique occidentale, les sociétés animistes postulent une continuité ontologique entre humains et non-humains (tout en maintenant toutefois certaines discontinuités, y compris entre différents groupes humains). Cette continuité implique un respect profond envers les non-humain·es, considérés non comme des ressources exploitables, mais comme des partenaires avec lesquels il convient de coexister. Si la survie exige toutefois la pratique de la chasse, celle-ci est systématiquement réalisée avec modération et il existe parfois, comme c'est le cas chez les Achuar, des rites funéraires réservés aux *animaux* chassés. De même, dans le Grand Nord certains peuples vont jusqu'à abandonner les restes de leurs proches défunt·es aux prédateurs, prenant ainsi directement part au cycle de la vie et n'établissant aucune hiérarchie entre les exigences de survie des humain·es et des non-humain·es (Descola, 2005 : 44-45).

De même, dans l'Inde précoloniale, des concepts tels que l'*ahimsa* – se référant à la non-violence – ont fourni une base morale et l'un des principes centraux à plusieurs religions, parmi lesquelles l'hindouisme, le jaïnisme ou le bouddhisme. Ainsi, ces dernières enjoignent leurs pratiquant·es à minimiser leur impact néfaste sur les autres êtres sensibles (Chapple, 1993 : 3-9; 42-47). Quant aux cultures africaines, leurs rapports aux non-humain·es sont contrastés. Certaines traditions philosophiques comme l'*ubuntu* promeuvent une approche

holistique du monde dans laquelle humain·es et non-humain·es seraient interdépendant·es et coexisteraient. Toutefois, ce courant de pensée (sur le modèle d'autres moins répandus) n'est pas exempt d'anthropocentrisme en ce qu'il n'octroie pas de véritable valeur intrinsèque aux non-humain·es, mais prône la quête de relations harmonieuses avec tous les êtres vivants dans l'intérêts des humain·es eux·elles-mêmes. Cette vision holistique, bien qu'emprunte de spécisme, véhicule une conception des non-humain·es moins utilitariste et dualiste que celle qui fut engendrée par l'essor du colonialisme sur le continent africain (Horsthemke, 2015 : 82).

Cette mise en évidence de dissemblances majeures dans notre rapport aux non-humain·es met à mal la croyance répandue selon laquelle le spécisme constituerait un ordre des choses naturel, inévitable et hérité du bon sens.

1.2.2. L'appui des religions à la genèse de l'idéologie spéciste

La dénaturalisation de l'ordre social spéciste passe donc nécessairement par l'analyse de ses origines. En effet, ce rapport hiérarchique s'est développé à la faveur d'enjeux religieux, philosophiques et économiques ayant assuré sa légitimation et sa perpétuation. La tradition judéo-chrétienne, en particulier, y est pour beaucoup dans notre conception de l'univers, comme le fait remarquer Peter Singer (2012 : 339).

Les attitudes occidentales envers les animaux sont enracinées dans deux traditions : le judaïsme et l'Antiquité grecque. Celles-ci s'unirent dans le christianisme, et c'est à travers de cette religion qu'elles furent amenées à prédominer en Europe.

C'est également le constat que fait Schopenhauer dans *Sur la religion* (2014 : 101-104) au fil de son analyse sévère des religions dites monothéistes¹⁷. Le philosophe pointe du doigt la responsabilité de celles-ci dans le comportement de ses contemporain·es européen·nes vis-à-vis des non-humain·es. Il fait également le constat d'un dualisme établissant une distinction artificielle entre humains et non-humain·es, dont il attribue la responsabilité aux textes religieux.

Un autre défaut fondamental du christianisme, que je signalerai à cette occasion, défaut qu'on ne peut s'expliquer et dont les conséquences déplorables se manifestent chaque jour, c'est qu'il a violemment séparé, contrairement à la nature, l'homme du monde animal dont il fait pourtant partie essentielle ; il isole complètement l'homme, et voit dans l'animal une simple chose. [...] Quant au défaut indiqué, il est une conséquence de la création du néant, à la suite de laquelle le créateur (Genèse, chap. I et II) livre à l'homme tous les animaux, afin qu'il règne sur eux, c'est-à-dire fasse d'eux ce que bon lui semble ; il les lui livre absolument comme des choses, sans lui recommander en rien de les bien traiter, ce que fait d'ordinaire même un marchand de chiens, quand il se sépare d'un de ses élèves.

En effet, la Genèse comporte divers commandements intrinsèquement spécistes qui placent l'être humain dans une position intermédiaire entre divinité et animalité. Aux versets 26 à 28 du premier chapitre de la Genèse, on apprend que Dieu a fait l'humain¹⁸ à son image et qu'il lui ordonne de dominer « sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre ». Plus tard (Genèse 9 : 1-3), les commandements de Dieu se précisent lorsque celui-ci s'adresse à Noé et à ses fils en ces mots : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre. Soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la terre et de tous les oiseaux du ciel, comme de tout ce dont la terre fourmille et de tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre

¹⁷ À savoir le judaïsme, le christianisme et l'islam.

¹⁸ Plus exactement, l'homme et – secondairement – la femme.

vos mains. Tout ce qui se meut et possède la vie vous servira de nourriture, je vous donne tout cela au même titre que la verdure des plantes ».

On retrouve bien ici l'idée selon laquelle les humain·es disposent d'une autorité sur les non-humain·es qui n'existent que pour servir leurs intérêts; Jacques Derrida va même jusqu'à dire que « Dieu destine les animaux à éprouver le pouvoir de l'homme » (2006 : 35). Au-delà de cette hiérarchie franche transparaît une scission entre l'humanité et le reste du vivant. Mais ce dualisme ne se contente pas de convertir l'être humain en un gestionnaire des créatures terrestres; il renforce également l'idée selon laquelle l'humanité serait fondamentalement différente du reste du vivant, accentuant ainsi la distance entre ces deux entités.

Dans la tradition judéo-chrétienne qui imprègne nos sociétés occidentales, les non-humain·es – ces êtres dépourvus d'âme qui ne peuvent aspirer à la « vie éternelle » – n'existent pas pour eux-mêmes. Au contraire, leur destin n'est autre que celui de servir l'être humain en tant que ressources exploitables, mais également en incarnant une forme de témoignage vivant de la supériorité humaine. Cette hiérarchie fait à ce point office de sous-basement au discours judéo-chrétien qu'elle a été réaffirmée par le clergé au fil des siècles, notamment au travers de son attachement à la consommation de viande.

Comme l'explique Renan Larue (2016 : 101), le clergé a longtemps vu d'un mauvais œil les pratiques végétariennes : « la condamnation du végétarisme moral est une constante remarquable de la longue histoire du christianisme ». On peut suspecter que l'attention particulière portée par l'Église catholique aux pratiques alimentaires découle en partie de l'absence d'interdits alimentaires formulés par le catholicisme, en rupture avec la tradition juive en particulier (Larue, 2021 : 18-19). Ici, c'est donc le critère d'une inclusion absolue qui prévaut comme l'explique saint Paul dans le Nouveau Testament (1 Corinthiens 10 : 25-26).

Tout ce qui se vend au marché, mangez-le sans poser de question par motif de conscience [...].

Puis dans la Première épître à Timothée (1 Timothée 4 : 4)

Car tout ce que Dieu a créé est bon et aucun aliment n'est à proscrire, si on le prend avec action de grâces.

Dans ces conditions, le végétarisme a pu être considéré tantôt comme la résultante d'une interprétation erronée des préceptes du Christ, tantôt comme un comportement allant résolument à rebours des enseignements bibliques (Larue, 2016 : 98; Larue, 2021 : 21). Au IV^e siècle, saint Augustin (alors évêque d'Hippone) s'attache à rappeler que le végétarisme est une hérésie dans la mesure où « cela blesse manifestement la foi et la sainte doctrine » (Saint Augustin, 1858 : 327). Le théologien a régulièrement tenu des propos très durs à l'égard des végétarien·nes, les tournant en dérision à plusieurs reprises dans ses écrits (Saint Augustin, 2000 : 282).

Ces termes : « Vous ne tuerez point », étant absous, et la loi n'y ayant rien ajouté qui les limite, la défense est générale ; d'où il suit que celui-là même à qui il est commandé de ne point tuer n'en est pas excepté ? C'est ce qui fait qu'il y en a qui s'efforcent d'étendre ce précepte jusqu'aux bêtes même, prétendant qu'il n'est pas permis de les tuer. Mais que ne l'étendent-ils donc aussi aux arbres et aux plantes ?

Par-delà ces critiques, le végétarisme a longtemps été considéré comme suspect au sein de l'Église chrétienne occidentale, offrant parfois un critère d'identification des « hérétiques » dont certain·es – à la manière des montanistes, des encratites, des ébionites ou des manichéen·nes – proscrivaient la consommation de viande (Larue, 2016 : 120). En effet, les premiers siècles de l'ère commune¹⁹ (en particulier du II^e au IV^e siècle) sont marqués par une certaine rivalité des différents courants du christianisme. C'est cette rivalité qui amène

¹⁹ Locution chronologique qui constitue un synonyme de la forme courante « après Jésus-Christ ».

l’Église catholique à adopter des positions particulièrement rigides relativement à la consommation de viande notamment, afin d’exclure tout courant s’éloignant de la ligne morale chrétienne. Par conséquent, la nécessité de discerner l’abstinence carnée résultant d’un ascétisme de mortification (comme cela a pu être le cas durant le carême) de celle procédant d’une morale hérétique s’est imposée (Larue, 2016 : 121; Larue, 2021 : 21-22). Le quatorzième canon du concile d’Ancyre de 314 résume les choses ainsi :

Il est décrété que, parmi le clergé, les prêtres et les diacres qui s’abstiennent de viande doivent en manger et, s’ils la trouvent bonne, peuvent ensuite s’en abstenir. Mais s’ils la rejettent et refusent même de manger les herbes servies avec la viande, et désobéissent à la loi canonique, qu’ils soient exclus de leur ordre.

Comme l’explique toujours le chercheur Renan Larue (2016), l’excommunication des hommes d’Église réticents à l’idée de consommer de la viande demeure un sujet primordial durant plusieurs siècles. La déclaration découlant du concile de Tolède de 527 en témoigne en ce qu’elle réitère la condamnation du végétarisme provoqué par « un sentiment d’horreur » et non « par esprit de mortification corporelle » et impose que les individus adhérant à ces pratiques soient frappées d’anathèmes.

Si le végétarisme peut, à certains égards, être considéré comme un antichristianisme, le rapport des autres religions monothéistes aux *animaux* est plus contrasté; c’est pourquoi nous nous attarderons moins sur ces dernières. Le judaïsme d’abord voit les enseignements de la Genèse tempérés par certains passages de la Torah et du Talmud²⁰ qui enjoignent les croyant·es à faire preuve d’une certaine clémence vis-à-vis des non-humain·es. Le principe *tza’ar ba’alei chayim* (littéralement « souffrance des êtres vivants »), qui constitue une *mitzvah*

²⁰ Le Talmud est le recueil principal des commentaires de la Torah (qui constitue la loi écrite).

c'est-à-dire l'un des commandements inscrits dans la Torah, interdit de causer des souffrances inutiles aux *animaux*. Ce sujet apparait également dans la loi sur l'abattage rituel (*shehita*), dont la légitimité est aujourd'hui remise en question en raison des souffrances additionnelles qu'implique l'abattage rituel *kasher* par rapport à une mise à mort précédée d'un étourdissement. Toutefois, cette pratique avait initialement pour vocation, entre autres, de réduire la souffrance des *animaux* destinés à la consommation (Larue, 2015 : 87-89). L'enseignement juif se préoccupe donc régulièrement du traitement des *animaux*, mais sans pour autant remettre en question la supériorité humaine et le bienfondé de l'exploitation *animale* (Larue, 2015 : 85-86) :

Bien qu'il permette la consommation de viande, qu'il réclame des sacrifices à Son peuple et qu'il place les animaux « sous les pieds » de l'homme, Dieu ne se montre pas indifférent à leur sort, mais commande au contraire qu'on prenne soin d'eux. Dans le Décalogue, il exige par exemple que les bêtes domestiques soient laissées au repos pendant le sabbat. Il ordonne d'aider les animaux qui succombent à cause d'un fardeau trop lourd.

Le Talmud et la littérature rabbinique, dans l'esprit du *tza'ar ba'alei chayim*, imposent donc des limites aux conditions de l'exploitation des non-humain·es (interdiction de séparer les petits de leur mère à la naissance, de castrer un *animal*, de chasser, de se nourrir avant de nourrir ses *animaux*, etc.) (Larue, 2015 : 87-88) sans l'abolir pour autant. Autant de positions qui contrastent avec certains rituels violents comme les *Kapparot* « consistant à sacrifier des poulets que le religieux fait tourner au-dessus de sa tête pour expier ses péchés avant *kippour* » (Segal, 2021 : 76). Il convient donc de reconnaître au judaïsme une position moins tranchée que le christianisme qui considère les non-humain·es comme des denrées au service des humain·es, tel qu'illustré par le passage suivant (Larue, 2015 : 97) :

Saint Paul examine [...] le précepte du Deutéronome²¹, selon lequel il est interdit de museler un bœuf foulant le grain. La tradition rabbinique le considère comme l'un des fondements de *tsaar baalei hayim*. Cette interprétation plutôt littérale semble absurde à l'apôtre des gentils : « Dieu se met-il en peine des bœufs ? », demande-t-il ironiquement.

Il y a fort à parier que, malgré toutes ses limites, cette prise en compte du *bien-être animal* dans la tradition juive ait contribué au fait qu'Israël soit aujourd'hui le pays comptant la plus forte proportion de véganes au monde, estimée entre 3% et 5% de la population (Segal, 2020 : 85). Le pays a également fait figure de pionnier en légiférant en faveur de l'interdiction de la commercialisation du foie gras en 2013, en dépit de son statut de quatrième producteur mondial de cette denrée (L214, 2013). Enfin, Israël était le premier pays au monde à interdire la commercialisation de cosmétiques testés sur les non-humain·es (Larue, 2015 : 91). On constate toutefois à nouveau la position ambiguë du pays qui demeure éminemment spéciste, affichant notamment une consommation de viande par habitant·es parmi les plus élevées au monde (OCDE, 2023).

S'agissant de l'islam, son rapport aux non-humain·es se révèle tout aussi ambivalent et est marqué, comme c'était le cas du judaïsme, par des divergences d'interprétation (Marongiu-Perria, 2021; Payen, 2021). En ce sens, des parallèles peuvent être établis avec la conception juive de la place des *animaux* dans l'ordre moral et religieux. En effet, s'il concède une vie intérieure et une certaine valeur intrinsèque aux animaux non humains (« Nulle bête marchant sur terre, nul oiseau volant de ses ailes, qui ne soit comme vous en communauté. [...] Puis, c'est vers le Seigneur qu'ils seront tous ramenés. » Sourate 6 Al An'am verset 38), l'islam s'inscrit toutefois dans une perspective anthropocentrique. En effet, les non-humain·es demeurent des êtres appropriés, dont la vocation consiste à servir

²¹ Ce dernier étant donc issu de l'Ancien Testament.

l'être humain : « Et les bestiaux, Il les a créés pour vous ; vous en retirez des vêtements chauds ainsi que d'autres profits. Et vous en mangez aussi. » (Sourate 16 An-Nahl verset 5) puis « Nous vous avons assujetti les animaux afin que vous soyez reconnaissants. » (Sourate 22 Al Hajj verset 36). Les *animaux* ne sont donc pas présentés uniquement comme des ressources mais « vus comme possédant une vie qui leur est propre, qui sert un dessein particulier et qui leur est précieuse ainsi qu'à Allah, au-delà de toute valeur matérielle qu'ils peuvent offrir à l'humanité » (OMSA, 2021 : 2). En dépit de l'invitation du Coran à l'exploitation des non-humain·es, plusieurs hadiths²² enjoignent les fidèles à leur réservier un traitement respectueux (*ibid* : 2) :

Un hadith cite les propos suivants de Mahomet (*pbuh*) : « Une bonne action à l'égard d'une bête est tout aussi louable qu'une bonne action à l'égard d'un être humain ; et un acte de cruauté envers une bête est tout aussi répréhensible qu'une mauvaise action envers un être humain.

D'autres passages encouragent également la bienveillance à l'égard des animaux non humains. Certains interdisent leur emprisonnement (hadith de Muslim) quand d'autres se font plus menaçants : « Quiconque tue un moineau, ou une créature plus grande, sans raison valable aura des comptes à rendre à son sujet. » (hadith d'Aحمد et d'al-Nasai). Si les hadiths n'ont pas le même poids que le Coran²³, la question du traitement des non-humain·es est donc régulièrement abordée dans les textes sacrés musulmans, sans pour autant contester le suprémacisme humain.

Enfin, la question de l'abattage *halal* est finalement assez proche de celle de l'abattage *kasher* puisqu'il prévoit plusieurs conditions ayant vocation à limiter la souffrance des *animaux* tués : interdiction de les enchaîner ou de les hisser avant la saignée, nécessité d'une mise à mort aussi rapide que possible, etc. Bien

²² Les hadiths sont les actions du prophète de l'islam, Mahomet, rapportées par une chaîne de transmetteurs selon la tradition musulmane.

²³ Qui lui, pour les musulman·es, recueille la parole d'Allah.

qu'aujourd'hui, l'application à la lettre de ces prescriptions génère des souffrances supplémentaires, leur existence témoignait, à l'origine, d'une certaine préoccupation pour le *bien-être animal*.

Cette étude sommaire des héritages propres aux religions monothéistes permet d'en dégager un anthropocentrisme structurant, légitimant la domination de l'humain·e sur les autres espèces. Étant entendu qu'il existe des différences de nature et de degré à la domination humaine prescrite par ces religions, il n'en demeure pas moins que les non-humain·es apparaissent légitimement appropriés et disponibles pour un être humain souverain. Or, les positions des religions dites monothéistes ont peu évolué depuis leurs prémisses sur ce qui a trait au spécisme. Ainsi, Schopenhauer (2016 : 102-104) dénonce l'anthropocentrisme chrétien en livrant son analyse d'une construction dogmatique engrainée dans la théologie. Cette dernière viserait, selon le philosophe allemand, à servir les intérêts exclusifs des humain·es quitte à sacrifier les intérêts les plus élémentaires des non-humain·es :

Voyez, par contre, la façon scélérate dont notre populace chrétienne se comporte envers les animaux. Elle les tue sans la moindre raison et en riant, ou les mutile, les martyrise ; et même ses aides immédiats, ses chevaux, elle les éreinte à l'extrême dans leur vieillesse, pour tirer la dernière moelle de leurs pauvres os, jusqu'à ce qu'ils succombent sous ses coups de fouet.

Peter Singer fait un constat similaire dans *La libération animale* (2015 : 343-345), argumentant que l'avènement du christianisme a permis de réconcilier les idées

grecques²⁴ et juives²⁵ sur la thématique *animale* (toujours à la défaveur des non-humain·es) :

[Le christianisme] introduisit dans le monde romain l'idée du caractère unique de l'espèce humaine, qu'[il] avait hérité de la tradition juive mais sur laquelle [il] mettait encore plus d'insistance en raison de l'importance qu'[il] accordait à l'âme humaine et à son immortalité.

Il semble donc que ces fondements théologiques et culturels aient contribué à assurer une assise spirituelle au spécisme, en légitimant la hiérarchisation des espèces et en inscrivant la domination humaine dans un ordre perçu comme immuable. Un phénomène similaire de légitimation idéologique peut être trouvé à la racine de nombreux autres systèmes de domination. En effet, les luttes antiracistes ou féministes, pour ne citer qu'elles, n'ont de cesse de revendiquer la nature construite des croyances qui sont à la racine des discriminations qu'elles combattent. Dès lors, on peut s'attendre à une forme de sympathie naturelle de ces mouvements sociaux envers l'antispécisme, puisque tous aspirent à une déconstruction de rapports de domination présentés comme légitimes et immuables. Au-delà de cette analyse des mécanismes oppressifs, nous verrons dans la partie suivante en quoi cette structuration binaire de l'imaginaire, avec l'animalité d'une part et l'humanité d'autre part, fait le lit des discriminations entre les humain·es.

²⁴ En particulier l'héritage aristotélicien naturalisant la hiérarchie entre les espèces et soutenant que les non-humain·es ont pour unique vocation de servir les fins des êtres humains. Toutefois, il n'établit pas de véritable séparation entre l'humanité et le reste de la création, admettant volontiers que l'humain est un animal (rationnel).

²⁵ Celles-ci valorisent l'idée d'une création divine dans laquelle les humain·es se verraien attribuer une position centrale et un droit de domination sur les autres êtres vivants.

1.3. La tradition intellectuelle occidentale au service du spécisme

1.3.1. L'obsession du « propre de l'humain²⁶ » chez les humanistes

L'humanisme de la Renaissance émerge en partie comme une tentative de proposer de nouvelles réponses aux grandes interrogations existentielles, morales et scientifiques que la religion, alors en perte d'autorité ou en décalage avec les avancées intellectuelles de l'époque, ne parvient plus à satisfaire (Singer, 2012 : 362). C'est donc aux sciences qu'échoit la responsabilité de redéfinir et de consolider la suprématie de l'*Homo sapiens*, en substituant à la théologie (et la possession monopolistique d'une âme qu'elle prête à l'humain) une légitimité biologique.

De ce dessein résulte une obsession tenace pour la quête du « propre de l'humain », ainsi qu'en témoigne aujourd'hui encore la myriade d'ouvrages publiés annuellement sur cette thématique. L'anthropologie, mais également la biologie, la philosophie, la psychologie ou les sciences cognitives, se sont régulièrement mises au service de notre anthropocentrisme. Autant de disciplines qui participent de la construction du récit d'une humanité se distinguant « par nature » d'une animalité exploitable car lacunaire. Patrice Rouget (2014 : 67-68) dresse ce même constat en ces mots :

La quête du propre de l'Homme comme quête de son irréductible différence ontologique fut une préoccupation constante de la philosophie dès l'origine. Plus qu'une préoccupation, une sorte d'obsession, un défi que l'on se transmettait d'une génération à l'autre, et que chacun était encouragé à relever en proposant sa solution personnelle. [...] La biologie, l'éthologie, la zoologie, la paléontologie, toutes les sciences du vivant ont fini par rendre la position idéaliste vraiment difficile à tenir. Il est peut-être temps, pour les tenants de l'humanisme métaphysique, d'en prendre acte.

²⁶ Bien que beaucoup des écrits qui s'intéressent à cette question continuent de parler de « propre de l'homme » au mépris du genre féminin, nous tâcherons ici d'employer une formulation plus inclusive.

Aussi, les spéculations concernant la spécificité de notre espèce et visant à l'anoblir indiscutablement ont varié à la faveur des découvertes scientifiques venant tour à tour mettre à mal ces théories. « Rien ne se dit positivement de l'humain qui ne se dise en même temps négativement de l'animal. Tout se passe comme si pour qu'une qualité (la raison, l'intelligence, la culture, *etc.*) fût véritablement donnée à l'humain et qu'elle manifestât son efficacité, il fallait qu'elle fût conjointement niée chez l'animal » écrit Florence Burgat (2006 : 27). C'est d'ailleurs cela que résume Patrice Rouget en quelques mots lapidaires : « *Animal*, le mot ne répond à aucune définition positive » (Rouget, 2014 : 15)²⁷. *L'animal* est donc systématiquement défini par ses carences : incapacité à raisonner, à construire des outils, à se projeter dans le futur, et autres déficiences successivement révoquées par l'éthologie (Playoust-Braure et al., 2020 : 11).

Il ne s'agit moins ici de lister le flot des « propres de l'humain » ayant été postulés par l'humanisme, que de mettre en lumière l'imposture intellectuelle qui le sous-tend. Florence Burgat (2006 : 27) parle en effet d'un « caractère apriorique de [notre] conception de l'animalité » pour se référer au fait que les disciplines évoquées précédemment – et en particulier la philosophie – se soient distanciées d'une démarche scientifique raisonnable dans leur entreprise de définition de l'animalité²⁸. La philosophe évoque un « dispositif conceptuel de la différence anthropozoologique » qui vise à altérer les êtres sentients non humains mais surtout, en filigrane, à anoblir l'humanité en tant qu'incarnation de toutes les carences de l'animalité. Ici, la démarche scientifique est donc faussée puisqu'elle est construite sur la base du résultat désiré, aboutissant à une démonstration intéressée sans cesse répétée. Dès lors, on peut dire des travaux s'inscrivant dans cette lignée non seulement qu'ils « pactise[nt] avec le sens commun » (Burgat,

²⁷ L'auteur fait notamment référence aux définitions qu'en proposent les dictionnaires, qui décrivent souvent les non-humain·es par leur défectuosité comparativement aux humain·es. L'auteur cite notamment cette définition : « Par ellipse, les animaux autres que l'homme. »

²⁸ Celle-ci étant tout sauf neutre en ce qu'elle définit, par opposition, l'humanité dans le contexte dualiste prédominant qui met dos-à-dos humanité et animalité.

2006 : 26), mais aussi qu'ils sont le reflet d'une idéologie et non d'une connaissance intuitive ou analytique de la réalité. Une situation qu'Axelle Playoust-Braure et Yves Bonnardel (2020 : 112) résument en ces mots : « l'humanisme se fonde sur une mystique de l'espèce qui n'a rien à envier en irrationalité à la métaphysique de la race ou à l'essentialisme des sexes. »

Au-delà des conséquences spécistes de ces procédés, on peut regretter leur nature excluante envers certaines catégories d'être humains. En effet, le cahier des charges autorisant l'inclusion dans le champ de l'humanité en exclut inéluctablement certains *Homo sapiens*. Georges Gusdorf (1977 : 10) affirme :

De la bête à la personne, la coupure est infime. Il ne manque à l'animal, en vérité, que la parole. Sans doute. Seulement l'orang-outang [...] n'a pas proféré le maître-mot qui lui aurait décidément fait franchir le seuil de l'animalité à l'humanité. Le langage est la condition nécessaire et suffisante pour l'entrée dans la patrie humaine.

Dès lors, le philosophe exclut du statut de personne tout individu incapable de satisfaire le critère du langage, comme ce peut être le cas d'êtres humains souffrant de certains handicaps. L'éthologue Leroi-Gourhan (1964 : 33-41) réitère un procédé similaire dans un ouvrage au travers duquel il décrit les « libérations successives » ayant permis « l'évolution vers les sommets de la conscience humaine ». Son argumentaire vise, à nouveau, à caractériser la propre de l'humain qu'il base sur la station verticale et la possession de mains. On entrevoit ici le danger de ce « propre de l'humain » qui appose des conditions à l'accès à une *dignité humaine*; un danger d'autant plus inquiétant que le sort réservé aux êtres exclus de ce cercle est bien souvent celui de la marginalisation et de la violence légitimée.

Ce recours récurrent à une définition exclusive de l'humain·e *légitime* court donc le risque de contrevenir à son objectif initial d'anoblissement des *Homo sapiens*. En effet, le fait de déterminer le statut social et moral des êtres sentients

sur la base d'une forme de dualisme amène à ériger une frontière dangereuse. Cette dernière a d'ailleurs régulièrement été déplacée, amenant au rejet de certain·es humain·es ou établissant des sous-catégories plus ou moins méritantes. Selon Claude Lévi-Strauss (Le Monde, 1979 : 14), la responsabilité de l'humanisme est incontestable :

J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme [...], mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel. Puisque c'est, en quelque sorte, d'une seule et même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ses droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, séparant certaines catégories reconnues seules véritablement humaines d'autres catégories qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait à discriminer espèces vivantes humaines et non humaines. Véritable péché originel qui pousse l'humanité à l'autodestruction.

Dans ce contexte, il apparaît qu'un intérêt commun lie les diverses luttes sociales pâtissant de l'attribution d'une dignité et de droits sur la base d'attributs spécifiques. C'est d'ailleurs à une forme de convergence des luttes qu'aspire Claude Lévi-Strauss lorsqu'il argumente en faveur d'une « humilité principielle » (*ibid*) :

Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car, alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle ; l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne, se mettrait à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même.

1.3.2. L'instauration d'un dualisme comme condition de possibilité de la réification

L'humanisme s'est donc régulièrement mis au service de notre anthropocentrisme, s'intéressant à l'animal non humain essentiellement pour ce qu'il disait de l'*Homo sapiens*. L'*animal* y est donc systématiquement utilisé comme un moyen et non comme une fin, moins en tant que sujet digne d'attention en soi qu'en tant que figure réflexive permettant à l'être humain de mieux se penser lui-même. Jacques Derrida (2006 : 56) analyse spécifiquement l'emploi courant du terme « l'animal » pour se référer à tous les êtres sentiens non humains en dépit de toute proximité biologique :

Une contestation [...] se répétera sans cesse à travers tout ce que je voudrais articuler. Elle viserait d'abord et encore l'usage au singulier d'une notion aussi générale que « l'Animal », comme si tous les vivants non humains pouvaient être regroupés dans le sens commun de ce « lieu commun », l'Animal, quelles que soient les différences abyssales et les limites structurelles qui séparent, dans l'essence même de leur être, tous les « animaux » [...]. Dans ce concept à tout faire, dans le vaste camp de l'animal, au singulier général, dans la stricte clôture de cet article défini (« l'Animal » et non pas « des animaux ») seraient enclos [...] tous les vivants que l'Homme ne reconnaîtrait pas comme ses semblables, ses prochains ou ses frères.

Au mépris de toute réalité biologique, l'intégralité des espèces non humaines est ainsi regroupée sous une seule et unique bannière, consacrant la supériorité de l'être humain qui est seul à s'élever au-dessus de la masse (Adams, 2016 : 128-131). Derrière ce mécanisme d'essentialisation transparaît une quête de justification de l'exploitation et de l'asservissement *animal*. On retrouve donc invariablement dans la rhétorique humaniste cette opposition entre *animal* et humain; un dualisme qui, d'un même geste, nous fait office de piédestal et consolide l'ordre établi.

La mise à distance des non-humain·es dans la tradition intellectuelle occidentale s'exprime également par des processus langagiers qui contribuent implicitement à opposer humain·es et *animaux*. Ces usages linguistiques, présents tant dans le langage courant que dans les discours scientifiques, reflètent et renforcent notre anthropocentrisme. Dès lors, l'usage de certains termes nobles est l'apanage des humain·es. C'est le cas du mot « visage » ou de l'expression « être enceinte » puis « accoucher » que l'on réserve à l'espèce humaine (Marsolier, 2020 : 42-44; 50-51). Nulle spécificité biologique ne justifie pourtant cette distinction, qui ne se retrouve d'ailleurs pas dans tous les idiomes. En anglais par exemple, on utilise *face* pour désigner indistinctement la partie antérieure de la tête d'un·e humain·e ou d'un·e non-humain·e.

Les animaux non humains sont donc, par divers procédés linguistiques, également exclus du champ de la dignité intrinsèque et de la personnalité. L'analyse de la restriction du terme « personne » aux simples individus humains est d'autant plus intéressante qu'elle ne va pas de soi et que sa portée a évolué à la faveur des époques et des valeurs sociétales. Dans la Rome antique par exemple, seuls les hommes libres bénéficiaient d'une pleine reconnaissance de leur statut de personne, tandis que les femmes et les esclaves se voyaient refuser l'accès à une personnalité juridique complète (Burgat, 1997 : 61). Les remaniements apportés à ce statut au gré des époques et des évolutions juridiques illustrent la nature fluctuante du langage, qui arrive *a posteriori* et reflète les structures hiérarchiques propres à chaque société.

L'analyse du terme « personne » est d'autant plus fondamentale que « le concept de personne s'oppose à celui de chose ou de propriété » (Christen, 2011 : 529). C'est également ce que souligne Marie-Claude Marsolier (2020) dans son *Lexique de la ségrégation animale*; un titre éloquent et particulièrement à propos en ce qu'il souligne la nature binaire du langage concernant les non-humain·es (et, de façon sous-jacente, l'humain) (Marsolier, 2020 : 35).

On notera la violence contenue dans la simple définition de *personne* : exclure les animaux d'un concept signifiant « être doué de raison et de volonté », « sujet de droit », revient implicitement à leur refuser les notions de *raison*, *volonté*, *singularité*, *individualité*, *droits*, etc. [...] La restriction de la notion de *personne* aux humains dans notre langue en fait donc un dispositif puissant, à la fois d'opposition entre humains et non-humains, et de dévalorisation des non-humains. Son dérivé *personnalité* présente ces deux mêmes caractéristiques.

En effet, on parlera plus volontiers du « caractère » d'un *animal* que de sa personnalité. Un procédé qui met à distance, infériorise et réduit *l'animal* à un ensemble de traits comportementaux figés plutôt qu'à une subjectivité propre.

Une autre illustration de ce phénomène de silenciation de l'individualité et de la souffrance des non-humain·es se retrouve dans l'utilisation du terme « victime » (Marsolier, 2020 : 36-37) qui contribue à reléguer les non-humain·es à une altérité indépassable :

De la même manière, un animal non humain n'est considéré comme une *victime* que lorsqu'il est offert en sacrifice à une divinité ou, « par analogie », lorsqu'il est attaqué par un autre animal non humain. Dans tous les autres cas, les *victimes* ne peuvent être que des *personnes*, donc des humains.

La persistance de cette exclusion linguistique sous-tend un décalage complet avec les avancées scientifiques actuelles qui font état, chez les non-humain·es, de capacités cognitives (métacognition, conscience, etc.) et émotionnelles extrêmement proches de celles de notre espèce (Playoust-Braure, 2020 : 10-12). Aussi, les rapports journalistiques de catastrophes naturelles – tristement récurrents dans le contexte actuel de dérèglement climatique – sont autant d'exemples des procédés langagiers passant sous silence une souffrance animale pourtant en premier plan. Les incendies qui ont ravagé Los Angeles en janvier 2025 constituent une illustration de ce phénomène : les articles relatant l'événement font régulièrement état de « 27 morts » et de « milliers de personnes déplacées ».

Le bilan matériel est également mis en avant; ce sont des milliers de bâtiments détruits, plus de « 275 milliards de dollars de dégâts » et des pertes lourdes en matière d'œuvres d'art. Toutefois, les probables milliers de vies *animales* englouties par les flammes dans des circonstances qu'on imagine épouvantables sont passées sous silence par l'écrasante majorité des médias. Comme le résume Marsolier (2020 : 37), quand dans des situations analogues « les commentateurs de l'actualité [...] déclarent [...] qu'"aucune victime n'est à déplorer" [, iels] ne font donc que suivre l'usage recommandé par les dictionnaires ».

On constate donc que le langage se met régulièrement au service de l'idéologie dominante, énonçant des monopoles spécifiquement humains que l'appui du dictionnaire rendrait incontestables. Ce procédé philologique infériorise les non-humain·es, autorise l'euphémisation de leurs souffrances et les réduit à l'état de dommages collatéraux, en les excluant implicitement de la catégorie des êtres dignes de considération morale. Un tel cloisonnement permet de nous décharger de toute obligation éthique à l'égard des non-humain·es (Burgat, 2006 : 26) :

[La philosophie] aurait de ce fait pactisé avec le sens commun, aurait passé avec lui un accord par lequel elle aurait fait de « l'Animal » le concept permettant à l'homme de parquer tous les vivants à l'égard desquels il décide de ne se reconnaître aucune responsabilité.

Par extension, il participe à rendre tolérable notre existence dans une société profondément spéciste, qui suppose l'omniprésence de souffrances *animales*. En effet, il serait difficile d'exercer des violences systémiques sans légitimation; c'est pourquoi le langage se fait le promoteur de l'idéologie à la racine de l'ordre social, revêtant des allures de vérité incontestable (Playoust-Braure et al., 2020 : 114-118). Il s'agit d'un procédé que David Olivier (1999) condamne dans sa critique de l'humanisme : « C'est que le martèlement idéologique est incessant, obsessif, au

point de devenir subliminal [...]. Il faut un effort particulier d'attention pour relever chaque référence à la supériorité de l'Homme, à sa dignité toute particulière, à sa beauté et à sa bonté sans pareille. » La culture humaniste a donc contribué à bâtir un dualisme convertissant les non-humain·es en piédestal de l'exception humaine, ne s'intéressant aux premiers que pour « servir la spécificité de l'humain » (Burgat, 2006 : 30; Derrida, 2006 : 54). Selon les termes de la sociologue Kaoutar Harchi (2024) :

Des animaux il ne demeura plus que l'animal. Forme inverse de la forme humaine, forme immuable et radicale de l'autre, [...], forme privée et appropriée, forme de la norme et de la déviance, forme frontière [...].

En autorisant la réification, ce dualisme rend possible l'exploitation systémique des *animaux* et, par ricochet, la déshumanisation de certain·es catégories d'êtres humains. En effet, ce n'est donc pas un hasard si l'animalisation est, comme nous le développerons plus tard, un procédé historiquement mobilisé pour inférioriser et dominer certaines minorités. Au contraire, c'est précisément parce que *l'animal* est déjà réifié dans l'ordre social qu'il devient une figure toute désignée pour rabaisser autrui. L'animalisation se révèle donc être un outil puissant de contrôle social, qui repose sur un imaginaire central dans nos sociétés occidentales. La figure de *l'animal* devient donc le support d'un statut d'infériorité, et ouvre la voie à la réification des êtres humains en rendant l'exploitation pensable, tolérable, voire légitime.

1.3.3. Le spécisme comme matrice idéologique des hiérarchies sociales

La compartmentalisation accrue des êtres vivants est donc inhérente au projet humaniste des Lumières. Toutefois, une approche plus sociologique de la question permet d'entrevoir les conséquences de ce dualisme qui vont – comme l'annonçait Lévi-Strauss – à l'encontre du projet d'inclusion affiché par

l'humanisme. En effet, en prenant racine dans une classification au profit de l'humanité, ce mouvement produit un système de pensée basé sur l'exclusion et la hiérarchisation qui risque de se retourner contre certains groupes sociaux (Deckha, 2010 : 28-30). Cette division sociale est d'ailleurs constitutive de tous les systèmes de domination si l'on en croit l'analyse de la féministe matérialiste Christine Delphy (2008 : 7-8). En effet, la chercheuse note que les dominant·es ont, par définition, besoin des dominé·es puisque « la valeur de dominant des dominants ne se calcule que par la dévalorisation des dominé·e·s » (Bonnardel dans Fernandez, 2015 : 61).

De nombreuses études de terrain ont démontré la nature contagieuse des dispositifs oppressifs. Or, bien que le spécisme soit banalisé et naturalisé, il n'en demeure pas moins une discrimination violente et vectrice d'une exploitation systémique. En nourrissant le phénomène spéciste, l'humanisme se fait donc le promoteur d'un système de pensée susceptible d'accroître toutes sortes de discriminations, notamment à l'encontre des populations humaines minorisées. C'est ce que le sociologue David Nibert (2002 : 4) résume en ces mots : « les dispositifs qui engendrent diverses formes d'oppression sont intégrés de telle sorte que l'exploitation d'un groupe augmente et aggrave fréquemment la maltraitance d'autres groupes ». De même, comme l'ont synthétisé Playoust-Braure et al. (2020 : 139-143), des dizaines d'études ont mis en évidence l'existence de corrélations entre la démonstration d'idées ou de « valeurs » hiérarchiques, autoritaires et/ou conservatrices, et l'adhésion à des idéologies discriminatoires (racistes, misogynes et/ou homophobes). Ces études indiquent que le seuil de sensibilité et d'empathie démontré par un individu tend à être similaire pour toutes les causes. De même, les personnes adhérant aux principes humanistes et, par conséquent, stipulant une différence de nature entre les *animaux* et les humain·es ont également tendance à déshumaniser certaines catégories d'êtres humains, en l'occurrence les personnes issues de l'immigration²⁹ (Costello et al.,

²⁹ Nous nous plaçons ici depuis un point de vue occidental, l'étude ayant été menée au Canada et sur des étudiant·es canadien·nes.

2010 : 19). Selon la même étude, la démonstration inverse est également valable, à savoir le fait que les personnes fixant une limite plus poreuse entre non-humain·es et humain·es font preuve de davantage d'empathie à l'égard des populations immigrées. D'autres recherches ont exploré les corrélations entre le spécisme et le racisme, et leurs résultats attestent du fait que les liens conceptuels entre ces deux types de discriminations se concrétisent. Par exemple, Dhont et al. (2014 : 12-15) ont démontré une tendance accrue à la déshumanisation des personnes racisées chez les individus adhérant à l'idée d'une supériorité des êtres humains sur les autres espèces. Enfin, conformément aux théories de Carol J. Adams sur l'animalisation des femmes et des personnes racisées (2016), des études confirment l'existence de liens entre le ralliement à des idéologies spéciistes et sexistes (Fernandez, 2015 : 61-65).

Conformément aux intuitions théoriques développées précédemment, on peut donc tisser de nombreux liens entre le rapport au spécisme et celui aux autres luttes sociales. La tendance à compartimenter les êtres vivants – en l'occurrence les êtres humain·es et les non-humain·es – engendre un élargissement de ce mode de structuration à d'autres groupes d'individus. De même, la banalisation d'un système basé sur une domination quelle qu'elle soit tend à la fois à banaliser une idéologie violente et arbitraire, et à induire une hiérarchisation des êtres sentients. Aussi, la récurrence du dualisme humaniste alimente la diffusion d'une structuration cognitive renforçant un ordre social oppressif. L'abandon du recours à ce procédé semble donc essentiel afin de contrevenir à la domination de certaines classes sociales (personnes racisées et/ou en situation de handicap, femmes, etc.), et la responsabilité de cette pensée s'étend bien au-delà d'une réflexion animaliste. Elle a à voir avec toutes les luttes sociales qui concernent des populations dominées, et donc nécessairement animalisées comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Dès lors, il apparaît assez clairement que les luttes contre les discriminations interhumaines et la contestation du spécisme partagent des

fondements communs, tant par les mécanismes d'exclusion qu'elles dénoncent que par les logiques de hiérarchisation qu'elles cherchent à déconstruire. Ces combats convergent donc vers une remise en question des cadres idéologiques légitimant la domination, qu'elle vise des populations humaines ou non humaines, et appellent à une transformation profonde des rapports sociaux fondée sur le refus de toute catégorisation arbitraire et de toute forme d'essentialisation. À cet égard, l'intégration croissante de l'antispécisme dans les milieux animalistes nous paraît constituer un préalable indispensable à toute convergence avec les autres luttes sociales. En effet, seule une approche pleinement antispéciste semble susceptible d'inscrire la cause *animale* dans un projet politique émancipateur plus large, ouvrant la voie à une solidarité interespèces.

Chapitre 2

2. Des obstacles à la convergence des luttes en dépit d'intérêts communs, illustration au travers de l'anticapacitisme

Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les logiques d'exclusion contre lesquelles se bat l'antispécisme semblent également faire office de justification à diverses oppressions, en tête desquelles le racisme et la misogynie. Par ailleurs, la littérature faisant état d'une forme de continuité entre le spécisme et l'adhésion aux idées discriminatoires envers certaines populations humaines, on pourrait s'attendre à une affinité naturelle entre les mouvements s'y opposant. Pour autant, dans les faits cette convergence peine souvent à se concrétiser.

L'exemple des relations entre antispécisme et anticapacitisme est, à ce titre, particulièrement éloquent en ce que ces deux luttes partagent une forte proximité conceptuelle, et se rejoignent sur leur aspiration à une refonte des systèmes de valeurs et de pensée dominants. C'est d'ailleurs ce qui amène Sunaura Taylor à affirmer que « nous n'obtiendrons jamais la libération des populations handicapées sans celle des animaux – l'une et l'autre sont liées » (2019 : 180). Dès lors, on peut s'étonner qu'en dépit de telles convergences, il n'existe qu'un rapprochement limité entre ces deux mouvements.

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons donc à ce paradoxe, qui nous semble incarner d'une manière particulièrement frappante les tensions entre la convergence théorique entre l'antispécisme et les autres luttes sociales, et leur difficile articulation. Nous commencerons donc par souligner les éléments générant une proximité particulière entre anticapacitisme et antispécisme, avant d'analyser les freins entravant leur union effective.

2.1. Introduction à la lutte antivalidiste ou anticapacitiste

2.1.1. Clarifications sémantiques

Les termes « validisme » et « capacitisme » constituent deux tentatives de traduction du concept d'*ableism* généralisé aux États-Unis et au Royaume-Uni à partir des années 1970. On doit son apparition au mouvement des droits des personnes handicapées qui, dans le sillage du mouvement des droits civiques des années 1960 aux États-Unis, a commencé à lever le voile sur la discrimination subie par les personnes en situation de handicap (Levi, 2006 : 1). Cette émergence s'inscrit dans un mouvement plus large de contestation des oppressions systémiques au travers des luttes féministes, antiracistes, en faveur des droits des homosexuel·les, etc. Celles-ci ont contribué à déplacer l'analyse des discriminations d'une perspective individuelle vers une critique des structures de pouvoir. Parallèlement, le modèle social du handicap, développé notamment au Royaume-Uni, remet en cause l'approche médicale dominante en montrant que le handicap résulte moins de la déficience que des barrières institutionnelles, économiques et culturelles qui entravent l'autonomie et l'accès aux droits (Oliver et al., 2012 : 18-21).

Aussi, l'*ableism* désigne selon Fiona Campbell (2001) le « réseau de croyances, de processus et de pratiques qui contribuent à produire une norme corporelle, correspondant à des caractéristiques spécifiques mais qui se trouvent projetées comme la manière d'être parfaite, typique de l'espèce et finalement la seule pleinement humaine. Le handicap est alors présenté comme une forme altérée d'humanité ». Il s'agit donc d'un système établissant une dichotomie hiérarchisée et oppressive entre les êtres selon leurs capacités physiques, intellectuelles et affectives. En résulte une opposition entre, d'une part, les personnes *valides* dont le corps et l'esprit correspondent à une norme sociétale préétablie (*species-typical functioning*), à savoir la possession d'un corps en bonne

santé et d'une intelligence neurotypique³⁰ et, d'autre part, les personnes *invalides* (Campbell, 2019 : 147). Ces dernières transgessent les normes validistes dès lors que leur corps ou leur esprit s'écartent des standards de l'humanité, les reléguant à une position marginalisée et souvent stigmatisée au sein de la société (Stiker dans Puig, 2023 : 7-15). De façon souvent inconsciente, ce système amène à l'infériorisation et au déclassement des individus *invalides*; un statut qui peut donc découler de circonstances diverses, allant des troubles psychiques au grand âge. Aussi, les personnes en situation de handicap constituent la première minorité de la planète : le Rapport Mondial sur le Handicap de l'Organisation Mondiale de Santé estimait à plus d'un milliard le nombre d'humain·es vivant avec un handicap en 2010, soit environ 15% de la population mondiale. Il s'agit d'un chiffre en augmentation perpétuelle en raison, notamment, de l'accroissement de la prévalence de certaines maladies chroniques et du vieillissement de la population.

Si les termes « capacisme » et « validisme » se réfèrent théoriquement au même mécanisme oppressif, ils prévalent respectivement au Québec et dans la francophonie européenne. Par ailleurs, le capacisme s'inscrit dans une approche davantage intersectionnelle du handicap puisqu'il a été mobilisé initialement par les mouvements des « femmes handicapées » (à l'intersection du féminisme et du handicap) et a ensuite été largement repris par la sphère académique afin d'analyser les liens entre l'oppression des personnes *non valides* et celle liée à l'appartenance de classe ou à l'hétéropatriarcat par exemple (Revillard, 2022). Quant au validisme, il est souvent préféré dans les contextes militants et entretient des affinités notables avec la remise en question du capitalisme. Ainsi, des auteur·ices tel·les que Markos Zafiropoulos inscrivent la domination des personnes en situation de handicap dans des rapports de classe, considérant que cette domination est en grande partie le résultat du système capitaliste qui valorise

³⁰ Le terme *neurotypique* désigne les individus dont le fonctionnement neurologique est considéré comme conforme à la norme, par opposition au terme *neuroatypique* qui regroupe notamment les personnes autistes ou ayant un trouble du déficit de l'attention.

avant tout la productivité. Le chercheur établit même un continuum immédiat entre handicap et exploitation par le capitalisme (Zafiropoulos, 1981 : 10) : « L'enfermement asilaire laisse place à la discipline du travail à la chaîne. Une nouvelle technologie politique de contrôle des arriérés mentaux est née ».

En ce qui concerne les liens entre *ableism* et spécisme, le terme « capacitisme » nous apparaît plus pertinent dès lors qu'il insiste sur la relation entre capacités et infériorisation. En effet, comme nous le verrons dans les prochains paragraphes, le spécisme est intrinsèquement lié au capacitisme en ce qu'il est régulièrement légitimé par des critères validistes. Sunaura Taylor décrit ce phénomène dans son livre, *Pauvres bêtes : animaux et handicapés, même combat ?* :

Pour justifier la domination des humains sur les animaux, on compare presque toujours les facultés et les caractéristiques des uns et des autres. À nous le langage, la rationalité, les émotions complexes, la bipédie et les pouces opposables. Aux animaux rien de tout cela, si bien que leur existence ne relève pas de notre responsabilité morale, donc nous pouvons les dominer et les utiliser. Mais n'est-ce pas validiste de décréter que les animaux valent moins que nous sur la base de ce qu'ils sont capables de faire – ou pas ?

Dans ce travail, nous favoriserons donc l'usage du terme « capacitisme », mais ne nous y restreindrons pas afin de refléter les multiples facettes de cette lutte plurielle.

2.1.2. Le handicap, une construction sociale

Afin de saisir les affinités multiples qui lient spécisme et capacitisme, il convient d'appréhender les soubassements de ce dernier. Pour cela, la compréhension du handicap en tant que construction sociale et du validisme en tant qu'idéologie est primordiale.

L'une des illustrations de ce phénomène tient au fait que la définition du handicap demeure sujette à controverse et varie considérablement selon le cadre culturel, social et historique (Taylor, 2019 : 23). On constate d'ailleurs que ses contours sont tributaires des limites du corps *valide* tel qu'il est naturalisé. Aussi, certaines *incapacités* sont considérées ou non comme telles dépendamment des représentations de l'époque (Wendell, 1996 : 16). Dans un entretien sur ses recherches relatives au validisme, la philosophe Charlotte Puiseux faisait remarquer que les lunettes ou les lentilles oculaires sont des prothèses qui ont été naturalisées et qui, dès lors, ne sont plus considérées comme telles. Leur usage, contrairement à celui d'autres prothèses visant à pallier l'absence d'un membre par exemple, n'amène donc pas à être considéré·e comme *handicapé·e*.

Le handicap provient d'une incapacité à se conformer à un idéal physique, mais également à un idéal de productivité. En effet, notre perception du handicap découle notamment des exigences capitalistes qui mesurent la valeur des individus à l'aune de leur contribution productive (Goodley, 2011 : 114). C'est ce que Monroe (2018 : 62) résume en ces mots : « Comme les capacités des personnes ont été perçues comme non productives dans la société capitaliste, elles ont été pathologisées pour devenir des objets de contrôle social ». Les normes capitalistes contribuent donc à pathologiser et stigmatiser les *non valides*. En ce sens, le validisme s'inscrit donc dans une logique plus large de contrôle et d'exclusion des corps jugés improductifs.

Le fait que le handicap n'existe pas intrinsèquement mais résulte de la marginalisation arbitraire d'une partie de la population s'illustre par l'analyse structurelle de nos villes et de nos modes de vie. En effet, les zones urbanisées et les institutions sont généralement peu accessibles aux personnes en situation de handicap en dépit de l'adoption en 2006 de la Convention des Nations Unies relative aux droits des personnes handicapées³¹. Aussi, l'urbanisme fait peu de cas des personnes handicapées et les préjugés validistes (au même titre que les

³¹ Au 1^e février 2025, cette convention était ratifiée par 164 pays d'après les Nations Unies.

préjugés spéciistes) dictent l'architecture et la structure de nos logements, rues, infrastructures et espaces tant publics que privés (Wendell, 1996 : 39-41). Il suffit, pour le constater, de porter notre attention sur l'importante proportion des stations de métro qui ne disposent pas d'ascenseur – y compris dans des villes majeures telles que Montréal ou Paris – ou sur la faible proportion de commerces dont l'entrée est assurée au travers d'une rampe d'accès. Par ailleurs, les « heures silencieuses » qui permettent à certaines personnes autistes de faire leurs courses plus sereinement, sont en cours de généralisation dans les supermarchés français et québécois (Etcheberry, 2023; Nicolle, 2019); cela dit, ces initiatives timides se cantonnent trop souvent à la grande distribution alimentaire. Pourtant, des ajustements modestes pourraient rendre l'espace public plus accessible, en particulier dans le cadre scolaire qui, faute d'adaptation, exclue d'office certaines personnes présentant une hyper- ou une hyposensibilité sensorielle sans déficience intellectuelle (Foster, 2020 : 25; Kinnaer et al., 2016 : 183-187).

Le message adressé aux personnes en situation de handicap au travers de l'exclusion structurelle qu'elles subissent est qu'elles « ne sont pas à leur place » puisque « le monde n'est pas construit pour elles » (Stafford et al., 2022 : 103). Ce phénomène n'est toutefois pas circonscrit à l'architecture, mais s'incarne au travers de multiples obstacles qui compliquent l'inclusion des personnes handicapées. Les processus bureaucratiques et médicaux complexes, chronophages et onéreux qui sont préalables à diverses accommodations (scolaires ou professionnelles) amènent parfois les individus à renoncer à prendre part à certaines activités (Taylor et al., 2020 : 135). Les exemples d'obstacles quotidiens à l'éducation, l'emploi, l'accès aux loisirs, etc. sont donc légion pour les personnes en situation de handicap; une situation alarmante qui peine à s'améliorer en dépit de la mobilisation des collectifs et associations.

Dans l'idéologie validiste dominante, les « êtres humains classés dans la catégorie "handicapé·e" ont donc moins de valeur que les autres et sont considérés

comme naturellement inférieurs » (Puiseux, 2022 : 11). Cette discrimination est également actée au niveau institutionnel par la pathologisation et la subséquente institutionnalisation³² du handicap (Puiseux, 2022 : 24; Taylor, 2019 : 31). Le Comité des droits des personnes handicapées – l'un des organes spécialisés des Nations Unies en charge du suivi de la Convention internationale relative aux droits des personnes handicapées (CIDPH) – a d'ailleurs régulièrement alerté sur l'ostracisation et l'hétéronomie vécues par beaucoup de personnes handicapées suite à l'amplification de l'institutionnalisation au détriment de l'inclusion. En dépit de la publication de lignes directrices sur la désinstitutionnalisation, les pouvoirs publics rechignent souvent à mettre en place des mesures allant dans ce sens (en particulier en France), soulignant une fois de plus l'oppression institutionnalisée dont les personnes handicapées sont victimes (Eyraud, 2024). Cette dernière s'impose d'ailleurs souvent dès l'enfance, reléguant les personnes en situation de handicap à des centres spécialisés dès leur plus jeune âge, et les condamnant à vivre des « existences parallèles » (Puiseux, 2022 : 24) qui ne font que renforcer l'invisibilisation du handicap et sa stigmatisation.

Une autre illustration de l'infériorisation politique des personnes en situation de handicap a à voir avec leur statut économique. En effet, handicap rime souvent avec précarité : aux États-Unis, environ 50% des adultes en situation de handicap vivaient sous le seuil de pauvreté en 2016 contre 28% de la population vivant sans handicap selon l'Organisation Mondiale de la Santé. Loin de faire exception, cette situation est multifactorielle et résulte notamment du manque d'accessibilité à la scolarité, puis à l'emploi, ainsi que de frais médicaux souvent accrus. En France, le montant maximal de l'allocation aux adultes handicapé·es est inférieur au seuil de pauvreté (INSEE, 2024), scellant non seulement le désengagement de l'État mais également l'infériorisation des personnes

³² Le terme « institutionnalisation » est employé au sens d'enfermement dans des institutions spécialisées dans les études critiques du handicap.

handicapées qui s'incarne symboliquement dans le fait de ne pas juger nécessaire de leur accorder un montant suffisant pour vivre dignement.

En révélant la nature construite du handicap (au même titre que le genre ou la race), les études critiques du handicap soulèvent la responsabilité de l'idéologie validiste et productiviste, ainsi que celle des pouvoirs publics qui participent de l'exclusion structurelle des personnes échappant aux canons de l'être *valide*. En résulte une invisibilisation de la première minorité mondiale comme le résume Sarah Fravica dans (*V*)égaux (2021 : 65) : « la norme des bons corps et des bons esprits est tyrannique : elle écrase la multitude réelle au profit d'une humanité fantasmée ».

2.2. Des luttes conceptuellement proches ayant de nombreux intérêts communs

Si l'antispécisme et l'anticapacitisme ont longtemps évolué séparément, de nombreux travaux de recherche soulignent pourtant leurs convergences et les mécanismes oppressifs conjoints qui les sous-tendent. Dès lors, une alliance de ces luttes semble non seulement pertinente mais nécessaire afin d'aboutir à l'abolition des systèmes de domination qui oppriment à la fois les non-humain·es et les personnes en situation de handicap (Taylor, 2019 : 180).

2.2.1. Des oppressions héritées de la même hiérarchisation anthropocentrée

Le spécisme et le capacitisme sont deux oppressions très proches conceptuellement qui tendent parfois à s'entrecroiser. Les personnes en situation de handicap sont régulièrement animalisées et déshumanisées, tandis que les animaux non humains demeurent soumis à des préjugés capacitistes. Ces préjugés font d'ailleurs régulièrement office de légitimation à l'exploitation des

non-humain·es, dans le prolongement de l'héritage humaniste qui définit l'humanité par opposition à une animalité perçue comme exploitable car lacunaire. En érigeant des critères tels que la raison ou l'usage de la parole comme fondements de l'*exceptionnalité humaine*, l'humanisme a ouvert la porte au rejet des *Homo sapiens* ne répondant pas pleinement à ces standards.

C'est donc bien ce dualisme qui est à l'origine de l'animalisation aujourd'hui subie par les personnes en situation de handicap. Ainsi, en les plaçant en périphérie de l'humanité, nos sociétés autorisent et banalisent leur marginalisation et leur réification. Tant que cette hiérarchisation demeure, le risque de déshumanisation persiste pour toutes les minorités. La frontière entre l'*humain* et l'*animal* étant mouvante et idéologiquement construite, elle expose en permanence les personnes handicapées au risque d'exclusion. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que plusieurs chercheur·euses concerné·es par le handicap fassent figure de pionnier·ères dans l'analyse croisée du spécisme et du validisme (Anthony Nocella, Daniel Salomon, Mel Y. Chen et Sunaura Taylor pour ne citer qu'elles·eux), plaidant pour une déconstruction conjointe de ces oppressions.

Si l'on considère le spécisme comme une forme de capacitisme, alors l'abolition de ce dernier ne pourra faire l'économie d'une remise en question du système spéciste. Dès lors, combattre le validisme implique de questionner les fondements spéciistes des sociétés occidentales, et la conception restrictive de l'humanité qu'ils imposent.

Ces deux oppressions ont également en commun leur légitimation par des idéologies enracinées dans des structures de pouvoir hiérarchisant les vies en fonction d'attributs neurotypiques, validistes et productivistes. À cet égard, elles découlent du même anthropocentrisme : un système de pensée plaçant l'*humain valide* et neurotypique au centre de toute chose, ostracisant tout être s'éloignant de cette norme. Bénéficiant d'une naturalisation encouragée par la culture humaniste, ces idéologies ont progressivement été hissées au rang de vérités

universelles. La formule de Florence Burgat qui souligne que la philosophie spéciste a « pactisé avec le sens commun » (Burgat, 2006 : 26) pourrait ainsi tout aussi bien être appliquée au validisme. Ces deux oppressions ont donc imposé leurs critères subjectifs en tant qu'étalons de référence naturalisés³³.

Le questionnement de ces deux idéologies suppose donc une analyse critique de notre système de valeurs, ainsi que la déconstruction de préjugés souvent inconscients. Aussi, le caractère artificiel et socialement construit du handicap peut paraître surprenant au premier abord; de même que la nature arbitraire de la discrimination sur la base de l'espèce. On peut à la fois suspecter que cet obstacle participe des difficultés de l'antispécisme et de l'anticapacitisme à être audibles en dépit du grand nombre d'individus concernés³⁴, et imaginer qu'un tel point commun les rapproche.

2.2.2. Invisibilisation et ségrégation systémiques des non-humain·es et des individus handicapés : des mécanismes oppressifs proches

Dans la continuité de la naturalisation idéologique du spécisme et du capacitarisme, leurs revendications sont régulièrement invisibilisées. Concernant les personnes handicapées, cette invisibilisation a d'ailleurs été condamnée en France par un rapport de la Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (CNCDH) datant de 2023. La perpétuation de stéréotypes et de préjugés discriminatoires porte une large responsabilité dans cette situation, un enjeu

³³ De la même manière que la société valorise davantage une vie humaine qu'*animale*, elle dévalorise les existences des personnes en situation de handicap comme l'illustre leur exclusion d'une pleine participation à la société.

³⁴ Entre 15 et 20% de la population mondiale vivrait avec un handicap dépendamment des estimations (Ministère de l'Agriculture et de la Souveraineté Alimentaire, 2024; Organisation Mondiale de Santé, 2010). Parallèlement, à l'échelle mondiale ce sont 85 milliards d'*animaux* terrestres qui sont tués annuellement (Gancille, 2024 : 13); ce à quoi il faudrait ajouter 78 à 171 milliards de poissons d'élevage, un chiffre qui n'inclut même ceux qui sont pêchés (Mood et al., 2023 : 14).

auquel les gouvernements tardent souvent à s'atteler, quand ils n'y jouent pas un rôle actif (Observatoire du validisme en politique, 2024).

Les mouvements antispécistes, souvent considérés comme « les orphelins de la gauche » (Kymlicka, 2024 : 36-37), subissent le même genre d'invisibilisation et voient leurs revendications fréquemment reléguées au second plan quand elles ne sont pas totalement invisibilisées ou stigmatisées (Kymlicka, 2014 : 1-2; Sanbonmatsu, 2011 : 13-20). Ce phénomène commun d'invisibilisation est notamment lié à la « ségrégation partielle ou totale » dont sont la cible tant les personnes handicapées que les non-humain·es (Observatoire du validisme en politique, 2024). En effet, l'institutionnalisation des personnes en situation de handicap et leur mise à l'écart – intentionnelle ou non – des espaces et de la vie publique, participent à leur exclusion et renforcent leur invisibilisation.

Quant aux non-humain·es, leur invisibilisation est tellement naturalisée qu'elle peut paraître moins évidente au premier abord, mais elle devient manifeste dès lors que l'on analyse les mécanismes oppressifs les concernant. Les *animaux* d'élevage dominent largement la biomasse totale des mammifères terrestres, dépassant de loin les êtres humains (630 Mt contre 390 Mt) (Greenspoon et al., 2023 : 1). Toutefois, ces *animaux* sont quasiment absents de nos paysages; et pour cause puisque qu'en France, 60% des *animaux* d'élevage vivent concentrés dans seulement 3% des exploitations agricoles (Greenpeace, 2023 : 8). Aussi, à l'échelle mondiale près des trois quarts des *animaux* d'élevage sont enfermés dans des élevages industriels³⁵; un chiffre qui atteindrait 99% aux États-Unis en 2017 (Ritchie, 2023). Quant aux non-humain·es évoluant à l'état sauvage, leur nombre décroît à une vitesse alarmante en raison du peu de cas que nous faisons de leurs conditions d'existence (WWF International, 2022 : 32-46). Nos sociétés contemporaines les invisibilisent à tout point de vue; que ce soit au travers de

³⁵ Ici, la définition d'un « élevage industriel » correspond à celle des Animal Feeding Operations (AFOs), c'est-à-dire des exploitations où les *animaux* sont confinés pendant au moins 45 jours sur une période de 12 mois. Toutefois, le confinement strict constitue la norme pour la plupart des non-humain·es, en particulier les oiseaux, les cochons et les poissons.

l'architecture, de l'urbanisme ou de nos modes de vie qui ne laissent aux *animaux* sauvages que deux options : s'adapter ou périr³⁶ (Soron, 2011 : 58-59). Enfin, bien qu'ils jouissent souvent de priviléges inaccessibles aux précédents, les *animaux* domestiques n'échappent pas à ce phénomène. Leur existence est généralement conditionnée par les attentes humaines, les rendant invisibles en tant qu'individus singuliers. Nos habitudes tendent aussi à les effacer, les moulant sur des rôles prédéfinis et occultant les conditions de leur épanouissement³⁷. Dès lors, de nombreux processus discriminatoires et/ou oppressifs à leur endroit sont banalisés, et trahissent la nature accessoire des *animaux* domestiques : leur présence est proscrite dans de nombreux lieux de vie comme certains logements ou commerces³⁸, leur euthanasie ou abandon pour des motifs accessoires sont courants, nos modes de vie ne sont pas adaptés à leur présence³⁹, etc. (Soron, 2011 : 61).

La ségrégation subie à la fois par les non-humain·es et par les personnes handicapées illustre à quel point ces deux groupes font les frais d'une hiérarchisation naturalisée où certaines vies sont jugées dispensables. Ces mouvements partagent donc un combat contre des discriminations systémiques et banalisées, et convergent dans leur aspiration à la déconstruction de mécanismes d'exclusion souvent inconscients et profondément enracinés dans les structures sociales. Dès lors, repenser ces oppressions de manière conjointe ne relève pas

³⁶ Les exemples de ce phénomène sont légion : nous adaptons les limites de vitesse sur les routes aux besoins humains (nous ralentissons dans les villes mais pas dans les forêts, causant de nombreux décès non humains), clôturons nos parcelles, tondons nos pelouses, rasons nos haies, etc. Ces comportements compliquent l'existence de nombreux animaux non humains quand ils ne leur coûtent pas la vie, mais demeurent habituels en raison de l'invisibilisation de ces populations et de leurs besoins vitaux (considérés comme absolument secondaires).

³⁷ Le terme « animaux de compagnie » trahit cette vocation utilitaire de l'*animal* qui existe pour apporter de l'affection dans des instants prédéfinis (le soir au retour du travail par exemple, mais pas durant les journées dédiées à la productivité) mais n'existe pas pour lui-même.

³⁸ On imaginerait mal interdire la présence d'enfants bien qu'ils soient souvent plus bruyants et destructeurs.

³⁹ Rares sont les lieux de travail qui tolèrent la présence des *animaux* de compagnie, obligeant régulièrement leurs propriétaires à les laisser seuls des journées entières, sans possibilité pour certaines espèces (les chiens par exemple) de faire leurs besoins ou de s'extraire de l'espace clos dont ils sont prisonniers.

seulement d'un rapprochement stratégique, mais d'une nécessité pour déconstruire les fondements mêmes de la hiérarchisation des êtres.

2.2.3. Critique du modèle social productiviste et remise en question de l'imaginaire capacitiste

La remise en cause de la productivité comme baromètre de valeur rapproche également ces deux luttes. En effet, le système capacitiste hégémonique amène à une vision des êtres vivants, mais également de l'environnement, qui est basée sur les facultés, et qui attribue de la valeur sur la base de ce que chacun·e est en mesure d'apporter en termes de valeur économique (Wolbring, 2011 : 2). Ce phénomène a amené plusieurs auteur·ices à souligner la codépendance du capitalisme et du spécisme (Richter, 2019 : 107; Taylor, 2019 : 37). Aussi, leur contestation conduit presque inexorablement à celle du système capitaliste puisque « le concept contemporain du modèle social du handicap [...] lie la désignation de « handicap » à l'économie capitaliste » (Campbell, 2019 : 142). Fiona Kumari Campbell (2019 : 147-148) parle d'un « imaginaire capacitiste » sur lequel repose l'ordre social et qui s'incarne dans la conviction commune que chaque citoyen·ne prend part à la « productivité de la multitude » (Hardt et al., 2005 dans Campbell, 2019 : 147). Ceux·elles qui ne peuvent pas prendre part à ce contrat social sont donc considéré·es comme déficient·es et *handicapé·es*. Cet ordre de valeur amène également au mépris des non-humain·es et à leur désindividualisation : iels existent pour ce qu'iels produisent, généralement à leurs dépens et au prix de leur vie⁴⁰. Quant aux *animaux libres* ou liminaires, ils sont régulièrement perçus comme de simples nuisances, voire des obstacles à la création de valeur économique. Ainsi leur existence est-elle souvent jugée illégitime par les logiques capitalistiques, ce qui

⁴⁰ Au travers de l'élevage et de la sélection génétique qu'il suppose, mais également d'autres formes d'exploitation plus insidieuses (brigades cynophiles, équitation, enfermement dans des zoos, etc.)

contribue à justifier leur « élimination ». Le rôle des animaux non humains dans le système productiviste est donc cantonné à celui d'êtres appropriés dont on est susceptible de tirer profit, ou à celui de figures résiduelles, perçues comme inutiles ou encombrantes car incapables de participer à l'effort de production et dès lors privées de toute reconnaissance sociale.

Dès lors, le système productiviste accentue la désindividualisation des non-humain·es et des personnes en situation de handicap. En effet, les personnes handicapées⁴¹ disparaissent souvent derrière leur handicap : à un échelon individuel d'abord puisque la stigmatisation du handicap les y ramène souvent dans le regard des personnes *valides* (Coleman Brown, 2013 : 151-152). Les exemples concrets de l'association Adaptation Sociale et Professionnelle des Handicapés (ASPH) sont éloquents (2007 : 2-3) :

[...] la personne en fauteuil roulant participant à une discussion, bien que s'exprimant parfaitement, sera malgré tout perçue avant tout comme handicapée alors même que la situation n'est pas objectivement invalidante.

En effet, tout ce qui est naturel et peut être accompli de manière routinière avec un « normal » devient problématique et demande réflexion avec une personne handicapée car le handicap a pour particularité de focaliser l'attention de l'interlocuteur et ainsi la personne handicapée sera généralement perçue comme occupant une position inférieure.

Ce phénomène se retrouve aussi au niveau systémique, notamment via l'institutionnalisation des personnes handicapées qui acte leur différence et les extrait de la société des êtres *pleinement humains*.

Les procédés désindividualisants s'appliquent également aux non-humain·es dont l'individualité est niée au profit de leur appartenance d'espèce; cette dernière déterminant la forme de profit qui pourra être tirée

⁴¹ Dont la valeur intrinsèque est réduite à l'aune de leur contribution économique.

d'elles-eux. *Un*⁴² cochon sera, par exemple, exploité pour sa chair tandis qu'*un* vison sera détenu pour sa fourrure (Richter, 2019 : 110-111). Zach Richter (2019 : 111) résume ainsi les liens croisés qui existent entre productivité, spécisme et capacitarisme :

Ainsi, l'institution techno-capitaliste, tant pour les personnes handicapées que pour les non-humains, est un lieu conçu pour empêcher ces identités de parvenir à une existence autonome afin que les machinations du profit puissent se jouer sur leur corps.⁴³

Dans le sillage d'auteur·ices comme Richter ou Campbell, il semblerait donc que l'antispécisme et l'anticapacitarisme ne puissent faire l'économie d'une pensée antisystème qui bénéficierait d'une approche conjointe. En effet, ces deux luttes sociales remettent en cause le système capitaliste et la manière dont il façonne un ordre social hiérarchisé, où la valeur des individus est conditionnée par leur apport productif.

2.2.4. « Trio cognitif », l'expression d'un système oppressif commun

Selon Joy (2010), les systèmes oppressifs sont accompagnés d'un « trio cognitif » caractérisé par l'objectification, la désindividualisation et la dichotomisation de la minorité concernée (Fantaske, 2019 : 74-75). Tel qu'explicité précédemment, ce phénomène est commun tant au spécisme qu'au capacitarisme. Dans les deux cas, les individus (humains ou non humains) sont réifiés et fréquemment soumis à des conditions que l'on n'oserait pas imposer à des humain·es *valides*⁴⁴. L'objectification des personnes en situation de handicap a pu

⁴² L'emploi de l'article indéfini « un » illustre à dessein cette désindividualisation. *Un* cochon revient à dire « n'importe quel cochon ».

⁴³ L'auteur fait notamment référence à la façon dont le corps médical instrumentalise le corps des personnes handicapées à des fins de recherche; un point de vue qui sera développé dans les paragraphes suivants.

⁴⁴ D'une certaine manière, c'est comme si la souffrance de ces derniers « comptait plus ».

être perpétrée ostensiblement, comme au travers de leur exploitation dans des *freak shows*⁴⁵, ou plus insidieusement. Leur réification par le regard médical a été régulièrement pointée du doigt, notamment en raison de la façon dont la médecine tend à les traiter davantage comme des objets de diagnostic et de traitement que comme des individus dotés de subjectivité (Garland-Thomson, 2009 : 56; Wendell, 1996 : 71). Cela passe également par une forme d'obsession de la guérison de ce qui serait *déficient* chez les individus handicapés, au mépris de leurs expériences et de leur agentivité (Richter, 2019 : 108). Pour ce qui est des non-humain·es, nos sociétés banalisent leur objectification; les amenant à être systématiquement réduit·es à des ressources exploitables, que ce soit pour la consommation, la recherche ou le divertissement. Aussi, iels sont souvent traité·es comme des objets sans valeur intrinsèque, leur existence se voyant conditionnée par leur utilité pour l'être humain (Playoust-Braure et al., 2020 : 116-117).

Quant à la désindividualisation, elle se réfère aux procédés d'essentialisation décrits plus hauts, qui renvoient les personnes à leur handicap et catégorisent les non-humain·es selon leur espèce et leur productivité attendue. L'usage du terme générique « animaux » pour se référer communément aux non-humain·es – et ce en l'absence d'une quelque légitimité biologique – constitue une autre illustration de leur essentialisation et de la façon dont leur individualité est systématiquement gommée. Par ce procédé rhétorique, c'est en un seul mouvement leur singularité qui est niée – l'intégralité des espèces animales non humaines se trouvant regroupée sous une seule et unique bannière – et la supériorité de l'être humain qui est consacrée (Burgat, 2006 : 25-26).

Enfin, l'ultime critère de ce « trio cognitif », la dichotomisation, consiste en une forme de catégorisation s'accompagnant de l'assignation d'une valeur (Fantaske, 2019 : 74). Il s'applique incontestablement à *l'animal* qui se définit traditionnellement par ses carences : incapacité à raisonner, à construire des outils, à se projeter dans le futur, etc. Ces déficiences – bien que successivement

⁴⁵ Que nous approfondirons un peu plus bas.

révoquées par l'éthologie – continuent de caractériser *l'animal* dans l'imaginaire collectif, renforçant la séparation hiérarchique entre humain·es et non-humain·es (Burgat, 2006 : 25-27; Playoust-Braure et al., 2020 : 134-135). Les personnes en situation de handicap n'échappent pas non plus à cette dichotomisation puisque la « pathologisation [...] intrinsèquement liée au handicap [...] affirme que les marqueurs du handicap – vulnérabilité, faiblesse, anomalie physique et mentale, dépendance – sont indésirables » (Taylor, 2019 : 33).

D'après l'analyse de Joy (2010), le spécisme et le capacitisme relèvent donc de systèmes d'oppression structurels dont la parenté conceptuelle et idéologique permet d'envisager une articulation de leurs stratégies de résistance. Les approches déployées dans les combats de l'une pourraient nourrir et enrichir l'autre, offrant ainsi des perspectives intéressantes et intersectionnelles.

2.2.5. Des perspectives conjointes préfigurant de potentielles réponses à certaines crises contemporaines

L'antispécisme et la lutte contre le validisme ont donc de nombreux intérêts communs, découlant notamment de la proximité conceptuelle des idéologies que ces mouvements visent à combattre. C'est pourquoi il semblerait que, au-delà des bénéfices que ces mouvements tireraient du regroupement de leurs efforts, l'abolition de l'une de ces idéologies ne puisse s'affranchir de l'abolition de l'autre. En effet, le spécisme étant une forme de capacitisme, son abolition suppose de sortir de la société validiste. De même, la structure spéciste devra disparaître pour mettre fin au capacitisme puisqu'elle en constitue un outil idéologique au travers de l'animalisation, de la hiérarchisation, etc. Une approche véritablement émancipatrice exigerait une lutte conjointe, s'attaquant simultanément aux fondements du spécisme et du capacitisme, et reconnaissant que leur persistance individuelle perpétue des discriminations réciproques.

Une véritable refonte de notre système de valeurs occidental s'impose – aux antipodes de l'héritage humaniste, hiérarchique et dualiste – afin de valoriser l'altérité et d'accueillir favorablement les variations inter et intra-espèces. Un tel changement de point de vue porterait en lui le potentiel d'ouvrir des perspectives émancipatrices pour les êtres humains, qu'ils soient *valides* ou non, ainsi que pour les non-humain·es. Les perspectives des personnes neurodivergentes, par exemple, offrent une vision alternative du monde et proposent de nouvelles grilles de compréhension de notre environnement (Salomon, 2010 : 48-49). Ces nouveaux éclairages sont d'autant plus pertinents qu'ils constitueraient de précieux outils pour faire face aux défis posés par la crise écologique. Le « temps *crip*⁴⁶ » notamment, questionne les normes temporelles établies par la société capitaliste, qui naturalisent un rythme artificiel reposant sur l'efficacité et la productivité (Postone, 2009 : 300-302). Ce concept – provenant des études critiques sur le handicap et la neurodiversité – reconnaît et valorise les rythmes de vie différents, généralement plus lents, que les personnes handicapées peuvent expérimenter tel que l'illustre Taylor (2019 : 163-164) :

Cette expression regroupe autant de réalités qu'il y a d'individus et prend en compte le fait que nous vivons à des rythmes différents, que notre perception du temps est déterminée par notre expérience et nos facultés. [...] Être handicapé, c'est avoir une autre appréhension de la marche du temps, du progrès, parfois même de la durée de la vie. Si le temps peut varier de manière aussi radicale pour celles et ceux d'entre nous qui sont plus lents [...] alors dans quelle mesure faut-il repenser le concept de temporalité [...] ?

Le « temps *crip* » préfigure une voie vers la critique du capitalisme, et ce dans une perspective inclusive qui ne se limite pas aux frontières de l'espèce puisque « on passe sans difficulté du temps *crip* à ce que l'on pourrait appeler le temps animal »

⁴⁶ Le terme *crip* constitue une réappropriation du mot *crippled* (handicapé·e), initialement employé de façon péjorative pour désigner les personnes handicapées.

(Taylor, 2019 : 164). En effet, le temps *animal* – au travers de ses rythmes indépendants des impératifs économiques humains – met en lumière la violence de l'appropriation capitaliste des corps, qu'ils soient humains ou non humains. Ces temporalités proposent donc un rythme davantage aligné sur les besoins intrinsèques des individus, et soulignent la manière dont le capitalisme structure en profondeur l'existence des êtres vivants en les intégrant à un système de production régi par des impératifs de profitabilité.

Ici encore, le caractère subversif de l'antispécisme et de l'anticapacitisme transparaît, ainsi que leur potentiel révolutionnaire engendré par la déconstruction profonde que ces mouvements exigent. Aussi, bien que, comme nous le verrons plus loin, de nombreux obstacles entravent la convergence de ces luttes, leur dépassement semble essentiel à l'obtention de progrès durables. Une approche unifiée permettrait également d'obtenir des avancées profitant à d'autres luttes; en particulier en ce qui concerne la refonte de notre système de valeurs hiérarchique qui dessert d'autres groupes marginalisés (raciaux, de genre, etc.) comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

Les perspectives singulières communes amenées par ces mouvements sont autant d'outils questionnant, par exemple, une idéologie aussi hégémonique que le capitalisme qui concourt à la domination de multiples groupes sociaux.

2.3. Les freins à l'articulation de la lutte antispéciste avec l'anticapacitisme

Si l'antispécisme a entretenu très tôt des liens avec diverses luttes sociales telles que l'antiracisme ou l'anarchisme, son rapprochement avec les mouvements anticapacitistes a été entravé par diverses spécificités historiques. Ces dernières ont parfois abouti à un véritable rejet de l'animalisme par les militant·es en faveur des droits des personnes handicapé·es. Cette situation est d'autant plus

surprenante que, comme nous l'avons vu précédemment, l'antispécisme et l'anticapacitisme reposent sur des fondements théoriques convergents et déconstruisent des mécanismes d'exclusion similaires. Dans ce chapitre, nous examinerons donc les divergences stratégiques et les incompréhensions mutuelles ayant retardé leur alliance.

2.3.1. Dévalorisation au travers de l'usage d'une rhétorique animalisante et rejet subséquent de l'animalité

Nous l'avons vu, le système dualiste légitimé par l'héritage culturel occidental a durablement lié capacitarisme et spéciisme. En effet, si la rhétorique établissant un clivage entre l'humain et *l'animal* (au mépris de toute réalité biologique) a permis d'assurer l'essentialisation de ce dernier et la légitimation de son exploitation, ce processus a également régulièrement été employé pour justifier d'autres systèmes oppressifs. Le capacitarisme n'est pas en reste, et pour cause, puisque – dans le sillage de la tradition humaniste – la supposée supériorité de l'être humain a systématiquement été justifiée sur la base de caractéristiques dont il aurait le monopole (le langage, la conscience, la bipédie, etc.). L'établissement de tels critères d'inclusion suit donc une logique validiste, naturalisant certains critères entendus à tort comme constitutifs de l'être humain, et courant le risque d'exclure certains individus humains (Monroe, 2018 : 64). À ces mécanismes s'ajoute une exotisation des corps handicapés qui, en particulier dans l'Europe et les États-Unis du XIX^e et du début du XX^e siècles, a amené à leur animalisation et exploitation. En effet, il s'agit de l'âge d'or des *Freak shows*⁴⁷ qui exhibaient souvent des personnes handicapées (mentalement ou physiquement) aux côtés d'individus racisés, indigènes et d'humain·es ou non-humain·es aux physiques hors-normes (Taylor, 2019 : 129-138). L'animalisation jouait un rôle central dans ces attractions foraines comme l'explique Taylor (2019 : 130) :

⁴⁷ Des spectacles de *monstres*.

Elle avait pour fonction de frapper les esprits en transgressant les catégories et distinctions auxquelles le public était habitué, avec force subterfuges et effets théâtraux, mais aussi de légitimer le racisme scientifique, l'impérialisme, la colonisation et la peur du handicap.

Aussi, les corps échappant à la norme étaient présentés comme figurant à la lisière entre humanité et animalité, comme en témoignent les surnoms aguichants donnés à certain·es *freaks*⁴⁸ (Adams, 2001 : 7). L'un des exemples les plus connus demeure sans doute celui de Joseph Merrick, un homme souffrant d'une maladie génétique induisant d'importantes déformations qui fut exhibé en Europe sous le nom d'Homme Éléphant (Cohen, 1988 : 781). Bien que certain·es *freaks* ont pu jouer de leur animalisation à leur avantage afin d'attirer les foules, leur exploitation par des forain·es peu scrupuleux·ses fut répandue, en particulier en ce qui concerne les personnes souffrant de handicaps mentaux (Johnson, 2020 : 61).

L'instrumentalisation de ces individus fut notamment permise par leur préalable animalisation. Dans le contexte occidental qui réifie les non-humain·es et les réduit à une catégorie envers laquelle nous n'avons que d'infimes devoirs⁴⁹, il n'est pas étonnant que l'animalisation de certaines catégories d'êtres humains ouvre la porte à un traitement similaire. Malheureusement, l'animalisation des personnes en situation de handicap est encore une pratique très courante; une situation assez peu surprenante compte tenu du fait que la domination de l'être humain sur les autres espèces est de nature hiérarchique, basée sur des critères de performance qui « circonscrivent la communauté morale » (Jenkins, 2020 : 96). Dès lors, les personnes non conformes à l'image de l'humain normatif (homme blanc hétérosexuel et sans handicap) sont considérées comme *moins humaines* et couramment animalisées. C'est sans doute pour cette raison que les insultes

⁴⁸ Monstres.

⁴⁹ Permettant leur vente, achat, etc. tels des objets sans subjectivité propre.

animalisantes accompagnent presque invariablement l'expérience du handicap⁵⁰. Taylor (2019 : 129-130), constatant qu'elle était régulièrement comparée à un singe en raison de sa démarche, a interrogé d'autres personnes handicapées sur leur expérience :

Je suis inondée de réponses. Tout un bestiaire s'ouvre alors à moi : on me parle de pattes de grenouille, de pingouin qui se dandinent, de nageoires de phoque et de bras de singe. [...] Une amie m'a raconté que dans son enfance, sa mère lui disait qu'elle avait une allure de chameau.

L'exclusion de la société et la discrimination que subissent les individus handicapés s'expliquent également par le fait qu'il arrive que certains de leurs comportements rappellent l'animalité. Un phénomène hétérodoxe dans un contexte où la société nous apprend à gommer coûte que coûte cette animalité qui nous embarrassse, nous ramenant inéluctablement à notre qualité d'animal humain. Cette situation est examinée par Playoust-Braure et Yves Bonnardel qui analysent ainsi les ressorts de la société spéciste (2020 : 151) :

Il n'y a pas un acte de la vie quotidienne qui n'ait été forgé par une éducation humaniste, c'est-à-dire un dressage à l'humanité, une discipline fondée sur la maîtrise incessante de son corps et de ses manifestations. Nous mettons en œuvre une multiplicité de dispositifs de contrôle et de mise en scène de nous-mêmes. Notre animalité doit être insoupçonnable. [...] Nous avons été formés par l'impératif de non animalité dans nos envies, nos goûts et nos dégoûts, notre façon de marcher, d'éternuer, de bâiller, de nous tenir, de bouger tout membre, d'ouvrir la bouche, de nous secouer, de nous déplacer... Chaque transgression apporte son lot de réprobation sociale.

⁵⁰ En particulier le handicap physique.

Dans ces circonstances, on comprend aisément que les comportements induits par certains handicaps dérangent. C'est d'ailleurs ce que décrit Sunaura Taylor lorsqu'elle révèle la façon dont l'arthrogrypose, une maladie héréditaire avec laquelle elle est née, l'amène à se mouvoir. Dans *Pauvres Bêtes* (2019 : 144), elle décrit notamment l'usage transgressif que son handicap l'amène à faire de sa bouche, alors qu'elle la substitue à ses mains et l'utilise pour extraire diverses affaires de son sac en public. Un tel comportement peut susciter un malaise, d'une part parce que la culture occidentale associe la bouche à la sexualité chez les humain·es, et d'autre part parce que son usage comme outil de préhension renvoie à l'animalité.

Dans le contexte dualiste décrit précédemment, il existe un danger permanent d'animalisation, menaçant de s'abattre sur tous·tes celles·eux qui oseraient, par leur existence, contredire « la logique de l'unité du genre humain et sa pureté » (Le Bras-Chopard, 2020 : 244) en n'incarnant pas les caractéristiques distinctives humaines. Les luttes antivalidistes n'ont donc eu de cesse de revendiquer le fait que les personnes handicapées sont pleinement humaines et, dès lors, devraient avoir accès aux mêmes droits que leurs compatriotes. Aussi, il n'est pas rare de voir apparaître des pancartes allant dans ce sens dans les manifestations antivalidistes, portant par exemple le slogan « I am a person »⁵¹. L'affirmation de l'humanité et le rejet consécutif de l'animalité sont particulièrement puissants en ce qui concerne les handicaps mentaux en raison de la « zone grise morale » (Warren, 2009 : 14) à laquelle les individus souffrant de handicaps mentaux sévères ont pu être relégués par certain·es penseur·euses (Jenkins, 2020 : 98). Cette situation a contribué à faire de la lutte contre le validisme une lutte éminemment spéciste, qui tend souvent à réaffirmer une vision anthropocentrale de l'ordre social. Il existe bien sûr des divergences au sein de ce mouvement; cela dit, loin de contester la vision binaire et oppressante du spéciisme, la stratégie majoritaire des antivalidistes a généralement consisté à

⁵¹ Je suis une personne.

mettre en avant l'appartenance des personnes handicapées au groupe des dominant·es.

2.3.2. Peter Singer, un pionner de l'antispécisme au détriment de la lutte contre le capacitarisme

De la même manière, les luttes antispécistes ont parfois été menées en négligeant les luttes antivalidistes. C'est en particulier le cas de Peter Singer, l'un des philosophes antispécistes les plus connus du grand public, en raison de la singularité de son approche. En 1975, il publie son ouvrage emblématique, *La Libération animale*, dans lequel il applique – comme nous l'avons abordé dans le chapitre précédent – les principes utilitaristes de la philosophie morale aux animaux non humains. Singer pense donc que la moralité de nos actions découle de leurs conséquences, dans la lignée de Jeremy Bentham (1748-1832), souvent considéré comme le père de l'utilitarisme, qui avait également été l'un des premiers à évoquer la nécessité de tenir compte des intérêts des non-humain·es (Bentham, 2011 : 325).

Dans *La Libération animale*, Singer argumente que le simple fait d'être doté·e de sensibilité (capacité à souffrir et à ressentir du plaisir) est suffisant pour qu'un être mérite une considération morale. Il soutient que cette capacité doit être le critère central de notre considération éthique, indépendamment de l'espèce, et que la fixation de tout autre critère serait arbitraire et injuste (Singer, 2015 : 76). Par conséquent, « il faut accorder autant de considération à la souffrance d'un animal qu'à la souffrance similaire d'un humain » (Jeangène Vilmer, 2018 : 92). Si Singer s'en tenait à ces arguments, il aurait un raisonnement éminemment antivalidiste, insistant sur la nécessité de décorrélérer considération morale et capacités (cognitives ou autres), à contre-courant de la tradition humaniste occidentale. Cependant, l'auteur ajoute une subtilité : il affirme que toutes les vies

n'ont pas la même valeur et, au travers d'un raisonnement teinté de capacitisme et d'anthropocentrisme, ajoute que c'est la possession de certaines capacités cognitives (conscience de soi, capacité à se projeter dans l'avenir et à construire des relations sociales relativement complexes, etc.) qui détermine cette valeur (Singer, 2015 : 94). Dans la lignée de ce raisonnement, c'est également sa définition du concept de *personne* qui lui a valu les foudres des mouvements antivalidistes. Dans *Practical Ethics*⁵² (1993 : 87), Singer propose la définition suivante : « un être rationnel et conscient de lui-même », excluant certain·es humain·es – tel·les que les personnes ayant un « handicap mental congénital » – au profit de certain·es non-humain·es. Le philosophe reconstruit donc une vision dualiste et hiérarchique des êtres vivants, notamment lorsqu'il exploite cette définition pour déterminer quelles sont les vies dont la perte est la plus grande.

Son usage récurrent de l'argument des cas marginaux, partagé avec d'autres penseur·euses de l'éthique animale tel·les que Tom Regan, a également été reproché à Singer (Salomon, 2010 : 51). Cet argument est régulièrement employé par le philosophe pour mettre en évidence l'incohérence des détracteur·rices de la *cause animale* qui, pour se défendre d'être spécistes, justifient le respect accordé exclusivement aux êtres humains par leur supposée possession exclusive de facultés cognitives supérieures, présentées comme indispensables à l'exercice des droits et devoirs sociaux. Cela dit, ce raisonnement comporte d'importantes failles qu'exploite l'argument des cas marginaux de Singer. D'abord, si les capacités cognitives sont nécessaires à l'attribution de droits, alors ceux-ci devraient être réservés aux êtres humains disposant d'un degré d'intelligence spécifique. Bien que certain·es intellectuel·les comme Thomas Hobbes adhèrent à cette option (« pour les faibles d'esprit, les enfants et les fous, il n'est pas de loi, pas plus que pour les animaux »), celle-ci est peu conforme aux exigences morales de notre société (Jeangène Vilmer, 2018 : 28-29). En découle le constat de Singer selon lequel les capacités cognitives ne peuvent conditionner

⁵² Traduit en français sous le titre *Questions d'éthique pratique*.

l'inclusion dans notre cercle de considération morale, sans quoi il faudrait en exclure certains *cas marginaux* (Reus, 2023 : 222; Singer, 2019 : 92-93). Singer énumère ensuite, au travers d'une analyse empreinte de capacitisme et dévoilant une conception très négative du handicap, ces *cas marginaux* se situant en périphérie de l'humanité si l'on suit la logique des détracteur·rices de la *cause animale*. Cette démonstration a suscité d'importantes critiques, en particulier de la part des penseur·euses antivalidistes qui ont pu craindre un nivelingement vers le bas et une régression des droits des minorités marginalisées. Dans la même lignée, on peut regretter que cet argument instrumentalise une population fragilisée, dont l'accès au droit est déjà régulièrement bafoué (Jeangène Vilmer, 2018 : 30).

Sunaura Taylor – penseuse antivalidiste et antispéciste – décrit en profondeur les obstacles dressés par Peter Singer entre les deux luttes qu'elle défend. Son analyse incarnée met en lumière l'existence de biais capacitistes très récurrents dans les travaux de Singer. D'abord, l'autrice fait remarquer que Singer évoque très souvent le handicap dans ses argumentaires, en dépit de la connaissance très restreinte, négative et stéréotypée qu'il a de ce sujet (à l'image de la société validiste dans laquelle nous évoluons). Aussi, Singer prend pour acquis le fait qu'une vie sans handicap serait plus épanouissante et satisfaisante que l'inverse. Il décrit les personnes présentant des handicaps comme des individus *diminués* et en souffrance, alimentant la vision péjorative du handicap contre laquelle les mouvements anticapacitistes s'efforcent de lutter. Le philosophe, qui argumente en faveur d'une dé-essentialisation des *animaux*, applique pourtant ce même procédé aux personnes handicapées. Ainsi, il englobe régulièrement des personnes présentant des affections très variées sous des termes excessivement larges tels que « handicap lourd » ou « lourdement handicapés » (Taylor, 2019 : 162). L'auteur utilise également certains termes très dénigrants dans *La Solidarité animale* (2015 : 90), comme « légume humain »⁵³, et oppose les personnes

⁵³ Entre guillemets dans le texte.

handicapées aux individus « normaux » (Singer, 2015 : 87). Ses propos en faveur de l'euthanasie des nourrissons sévèrement handicapés (Singer, 1993 : 342) lui ont également valu plusieurs manifestations de militant·es pour les droits des personnes handicapées lors d'interventions publiques (Singer, 1993 : 337-324).

Enfin, les propos de Singer trahissent un point de vue neurotypique et anthropocentré : il considère qu'une vie rationnelle a plus de valeur qu'un autre type de subjectivité (Salomon, 2010 : 50). Le philosophe adopte donc un positionnement capacitiste et (ironiquement) spéciste qui, en prenant « l'humain adulte neurotypique comme le prototype de la subjectivité morale » (Jenkins et al., 2020 : 4), néglige les perceptions tout aussi riches de certaines personnes neuroatypiques (Salomon, 2010 : 50).

Le fait que celui qui est parfois décrit comme le « père des droits des animaux » ait affiché un positionnement aussi capacitiste a donc généré une véritable défiance des mouvements antivalidistes à l'égard de la cause antispéciste, considérant qu'elle pouvait constituer une menace pour les droits des personnes handicapées. Cette critique est partagée par une proportion importante des penseur·euses antispécistes contemporain·es qui désapprouvent la dimension spéciste de ses arguments validistes et neurotypiques ainsi que son anthropocentrisme (Salomon, 2010 : 49), et considèrent que « le spécisme et le capacitisme sont des oppressions qui se renforcent mutuellement » (Jenkins, 2020 : 102). Comme le synthétise Harold Braswell, « la notion d'individu *valide* marginalise autant les personnes vivant avec un handicap que les animaux » (Taylor 2019 : 181).

2.3.3. L'antispécisme, un mouvement qui charrie des clichés capacitistes

Bien que l'influence de Singer soit non négligeable, elle n'est pas seule à expliquer la défiance des mouvements anticapacitistes envers l'antispécisme. En effet, à

l'image du reste de la société qui demeure, nous l'avons vu, largement empreinte de capacisme, le mouvement animaliste a régulièrement trahi des préjugés validistes.

Le handicap a été, à plusieurs reprises, « brandi comme un épouvantail dans les campagnes véganes qui mettent l'accent sur la santé humaine » (Taylor, 2019 : 81). En présentant le véganisme comme un gage de bonne santé, certains discours militants ont non seulement instrumentalisé les corps perçus comme déviant de la norme, mais également contribué à renforcer l'idée selon laquelle le handicap serait intrinsèquement négatif et à éviter. Cette rhétorique validiste et stigmatisante s'est notamment manifestée dans les années 2000 au travers d'une campagne de l'association américaine People for the Ethical Treatment of Animals (PETA), intitulée « Got Autism? »⁵⁴. S'appuyant sur une hypothèse scientifique (invalidée depuis) qui suggérait un lien entre la consommation de produits laitiers et l'autisme, PETA a ainsi véhiculé un discours renforçant les préjugés à l'égard des personnes autistes en réduisant leur condition à une pathologie indésirable (John, 2014). PETA s'est également illustrée par une seconde campagne grossophobe et misogyne, dont l'affiche (« Save the whales. Lose the blubber: go vegetarian »)⁵⁵ assimilait la corpulence à une condition indésirable. Cette approche validiste suggérait que la prise de poids, souvent liée à des conditions médicales ou à des limitations physiques, relèverait d'un simple choix alimentaire. En niant la complexité des réalités corporelles, cette campagne renforçait les injonctions validistes et culpabilisantes à la conformité physique (Goldstein, 2009; Jenkins, 2020 : 101)

PETA n'a malheureusement pas le monopole des argumentaires malavisés. Les discours validistes et hygiénistes ont régulièrement été exploités pour convaincre d'adopter un régime végétalien. C'est le cas de certain·es

⁵⁴ Vous êtes autiste?

⁵⁵ Sauvez les baleines. Perdez votre gras : devenez végétarien·nes (en réalité « blubber » se réfère à un type de graisse spécifique aux baleines).

influenceur·euses qui prônent généralement le végétalisme⁵⁶ dans un cadre plus large ouvrant prétendument l'accès à une forme de pureté et/ou de physique idéal, dans une démarche davantage hygiéniste qu'antispéciste. Il n'est d'ailleurs pas rare de voir ces influenceur·euses (telles que Ketovorenurse et Verawnicaa sur le réseau social Instagram) abandonner la promotion du régime végétalien au profit d'un autre, souvent assez extrême et contestable nutritionnellement (*raw-meat carnivore diet, keto diet, real food, etc.*). Cette approche repose sur une vision normative du corps et de la santé, valorisant implicitement la performance physique et la conformité aux standards esthétiques dominants, ce qui peut contribuer à marginaliser certaines personnes en situation de handicap. De telles tendances peuvent donc contribuer à associer le véganisme à un mouvement centré sur une forme de « culte de la santé et de l'aptitude physique », parfois inatteignable ou excluant pour certaines personnes handicapées (Taylor, 2019 : 189).

Ces discours, déjà largement relayés sur les réseaux sociaux, ont également trouvé un écho dans la littérature. C'est le cas du bestseller de Rory Freedman et Kim Barnouin, *Skinny Bitch*, qui promeut le véganisme comme moyen de perdre du poids et d'atteindre un idéal de santé. Si ces pratiques sont courantes dans d'autres mouvements, en particulier ceux qui professent les vertus de régimes alimentaires spécifiques, « il y a quelque chose de singulièrement choquant dans ces stratégies quand elles proviennent d'un mouvement qui prétend accorder de l'importance à la compassion » (Taylor, 2019 : 81). Cela contribue également à désolidariser la cause antispéciste des autres luttes sociales, en tête desquelles la lutte contre le capitalisme.

Certaines formulations rhétoriques employées par la cause antispéciste ont également été critiquées en raison de leur tendance à infantiliser les *animaux*;

⁵⁶ Le terme « végétalisme » renvoie à un régime végétalien, sans produits d'origine animale. Il ne dit rien des autres aspects du mode de vie, contrairement au véganisme qui évite de cautionner toute forme d'exploitation animale (équitation, cuir, laine, zoos, etc.).

rappelant certains des procédés validistes les plus récurrents (que nous approfondirons plus bas). C'est notamment le cas de l'usage, dans de multiples campagnes de sensibilisation, de l'expression *voice for the voiceless*⁵⁷, appelant à être la voix de celles·eux qui n'en ont pas. Une association de défense des *animaux* fondée en Australie en 2016, qui mène aujourd'hui des actions de sensibilisation à l'international, porte d'ailleurs le nom « Anonymous for the Voiceless »⁵⁸(Segal, 2020 : 166).

Cette rhétorique capacitiste et, à certains égards, spéciste, positionne les activistes en porte-parole indispensables des *animaux*; réduisant ces derniers à des êtres dépourvus de toute forme d'expression ou d'autonomie. À la fois paternaliste et dévalorisante, elle perpétue l'idée que certains groupes seraient dans l'incapacité de s'exprimer ou d'agir pour eux-mêmes, nécessitant systématiquement une intervention extérieure pour être entendus ou pris en compte. Elle renforce donc les hiérarchies capacitistes en plaçant les défenseurs des *animaux* dans une position de pouvoir sur celles·eux qu'iels prétendent défendre. Par extension, une telle représentation évoque la posture infantilisante et instrumentalisante d'organisations telles que le Téléthon dont les méthodes ont été (comme nous l'expliciterons plus bas) largement décriées par les associations de lutte contre le capacitisme (Lion, 2020 : 196; Shapiro, 1993 : 21-22).

Ce positionnement misérabiliste fait écho au *human savior complex*⁵⁹, une variante du *white savior complex*⁶⁰, où des individus se positionnent comme les sauveurs·euses nécessaires de groupes perçus comme vulnérables et incapables de se défendre eux-mêmes (Houdeschell, 2017). Cette idée d'une incapacité à se faire entendre et la silenciation qui en découle rappellent certains procédés utilisés par des associations œuvrant dans le domaine du handicap. S'il faut reconnaître que la lutte antispéciste fait figure d'exception en ce qu'elle ne peut être menée

⁵⁷ Une voix pour les sans-voix.

⁵⁸ Anonymes pour les sans-voix.

⁵⁹ Le complexe de l'humain sauveur.

⁶⁰ Le complexe du sauveur blanc.

directement par les principaux intéressés, il serait faux de prétendre que les non-humain·es seraient incapables de nous signifier leur souffrance ou leur insatisfaction. Si leur langage n'est pas le même que le nôtre, il n'en est pas moins explicite. Bien sûr, certains messages sont plus aisément compréhensibles que d'autres et plus nos liens avec les individus sont étroits, plus la compréhension mutuelle gagne en profondeur et en subtilité. Toutefois, c'est faire preuve de mauvaise foi que de prétendre ne pas comprendre la souffrance exprimée par un cochon qui se débat et hurle pendant qu'on le castré sans anesthésie ou presque (une pratique courante dans les élevages qui vise à modifier le goût de la viande), ou pour ne pas voir la peur exprimée par les *animaux* que l'on force à avancer à coups de chocs électriques dans les couloirs des abattoirs.

Les non-humain·es sont donc silencié·es et voient leur subjectivité niée au profit de tournures aseptisées, mettant en doute l'intensité de leurs expériences négatives et facilitant leur exploitation (Dunayer, 2001 : 108). Le choix de l'expression *bien-être animal* est très évocateur : d'abord, on ne parle jamais de mal-être animal ou de souffrance mais d'absence de bien-être. Par ailleurs, cette expression incarne une nécessité de minimiser le vécu des animaux non humains, employant délibérément un terme évoquant un état superficiel lorsqu'il est appliqué aux êtres humains. Dès lors, on ne parle pas d'épanouissement ou de bonheur pour évoquer l'état moral d'un·e non-humain·e (et d'ailleurs, de tels termes s'appliqueraient rarement dans les contextes d'exploitation *animale* qui sont ceux qui mentionnent le plus souvent le *bien-être animal*). Finalement, considérer que les *animaux* sont des *sans-voix* trahit une vision étroquée du langage, à tel point qu'elle exclue certains individus de notre propre espèce; cela revient à « définir la notion de voix selon une conception validiste » (Taylor, 2019 : 84).

Jason Hribal consacre tout un ouvrage à répertorier des actes de résistance animale. Dans *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, il décrit la façon dont les animaux non humains, souvent perçus comme passifs et

soumis, ont en réalité manifesté des formes de révolte et de résistance contre l'oppression humaine. L'auteur documente divers exemples de non-humain·es en captivité ayant défié leurs conditions de vie en s'échappant (Hribal, 2010 : 21), en sabotant des équipements (Hribal, 2010 : 116), ou en attaquant leurs gardien·nes (Hribal, 2010 : 41). Ces comportements intentionnels et déterminés de résistance illustrent bien la capacité de non-humain·es d'espèces diverses (éléphants, tigres, vaches, singes, cochons, etc.) à agir contre leur oppression, et à faire preuve d'agentivité (Johnson, 2020 : 59-60).

Le modèle misérabiliste et capacitaire dominant les campagnes de sensibilisation à la souffrance *animale* ne véhicule pas seulement une vision anthropocentrique et spéciste de cette cause, il la dessert sur plusieurs aspects. Une telle rhétorique efface l'individualité des non-humain·es, diminuant par la même notre empathie. Le fait de cantonner les *animaux* à une position de victimes sans défense renforce l'idéologie de « celles et ceux qui veulent croire que les animaux sont des *chooses qui ne pensent pas* » (Taylor, 2019 : 87). Cela contribue également à décrédibiliser cette lutte en la convertissant en un mouvement sensibiliste, au lieu de souligner le travail approfondi de déconstruction des systèmes oppressifs et des normes sociales qui les soutiennent, à l'instar d'autres luttes sociales telles que la lutte féministe ou antiraciste. Enfin, le recours récurrent à ces procédés capacitaristes instrumentalisant la souffrance des non-humain·es, contribue à désolidariser la lutte antispéciste de la lutte antivalidiste qui peut y voir des procédés contre lesquels elle doit elle-même lutter.

2.3.4. Antispécisme et anticapacitisme, deux luttes régulièrement mises dos à dos

2.3.4.1. Instrumentalisation par les lobbies de la vivisection

La lutte contre l'expérimentation *animale* (ou vivisection) nait en Angleterre au XIX^e siècle où elle est notamment menée par des suffragettes liant maltraitance *animale* et cause féministe à l'oppression masculine. Elle aboutit à la création, en 1875, de la *National Anti-Vivisection Society* (Association nationale contre la vivisection) par Frances Power Cobbe (DeMello, 2021 : 218-219). Cependant, c'est surtout à partir des années 1960 que ce mouvement prend de l'ampleur, alimenté par une succession de révélations sur des pratiques de laboratoire qui choquent l'opinion publique. En 1984 par exemple, l'*Animal Liberation Front* (ALF)⁶¹ dévoile des vidéos montrant des chercheur·euses de l'Université de Pennsylvanie s'esclaffant pendant que des singes subissaient des opérations cérébrales sans anesthésie (Singer, 2015 : 182-183). Dans ce contexte, le mouvement appelant à la quête d'alternatives à l'expérimentation *animale* prend de l'ampleur.

Pour contrer les critiques des anti-vivisectionnistes, la plus grande association de médecins et étudiant·e·s en médecine des États-Unis, l'*American Medical Association* (AMA) entreprend une campagne visant à présenter une image plus acceptable de la recherche, affirmant que celle-ci se limiterait à une « recherche biomédicale de pointe » (Taylor 2019 : 243). Cette image est pourtant loin de correspondre à la réalité de la recherche qui, comme l'expose Singer dans *La Libération animale*, englobe en réalité un large éventail d'expérimentations à l'utilité et l'application à l'être humain plus que questionnables (Singer, 2015 : 99-203). En effet, les récits d'expérimentations glaçantes sont innombrables; comme celui de chercheur·euses cherchant à induire une dépression chez des bébé singes en les séparant de leur mère pour ensuite leur « permettre [...] de s'attacher à de

⁶¹ L'une des associations de l'époque luttant contre la vivisection.

fausses mères en peluche qui pourraient se transformer en monstres ». Dans son ouvrage, Singer cite les comptes-rendus des expérimentateur·ices (2015, 112-113) :

Le premier de ces monstres était une mère singe en tissu qui, à intervalles réguliers ou sur demande, éjectait de l'air comprimé sous haute pression. La peau de l'animal s'en trouvait presque arrachée. Que faisait alors le bébé singe ? Tout ce qu'il faisait était de s'agripper plus fort encore à la mère, parce qu'un bébé effrayé s'agrippe à tout prix à la mère. Nous ne réussîmes pas à induire de psychopathie.

Cependant, nous ne renonçâmes pas. Nous fabriquâmes un autre tissu maternel monstrueux qui tanguait si violemment qu'on entendait claquer les dents et la tête du bébé. [...] Enfin, nous fabriquâmes notre mère porc-épic. Sur commande, cette mère éjectait des piques acérées en laiton de toute la surface ventrale de son corps. Bien que les nourrissons fussent affligés par ces rebuffades piquantes, ils attendaient simplement que les piques rentrent pour retourner s'agripper à la mère.

Ce récit est loin de faire exception. Singer évoque notamment des études visant à administrer des chocs électriques à des chiens afin d'analyser leur comportement : « un chien soumis préalablement à un choc inévitable [...] peut endurer une quantité illimitée de chocs sans aucun comportement de fuite ou d'évitement » (Singer, 2015 : 131). Les expérimentations à des fins militaires ont également régulièrement servi de justification à des expériences à l'éthique et l'utilité contestables (Singer, 2015 : 158) :

Les chiens furent isolés dans des enceintes, muselés⁶², et exposés à une température de 35°C combinée à un niveau élevé d'humidité. Ils ne reçurent ni eau ni nourriture, et on les maintint dans ces conditions pendant vingt-quatre heures. On observa leur comportement : celui-ci comprenait « une activité agitée délibérée telle que des coups de pattes sur les parois des caisses, le fait de tourner en rond sans arrêt, l'agitation de

⁶² L'usage de la muselière a pour vocation d'empêcher les chien·nes de haleter et donc d'entraver leur thermorégulation. En effet, incapables de transpirer, ces dernier·ères évacuent la chaleur principalement au travers du halètement.

la tête pour tenter d'enlever la muselière, le frottement de la muselière sur le sol de la caisse, et des actes agressifs contre la protection des sondes ». Certains chiens moururent dans les enceintes. Lorsqu'on en retira les survivants, certains vomissaient le sang, et tous étaient faibles et épuisés. Les expérimentateurs firent mention d' « expériences ultérieures sur plus de cent beagles ».

Autant d'illustrations d'une réalité de l'expérimentation *animale* bien éloignée du récit livré par l'AMA dans ses communications, qui présentent la recherche comme strictement encadrée, éthique et nécessaire.

L'autre pan de la défense de l'AMA consiste à instrumentaliser les personnes atteintes de maladies incurables ou de handicaps en créant un antagonisme factice entre leurs intérêts et ceux des non-humain·es. Cette stratégie est décrite dans le « Plan d'action pour la recherche animale » de l'Association qui fuite en 1989 (Taylor, 2019 : 243) et dans lequel l'Association déclare vouloir « combattre l'émotion avec l'émotion » au travers d'une campagne publicitaire opposant les intérêts d'enfants en convalescence à ceux d'*animaux* indistincts (en opposition aux campagnes de sensibilisation des anti-vivisectionnistes dévoilant les images choquantes d'individus non humains en souffrance dans les laboratoires). L'une de ces publicités représente une enfant serrant des *animaux* en peluche, accompagnée de la légende suivante : « Récemment, une technique chirurgicale perfectionnée sur des animaux a été utilisée pour enlever une tumeur maligne du cerveau d'une petite fille. Nous avons perdu des animaux de laboratoire. Mais regardez ce que nous avons sauvé » (Orlans, 1993 : 48-49). L'AMA apporte également son soutien financier à la création en 1985 d'*Incurably Ill for Animal Research* (IIFAR), une association instrumentalisation le handicap au travers de méthodes misérabilistes dont l'AMA s'inspire (Taylor, 2019 : 243) :

Son rôle : repérer des individus eux aussi malades ou handicapés, prêts à témoigner des bienfaits des expérimentations sur les animaux. [...] le fameux plan préconisait de

lancer d'émouvants appels et de relayer des récits déchirants pour redorer le blason de la recherche animale et faire passer ses opposants pour de dangereux ennemis du progrès.

Cette stratégie d'instrumentalisation du handicap et de la maladie, visant à apitoyer le grand public et à diaboliser les associations opposées à la vivisection, constitue la genèse de techniques de communication encore employées aujourd'hui afin de récolter des fonds pour la recherche. Comme évoqué précédemment, c'est le cas du Téléthon qui a été vivement critiqué par les études critiques du handicap (Lion, 2020 : 196) pour avoir perpétué une image stéréotypée du handicap dans ses campagnes de dons, aboutissant à la stigmatisation et à la marginalisation des personnes concernées (Taylor, 2019 : 245) :

[...] le téléthon perpétuait des mythes et des stéréotypes qui véhiculaient une idée dangereuse du handicap, jouant sur la peur, l'infantilisation et la pitié. Loin d'aider les populations handicapées, ce type de représentation contribue à entretenir des mensonges stigmatisants menant à la marginalisation et à la discrimination. Ces campagnes font du handicap quelque chose qui doit inspirer la pitié et qu'il faut guérir, une barrière qui nous empêche de vivre pleinement notre vie.

En réponse à la stratégie de communication de l'AMA et de l'IIFAR, des personnes handicapées ne concevant pas leurs intérêts et ceux des non-humain·es comme antagonistes s'organisent, elles aussi, en deux associations : l'*Incurably Ill Because of Animal Research* (IIBAR) et la *Disabled and Incurably Ill for Alternatives to Animal Research* (DIIAAR) (Orlans, 1993 : 49). Dona Spring – qui co-fonde la DIIAAR aux côtés de Dennis Walton et Polly Strand – fait ainsi entendre un contre-discours luttant à la fois contre l'instrumentalisation du handicap et contre l'expérimentation *animale*. Les deux associations militent en faveur d'une réorientation des fonds dédiés à la vivisection vers davantage de soins apportés aux personnes handicapées et une recherche plus efficace sans *animaux*. En effet,

tant l'IIBAR que le DIAAR argumentent que la recherche menée sur d'autres espèces mène souvent à des échecs thérapeutiques en raison de la non applicabilité des découvertes scientifiques aux humain·es, contribuant à ralentir la quête de traitements efficaces (Orlans, 1993 : 49-50; Taylor, 2019 : 245).

En dépit d'un gain de popularité rapide de ces associations, et en particulier du DIAAR, il faut admettre que la bataille médiatique est remportée par le camp des pro-vivisectionnistes qui ont pour eux des siècles d'anthropocentrisme et de spécisme, une partie non négligeable du corps scientifique peu disposé à questionner ses pratiques, et des ressorts financiers considérables. Cette situation a laissé des stigmates non seulement en matière de perpétuation de clichés délétères sur le handicap, mais également de réticences des mouvements antivalidistes envers la lutte antispéciste. Plus largement, on peut suspecter que cette situation ait contribué à la frilosité avec laquelle la population tend à adhérer aux perspectives antispécistes sur les thématiques relatives à l'expérimentation *animale*.

2.3.4.2. Des tensions culminant dans une compétition financière

Comme développé plus haut, la tradition humaniste a construit l'humanité à mesure qu'elle la dépouillait de son animalité. C'est sur la base d'un anthropocentrisme ainsi naturalisé, associé à la diffusion de l'approche cartésienne⁶³ des non-humain·es, que s'est déployée la vivisection ainsi que ses dérives les plus choquantes (Singer, 2015 : 360). Ce dualisme, renforcé par l'incompatibilité artificiellement construite par les lobbies de la vivisection entre

⁶³ Descartes est à l'origine d'une thèse dite de l'animal-machine selon laquelle les non-humain·es seraient dénué·es de toute forme de conscience ou de pensée, agissant tels des automates au rythme d'une machinerie intérieure préformatée. Cette théorie ôte, par la même, toute forme de souffrances aux non-humain·es, prétendant que « les animaux étaient des horloges » et « que les cris qu'ils émettaient lorsqu'on les frappait n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été touché » (Fontaine dans Singer, 2015 : 360). Elle a bien évidemment été largement invalidée depuis.

anticapacitisme et antispécisme, a instauré une forme de rivalité, voire de concurrence, entre ces deux mouvements. Elle s'est notamment concrétisée par une campagne menée par l'association Enable dans les années 2000 au Royaume-Uni, s'insurgeant contre le fait que le Royaume-Uni ait alloué un budget plus important aux enjeux liés aux non-humain·es qu'à ceux relatifs au handicap (Jenkins, 2020 : 101-102). Ce ciblage spécifique de la cause *animale* n'a rien d'anodin. Il illustre la nécessité pour une population opprimée de se démarquer par rapport à une population encore plus infériorisée, et incarne la quintessence de la stratégie initiée par l'AMA.

Une telle compétition ne va pas de soi. En effet, à la racine de la lutte animaliste se trouve un lien particulièrement étroit avec d'autres luttes sociales, comme aux États-Unis et en Grande-Bretagne où la création des associations de protection de l'enfance doit beaucoup à la mobilisation des mouvements de protection des *animaux*. Au Royaume-Uni, c'est même à la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) qu'on doit la création de la National Society for the Prevention of Cruelty to Children (NSPCC) (Singer, 2015 : 390). Cette convergence des luttes est une constante de la lutte animaliste comme l'illustrent notamment les prises de position pionnières de Marie Huot (1846-1930) ou de Louise Michel (1830-1905) (Michel, 2021 : 121-122; Segal, 2020 : 29-33).

2.3.5. Des barrières concrètes limitant l'adhésion des personnes en situation de handicap à un régime végétal

Comme évoqué précédemment, les personnes en situation de handicap sont soumises à un risque accru de pauvreté et d'exclusion. Selon des estimations du Maple Leaf Centre for Action on Food Security (2020), sur les 6 millions de personnes souffrant d'insécurité alimentaire au Canada, 50% sont handicapées, et 41% des personnes sous le seuil de pauvreté ont un handicap. À ce titre, elles sont davantage susceptibles de vivre dans des déserts alimentaires où l'offre

alimentaire est restreinte; ce à quoi s'ajoutent des difficultés telles qu'un réseau de transports en commun lacunaire et une accessibilité incertaine des commerces, voire du logement (Bitler et al., 2010; Schwartz, 2019 : 107). Les personnes handicapées, en ce qu'elles sont surreprésentées parmi les individus précarisés, encourent un risque accru de souffrir d'un accès limité à une alimentation variée et de qualité, et risquent de rencontrer des difficultés supplémentaires afin d'accéder à certaines options végétariennes.

Au-delà de cette juxtaposition de barrières physiques en lien avec l'accès à la nourriture, certains handicaps peuvent compliquer voire rendre impossible la préparation des repas, encourageant la consommation d'une nourriture transformée, prête à être consommée, mais souvent moins qualitative et nutritive (Schwartz, 2019 : 112). Pour toutes ces raisons, les personnes handicapées tendent à avoir davantage recours au *fast-food* et aux plats préparés (Taylor, 2019 : 214-215), ce qui peut rendre plus laborieuse une transition vers un régime végétal. Enfin, certaines maladies chroniques et/ou handicaps sont très restrictifs en matière d'alimentation. Le syndrome d'activation mastocytaire ou la maladie de Crohn, par exemple, peuvent limiter drastiquement les aliments consommables, compliquant parfois l'adoption d'un régime alimentaire imposant des restrictions additionnelles.

En outre, les milieux militants antispécistes – à l'instar de nombreux autres espaces de militantisme – sont fréquemment inadaptés aux personnes en situation de handicap, ce qui constitue un frein indéniable à leur participation et à leur engagement. Les lieux de réunion, les événements et les actions militantes sont régulièrement inaccessibles aux personnes à mobilité réduite ou portantes de handicaps sensoriels. L'absence de matériel adapté, de traductions en langue des signes ou de supports en braille, ainsi que le défaut de dispositifs d'assistance, contribuent à l'exclusion des personnes handicapées. Cette inaccessibilité freine leur participation active et leur intégration au sein des mouvements militants.

L'antispécisme pourrait toutefois s'inspirer d'autres mouvements contestataires tels que les luttes féministe ou LGBT (lesbiennes, gays, bisexuel·les et transgenres) qui, en Amérique du Nord, ont intégré assez naturellement la défense des droits des personnes handicapées. Une spécificité qui trouve sa principale justification dans l'histoire puisqu'elle découle de la filiation commune de ces mouvements, dans le sillage de celui des droits civiques. Enfin, la politisation de certains individus handicapés peut également être compliquée par d'autres obstacles concrets tels que le manque d'accessibilité des bureaux de vote, mis en évidence notamment aux États-Unis (Baudot et al., 2014 : 392-394).

Autant de considérations certes pragmatiques et non exclusives au mouvement antispéciste, mais qui contribuent à compliquer l'adhésion des populations handicapées à l'antispécisme. Elles viennent donc s'ajouter aux spécificités historiques et idéologiques déjà évoquées, qui expliquent la lente convergence de ces deux luttes. Un tel rapprochement apparaît pourtant crucial puisque – le spécisme étant une forme de capacitisme⁶⁴ – l'abolition de ce dernier ne pourra se faire sans une déconstruction du système oppressif spéciste. Le travail de la communauté chercheuse, visant à sensibiliser ces deux mouvements à l'importance d'une convergence de leurs luttes, permet toutefois d'amorcer un rapprochement. C'est particulièrement le cas de chercheur·euses tel·les Sunaura Taylor ou Daniel Salomon que l'expérience personnelle du handicap amène à expérimenter directement ces oppressions croisées, et à souligner la nécessité d'une approche intersectionnelle.

L'analyse des relations entre antispécisme et anticapacitisme met donc en évidence la complexité des dynamiques qui se jouent entre des mouvements partageant pourtant une proximité théorique marquée. Si des convergences d'intérêts sont manifestes, elles se heurtent à des obstacles d'ordre historique, conceptuel et stratégique qui freinent leur articulation effective. Ainsi, ce cas précis

⁶⁴ En ce que la tradition humaniste le légitime régulièrement par des critères capacitistes.

illustre les difficultés que peut rencontrer l'antispécisme lorsqu'il cherche à s'inscrire dans une démarche plus large de contestation des systèmes de domination, et souligne la nécessité d'interroger ces tensions pour penser des formes de solidarité plus cohérentes entre luttes sociales.

Chapitre 3

3. Vers une solidarité politique interespèces : l'ancrage matérialiste comme levier d'articulation des luttes sociales

Les précédents chapitres visaient à souligner la proximité théorique entre l'antispécisme et les autres luttes sociales, puis à illustrer les obstacles susceptibles d'entraver la construction d'alliances durables en prenant pour exemple les tensions observées entre antispécisme et anticapacitisme. L'identification de ces obstacles invite à interroger plus largement les conditions qui permettraient de dépasser ces clivages, afin d'ouvrir la voie à une convergence des luttes efficace. Pour ce faire, le recours au matérialisme nous semble intéressant, dans le sillage du féminisme matérialiste et de la théorie critique de la race.

En réinscrivant les oppressions dans des contextes sociaux, économiques et historiques concrets, il offre un cadre d'analyse permettant de mieux saisir les liens structurels entre domination des non-humain·es et exploitation des populations humaines marginalisées. Prenant racines dans les conditions matérielles d'existence, cette approche permet de s'extraire de l'idéologie pour interroger plus objectivement les rapports sociaux et leurs soubassements idéologiques. Les liens entre le spécisme et les rapports de domination inter-humain·es apparaissent alors non plus comme des analogies fortuites mais comme les manifestations imbriquées d'un même système d'exploitation.

Dès lors, ce chapitre se propose d'examiner ce en quoi le matérialisme constitue un levier conceptuel et stratégique afin de penser l'articulation des luttes, et de favoriser l'émergence d'alliances solides entre l'antispécisme et les autres mouvements sociaux. Nous verrons d'abord comment cette lecture renouvelle l'analyse spéciste elle-même, puis en quoi elle offre un terrain favorable à l'articulation des luttes contre l'ensemble des systèmes de domination.

3.1. Les apports du matérialisme à la lutte antispéciste

3.1.1. De la philosophie morale à une approche matérialiste du spécisme

La définition que nous avons proposée du spécisme au début de ce mémoire correspond à celle avancée par la philosophie morale. C'est certainement la plus répandue puisque l'argumentaire antispéciste puise largement dans les travaux issus de la philosophie morale, avec des analyses visant généralement à démontrer que l'appartenance d'espèce n'est pas un critère pertinent lorsqu'il s'agit de déterminer le traitement des êtres sentients. Si l'éthique livre un sous-basement théorique qui nous semble particulièrement robuste, son approche mérite toutefois d'être complétée par un examen sociologique. Dans ce contexte, l'approche matérialiste telle qu'elle a pu être mobilisée par le féminisme ou l'antiracisme est particulièrement éclairante, en ce qu'elle pense le système spéciste selon un prisme favorisant son rapprochement des autres mouvements sociaux. Nous explorerons donc dans ce chapitre l'hypothèse selon laquelle l'adoption d'un prisme matérialiste pour penser le spécisme permettrait non seulement d'en dévoiler les rouages structurels, mais aussi de tisser les conditions d'une véritable solidarité interespèces.

Le matérialisme historique⁶⁵ trouve son origine dans le marxisme : ce courant théorique élaboré au XIX^e siècle par Karl Marx et Friedrich Engels analyse les rapports sociaux à partir des conditions matérielles d'existence et met au cœur de sa lecture du monde l'exploitation de certaines classes sociales par d'autres aux intérêts antagonistes⁶⁶ (Marx et al., 1938 : 11-13). De cette pensée dense, nous retiendrons essentiellement les éléments réinvestis par les courants féministes matérialistes, en particulier la structuration sociétale en classes antagonistes qui

⁶⁵ Dans ce mémoire, nous aurons recours au matérialisme historique hérité du marxisme, et non au matérialisme entendu comme un courant philosophique qui désigne une conception du monde fondée sur la matière, sans portée sociale ou politique.

⁶⁶ Le matérialisme historique de Marx et Engel oppose par exemple la classe dominante « bourgeoise » aux « prolétaires » qui subissent la domination et l'exploitation des bourgeois-es.

résultent des rapports de domination mais ne les précèdent pas (Delphy, 2005 : 35).

Le féminisme matérialiste se développe dans les années 1960-70 grâce, notamment, à la pensée de la sociologue française Christine Delphy. Cette approche vise à montrer « que la hiérarchie de genre relève d'abord, comme toutes les hiérarchies, d'une domination économique et plus largement matérielle ». C'est donc en puisant dans la tradition marxiste que le féminisme matérialiste « montre comment les catégories de femmes et d'hommes sont socialement construites » (Clerval et al, 2015 : 217-220). Ainsi, les travaux de féministes matérialistes telles que Christine Delphy (*L'ennemie principal*), Colette Guillaumin (*Sexe, race et pratique du pouvoir*) ou Silvia Federici (*Caliban et la sorcière*) ont-ils contribué à désessentialiser les rapports de genre et à permettre l'émergence d'une critique des structures patriarcales en tant que rapports sociaux de domination historiquement construits. En analysant le travail domestique, l'appropriation des corps et les mécanismes d'oppression au travers d'un prisme économique et structurel, le féminisme matérialiste démontre donc que la domination masculine repose sur des bases matérielles et institutionnelles, plutôt que sur des différences *naturelles* entre les sexes.

Un phénomène similaire s'est opéré dans le champ des luttes antiracistes, au travers de l'émergence de la théorie critique de la race aux États-Unis dans les années 1970, sous l'impulsion de penseur·euses tel·les que Derrick Bell, Kimberlé Crenshaw ou Richard Delgado. Elle vise à établir la nature systémique et banalisée du racisme, en s'intéressant aux structures sociales qui le perpétuent dans l'intérêt des dominant·es⁶⁷. La théorie critique de la race considère donc que les catégories raciales sont le fruit de constructions sociales et non de réalités biologiques. Dès lors, elle explore la façon dont cette catégorisation est mobilisée pour justifier et maintenir des hiérarchies de pouvoir, perpétuant des rapports de domination à la

⁶⁷ À savoir les personnes blanches.

faveur des besoins économiques et politiques (Delgado, 2023 : 8-11). Dans cette entreprise, on peut notamment citer les travaux d'Angela Davis (*Femmes, race et classe*), de W.E.B. Du Bois (*Black Reconstruction in America*) ou, à nouveau, de Colette Guillaumin (*L'idéologie raciste*).

La perspective matérialiste propose une grille de lecture des rapports de pouvoir qui imprègne, nous l'avons vu, plusieurs mouvements sociaux, et dont l'application dans le contexte antispéciste semble particulièrement éclairante. En prenant pour point de départ l'analyse des conditions matérielles d'existence, puis en s'interrogeant sur les hiérarchies sociales qui génèrent et perpétuent les classes sociales, cette démarche s'oppose aux justifications essentialistes qui postulent des inégalités par nature entre les différents groupes sociaux. C'est notamment le cas de certains mouvements antiféministes qui presupposent des attributs féminins justifiant des inégalités de genre (Parini, 2007 : 45-46)⁶⁸. Résultent donc de cette approche plusieurs constats que nous tâcherons d'appliquer à la lutte antispéciste. D'abord, l'idée que la société se structure en classes sociales aux intérêts antagonistes, impliquant l'exploitation d'un groupe par un autre. Dans cette perspective, nous proposerons de déconstruire les classes sociales régissant l'ordre social tel qu'il est communément présenté : une hiérarchie fondée sur une opposition supposément naturelle entre des humain·es dominant·es et des *animaux* relégués au rang de dominés. En réalité, le matérialisme nous éclaire sur le fait que cette frontière ne suit pas strictement le critère biologique de l'espèce, mais évolue à la faveur des contextes socio-économiques et des rapports de pouvoir. C'est pourquoi nous aborderons la notion d'espèce sociale, postulant que la société se structure en réalité selon des critères sociaux, opposant la classe dominante des humanisé·es (perçu·es comme pleinement humain·es) aux

⁶⁸ On peut, par exemple, citer l'affirmation selon laquelle les femmes disposeraient naturellement d'un « instinct maternel » qui justifierait qu'elles s'occupent des enfants plutôt que les hommes. De telles affirmations masquent « les processus de construction sociale de l'être féminin et masculin et les rapports de pouvoir qui les sous-tendent » (Parini, 2007 : 45).

animalisé·es (qu’iels soient humain·es ou non-humain·es). Enfin, nous retiendrons de l’apport matérialiste la fonction apostériorique de l’idéologie qui légitime et verrouille les rapports de pouvoir sans en être à l’origine (Playoust-Braure et al., 2022).

Le présent projet d’analyse matérialiste du spécisme suit donc la prescription de Christine Delphy (2013 : 46) : « une analyse matérialiste de la société, une analyse en termes de rapports sociaux et donc politiques est fondamentale pour la compréhension de toutes les oppressions, et elle est donc fondamentale à tout projet d’émancipation ».

L’analyse des conditions matérielles d’existence des animaux non humains est extrêmement polymorphe. Toutefois, l’un des points fondamentaux qui revient systématiquement lorsque l’on s’intéresse à leur place dans les structures sociales est le fait qu’iels soient régulièrement soumis·es au régime de biens ou de propriété⁶⁹ (Playoust-Braure et al., 2020 : 48-49) :

Ce régime de biens est un élément clé de l’organisation spéciste de nos sociétés : il est la traduction juridique du fait que les animaux sont considérés comme des moyens et non comme des fins. Aujourd’hui, les humains, du fait même qu’ils sont humains, ne sont plus censés être appropriables. Leur propriété d’eux-mêmes, leur souveraineté en un mot, est réputée inaliénable. Les animaux domestiques et d’élevage, quant à eux, appartiennent à des humains propriétaires, qui peuvent les échanger, les vendre, les utiliser. Quant aux autres animaux de la planète, sauf dérogation contraire et indirecte (protection des espèces ou des milieux), ils sont des « choses de personne » (*res nullis*), à la merci de tout humain souhaitant se les approprier ou les tuer : par la pêche, la chasse, le piégeage, l’emprisonnement...

⁶⁹ Bien que leur statut varie d’un pays à l’autre, les *animaux* sont encore majoritairement soumis au régime juridique de la propriété; c’est-à-dire qu’ils sont traités comme des objets de droit appartenant à une personne humaine, ce qui permet leur appropriation, leur transmission, leur vente, voire leur destruction, selon les mêmes principes que ceux applicables aux biens matériels.

Tel qu'amorcé dans le passage ci-dessus extrait de *Solidarité Animale*, un tel constat porte d'innombrables conséquences sociales et économiques. D'abord, les non-humain·es n'existent pas pour eux-mêmes. Là aussi, le cadre légal est particulièrement éloquent (Burgat, 1997 : 53) :

Les sévices dont les animaux sauvages sont victimes, parce qu'ils sont classés dans la catégorie des choses sans maître, n'existent pas aux yeux de la loi. Il faut que l'animal soit approprié, c'est-à-dire en relation avec l'humain, pour être défendu en cas de traitement cruel.

Dès lors, les non-humain·es sont tributaires des aspirations des *Homo sapiens* à leur égard : s'ils appartiennent à un·e être humain·e, leurs conditions d'existence sont intégralement soumises au bon vouloir de leur propriétaire (avec uniquement quelques garde-fous tributaires de la législation locale). Quant aux *animaux sauvages*, rares sont ceux qui bénéficient d'une protection juridique qui n'est, le cas échéant, aucunement liée à la reconnaissance de leur valeur intrinsèque. En effet, les *animaux protégés* le sont au titre de leur appartenance d'espèce, c'est-à-dire en raison de ce qu'ils représentent pour la communauté humaine (un échantillon de biodiversité dont la disparition mettrait en péril l'équilibre écologique local par exemple) et non pour eux-mêmes⁷⁰ (Bonnardel et al., 2018 : 179). Aussi, en appliquant la grille d'analyse matérialiste, on réalise que les non-humain·es – y compris dans les conditions qui leur sont les plus favorables à savoir celles des *animaux domestiques* – n'ont qu'une infime capacité d'action

⁷⁰ C'est d'ailleurs pour cette raison que, contrairement à une préconception souvent erronée, antispécisme et écologisme (lorsqu'il se fonde sur des prémisses naturalistes) ne vont pas de pair. Yves Bonnardel (2018 : 179) parle même d'une opposition entre ces deux mouvements : « À la base de la pensée écologiste telle qu'elle est formulée, il y a le respect pour un ordre naturel. Il y a l'idée que ce qui importe en fin de compte, c'est le bon fonctionnement de cet ordre. [...] L'écologisme ne se préoccupe aucunement du sort du lapin individuel, mais uniquement de la persistance de son espèce. » Et de conclure : « L'unité de base de l'écologisme est l'espèce ». À l'inverse, l'unité de base de l'antispécisme est l'être sentient. De même, l'appellation « le vivant » est régulièrement attaquée par l'antispécisme, en ce qu'elle met dangereusement sur un même plan les intérêts d'êtres capables de souffrir et ceux d'entités qui ne peuvent pâtir (tels que des arbres ou des cours d'eau par exemple) (Duran-le Peuch, 2023).

sur leurs conditions d'existence. En tant que propriétés, mais également en tant que non-humain·es dans un monde pensé et organisé par et pour les humain·es, les *animaux* domestiques souffrent d'une dépendance totale envers leurs propriétaires (Bonnardel, 2018 : 169-173; Donaldson et al., 2016 : 101). C'est ce qu'explique Spiegel (1988 : 37) à l'occasion d'un rapprochement entre la condition des chiens et celle des esclaves :

Le chien est considéré par son propriétaire comme un « bon chien » s'il marche au pied, ne manifeste aucun intérêt particulier en croisant d'autres chiens, ne court que lorsqu'il y est autorisé, n'aboie que lorsque c'est exigé et ne présente de besoins émotionnels que lorsque son maître le souhaite. [...] Toute action indépendante est ainsi découragée, et le chien apprend que pour obtenir l'approbation – et ainsi éviter de futures violences, voire assurer sa propre survie – il doit réprimer ses propres désirs et se conformer à ceux de l'humain tout-puissant qui le possède légalement.

Concernant les *animaux* libres, ce sont les êtres sentiens les plus directement concernés par les conséquences environnementales de l'activité humaine, à tel point que leur survie est régulièrement soumise au bon vouloir des pouvoirs publics.

Toutefois, l'appropriation et la soumission des non-humain·es atteignent leur apogée lorsqu'ils sont directement exploité·es pour leur corps. L'exemple le plus probant est celui des 85 milliards d'*animaux* terrestres mis à mort pour la consommation de leur chair annuellement – dont on estime que 94% sont élevés dans des conditions industrielles (Gancille, 2024 : 13) – et auxquels s'ajoutent plus de 1 900 milliards d'*animaux* aquatiques dont 300 milliards sont issus de l'élevage et 1 600 milliards de la pêche (L214, 2024). L'ampleur sans précédent de cette exploitation s'explique par l'émergence du complexe animalo-industriel, un système dans lequel les forces économiques, politiques et scientifiques se conjuguent pour maximiser la production et la consommation de produits

d'origine *animale*. Ce concept, forgé par Barbara Noske, évoque le fait que l'industrialisation de l'exploitation *animale* soit indissociable des logiques du capitalisme qui transforme les non-humain·es en simples marchandises, soumettant leur corps aux impératifs de rentabilité et d'accumulation du capital (Twine, 2012 : 15).

L'un des points fondamentaux de la pensée de l'autrice tient au fait que ces industries ne visent pas à apporter une réponse aux besoins alimentaires des consommateur·ices, mais voient leurs décisions dictées par des intérêts strictement financiers (Noske, 1989 : 22). Le terme animalo-industriel, « directement calqué sur celui de complexe militaro-industriel [...] véhicule l'idée qu'on a affaire non pas à une série d'actes individuels de cruauté animale, mais à une organisation sociale, économique, politique, dont on peut retracer l'histoire, et dont résultent des intérêts qui sont consciemment défendus par des individus et entreprises qui bénéficient de l'exploitation animale » (Playoust-Braure dans Wirth, 2023). Ce concept met donc en lumière l'existence de structures de pouvoir imbriquées – économiques, politiques, juridiques et culturelles – qui autorisent et perpétuent l'exploitation systématique des animaux non humains. Il souligne en particulier le rôle actif des institutions publiques et privées dans le maintien de ce système, notamment au travers de dispositifs tels que les subventions ou les réglementations favorables à l'élevage intensif. En effet, en France en 2020 les subventions contribuaient à hauteur de 47 % de l'excédent brut d'exploitation des élevages (Commission des finances, 2023); un chiffre considérable qui illustre la puissance des structures de pouvoir assurant la pérennité de l'exploitation du groupe social que représentent les animaux non humains.

L'essor de la zootechnie⁷¹, et notamment celui de la sélection génétique qui concerne en particulier les *animaux d'élevage*, constitue une autre illustration de l'appropriation totale par les êtres humains des autres êtres sentients. En effet, la mainmise sur les classes sociales *animales* est absolue, à tel point qu'elle précède

⁷¹ C'est-à-dire les sciences et techniques relatives à l'exploitation *animale*.

leur venue au monde. La sélection ou la modification génétiques des animaux non humains peut prendre des formes diverses, s'effectuant sur des critères esthétiques pour les *animaux domestiques*⁷² ou selon une volonté d'optimisation du ratio de conversion alimentaire⁷³ pour les *animaux d'élevage*. Cette sélection artificielle accentue certaines caractéristiques physiologiques au détriment des capacités vitales des individus qui en deviennent souvent non viables⁷⁴. Le cas des poulets dits « de chair » est emblématique : sélectionnés pour grandir à une vitesse extrême, ils atteignent 1,9 kg en à peine 35 jours (âge auquel ils sont mis à mort), alors qu'il faut environ 4 mois à un poulet « normal » pour qu'il atteigne 1,5 kg (Commission européenne, 2016 : 6). Cette croissance accélérée entraîne notamment des malformations osseuses majeures, fréquentes⁷⁵ et extrêmement douloureuses, ainsi que des défaillances cardiaques qui constituent d'ailleurs la première cause de mortalité dans les élevages (Commission européenne, 2016 : 8). On peut donc conclure que ces techniques de production (Playoust-Braure et al., 2020 : 56) :

[...] produisent des corps hypertrophiés, hyperproductifs, mutilés, souvent douloureux. Des corps viandisés, faits (pour la production) de viande [...]. Cette optimisation mène à son paroxysme la logique qui sous-tend l'élevage : les animaux deviennent concrètement de la « viande sur pattes ». Massifiés, désindividualisés, on parle alors de ces animaux comme de substances : « du » poulet plutôt qu'un poulet, « du » poisson plutôt qu'un poisson.

⁷² Dans le cas des *animaux domestiques*, la sélection génétique se fait généralement aux dépens des individus et selon des critères purement esthétiques. À titre d'exemple, le rétrécissement du museau des bouledogues ou la modification de la ligne du dos des bergers allemands induisent respectivement l'incapacité à respirer correctement (nécessitant parfois une prise en charge chirurgicale) et celle de se mouvoir sans souffrance.

⁷³ Ce ratio fait référence au nombre de kilogrammes d'alimentation nécessaires pour produire un kilogramme de viande ou de produit d'origine *animale* (lait, œufs, etc.).

⁷⁴ Du moins dans leur milieu naturel et/ou au-delà de la très courte vie à laquelle les élevages les destinent.

⁷⁵ Jusqu'à 90% des poulets d'élevage intensif présentent une boiterie (Bizeray et al., 2020 : 46).

L'optimisation d'êtres sentiens au service de leur propriétaire illustre donc bien l'appropriation totale de leur existence par la classe dominante, à savoir les êtres humains, qui sont ainsi seuls à exister pour eux-mêmes. Ce phénomène s'observe également dans le domaine de l'expérimentation *animale* où des non-humain·es sont génétiquement modifiés·es afin de développer des pathologies spécifiques. C'est ainsi qu'en 1988, les États-Unis ont octroyé leur premier brevet concernant une souris dont le génome avait été manipulé afin de la prédisposer aux cancers et de l'utiliser pour tester des substances potentiellement cancérogènes (Singer, 2012 : 296).

Tout ce processus de désindividualisation se concrétise dans la manière dont on se réfère couramment à ces corps-outils, à savoir en fonction de leur vocation utilitaire : « cochon de lait », « vache laitière », « poulet de chair », etc. Ce phénomène s'inscrit pleinement dans le concept de « référent absent » développé par Carol J. Adams (2016 : 91-96) dans son analyse croisée des violences patriarcales et spécistes. En occultant la subjectivité des animaux non humains derrière des termes ne désignant plus que leur fonction ou les produits issus de leur corps (« viande », « gigot », etc.), on justifie leur exploitation tout en effaçant la violence qui leur est infligée (Marsolier, 2020 : 130-133). Cette logique de dépersonnalisation est essentielle au maintien de l'exploitation *animale*, mais elle ne lui est pas exclusive puisqu'on la retrouve à la racine des violences patriarcales et racistes (Adams, 2016 : 93-98).

L'approche matérialiste permet d'analyser les rapports de domination comme le produit de rapports socio-économiques concrets, en mettant en lumière les logiques d'exploitation et les intérêts matériels qui opposent les différentes classes sociales. Aussi, il apparaît clairement que l'exploitation *animale* repose avant tout sur un système économique et politique qui en tire des bénéfices colossaux. Aujourd'hui, cette exploitation atteint une intensité sans précédent,

notamment au travers de l'élevage industriel où les *animaux* sont soumis à des conditions de vie et de mort entièrement rationalisées selon des impératifs de rentabilité. C'est d'ailleurs la visite de l'une des premières chaînes d'abattage américaines qui inspira à Henry Ford la création de ses chaînes d'assemblage automobile (Patterson, 2008 : 113-115) :

Une publication de Swift & Company décrit à l'époque le principe de la division du travail adopté par Ford : « Les animaux abattus, suspendus tête en bas à une chaîne mouvante, ou convoyeur, passent d'ouvrier en ouvrier, et chacun exécute une tâche particulière du processus. »

Dans son livre *Un éternel Treblinka* (2008), Charles Patterson s'intéresse aux liens entre l'exploitation industrielle des *animaux* et les logiques de déshumanisation qui ont conduit au génocide juif. En effet, de l'aveu de Adolf Hitler lui-même – qui était un fervent admirateur de Henry Ford (lui aussi résolument antisémite) – les abattoirs ont servi de modèle aux camps d'extermination nazis. Ainsi, les architectes du Troisième Reich se sont directement inspirés de l'optimisation des cadences, de la division extrême du travail et de la réduction des êtres vivants à de simples matières premières à traiter (Patterson, 2008 : 114-119)⁷⁶. Aussi, de même que Delgado et al. (2023 : 10) relevaient la nature utilitaire de la race, conçue comme un outil de justification et de stabilisation des rapports de domination en fonction des intérêts économiques des groupes dominant·es, on peut dire que l'espèce – ou plutôt son usage social – remplit une fonction analogue. Il sert à naturaliser l'exploitation des animalisé·es, en essentialisant leur infériorité supposée, tout en rationnalisant, voire optimisant, leur instrumentalisation dans les systèmes productifs modernes.

⁷⁶ Le philosophe et zoologiste John Howard Moore publiait d'ailleurs déjà, en 1897, un article intitulé *The Unconscious Holocaust* faisant référence au traitement réservé par l'être humain au « monde animal non humain » (1897 : 74).

L'analyse des procédés d'exploitation et des institutions spéciastes qui les sous-tendent permet également d'établir un continuum des violences envers les non-humain·es. En effet, Colette Guillaumin (1978 : 8-9) démontre que certaines formes de domination (en l'occurrence, celle des hommes sur les femmes) reposent sur une appropriation totale des corps, qui va bien au-delà de l'exploitation de la force de travail⁷⁷. Dans son analyse, les approprié·es se trouvent réduit·es au statut d'outils destinés à servir les intérêts des dominant·es. Cette appropriation d'une classe par une autre peut concerner les femmes (l'autrice parle alors de *sexage*), les esclaves (*esclavage*) ou les serfs (*servage*)⁷⁸. Dans son mémoire de sociologie (2018) puis dans *Solidarité Animale* (2020), Axelle Playoust-Braure propose d'étendre l'analogie afin d'adjoindre l'élevage à ces rapports d'appropriation en ce qu'il convertit bien des individus en « corps-machines-de-travail, corps-pour-autrui » (Playoust-Braure et al., 2020 : 52-54).

Pour ma part, il me semble que si l'élevage incarne de façon particulièrement saillante l'appropriation des animaux non humains par la classe sociale dominante, il n'en demeure pas moins une illustration parmi tant d'autres. Aussi ne suffit-il pas à rendre compte des phénomènes d'appropriation dont sont victimes les *animaux*. Un nouveau terme tel qu'« *animage* » permettrait de souligner la nature ubiquitaire de ce phénomène qui concerne en réalité – dans l'état actuel du droit – tous·tes les non-humain·es. Toute souveraineté leur est effectivement refusée dans la mesure où iels demeurent soumis·es au régime de la propriété qu'iels soient *animaux* domestiques, sujet·tes d'expérimentations ou même *libres* ainsi que nous l'avons explicité précédemment. « *Animage* », à l'instar de « *sexage* », « *servage* » ou « *esclavage* », fait valoir la réduction de tous les

⁷⁷ « [...] des acteurs sont réduits à l'état d'unité matérielle appropriée (et non de simples porteurs de force de travail) » (Guillaumin, 1978 : 8)

⁷⁸ Colette Guillaumin (1978 : 9) résume sa pensée en ces mots : « Ce qui nous concernera ici est *l'appropriation physique elle-même, le rapport où c'est l'unité matérielle productrice de force de travail qui est prise en mains, et non la seule force de travail*. Nommé « *esclavage* » et « *servage* » dans l'économie foncière, ce type de rapport pourrait être désigné sous le terme « *sexage* » pour ce qui concerne l'économie domestique moderne, lorsqu'il concerne les rapports de classe de sexe. »

individus non humains au statut social arbitraire et désindividualisant d'*animaux*; une condition autorisant *de facto* leur exploitation systématique, leur réification et leur cantonnement au rôle de biens ou de ressources au service des intérêts humains.

3.1.2. Postuler l'existence d'une espèce sociale dans le sillage des études féministes et antiracistes

Tel qu'amorcé précédemment, l'approche matérialiste nous apprend que les « appartenances de groupe » n'ont rien d'une « fatalité biologique » qui serait la conséquence de traits ou de différences intrinsèques, mais plutôt le résultat de processus discriminatoires appuyés par des idéologies naturalistes (Guillaumin, 2002 : 41). Ainsi, la race et le genre – longtemps perçus comme des catégories naturelles et immuables – ont fait l'objet d'analyses critiques visant à démontrer leur nature sociale, politique et historique.

Colette Guillaumin (1972 : 64-67) a notamment montré que la race n'existe pas en tant que réalité biologique, mais constitue une construction sociale destinée à justifier et perpétuer des rapports de domination. Ce sont les structures de pouvoir qui assignent des individus à une race et leur attribuent des caractéristiques présentées comme immuables, légitimant l'oppression raciale :

[...] ces groupes se trouvent être tous des groupes minoritaires, c'est-à-dire des groupes qui sont sociologiquement en situation de dépendance et d'infériorité [...]. Voit-on alors la notion de race s'effriter ? Pas de « vraie race » dans le racisme ? Ce n'est pas aussi simple, la race est bien présente dans le racisme, elle y est bien « vraie » et il n'y a même qu'elle, mais c'est une vérité imaginaire et non concrète, cette race imaginaire est une garantie supposée matérielle à une différence ressentie. Elle est la différence elle-même inscrite dans l'immuable.

Dans la même lignée, Stuart Hall (1989 : 95-112) souligne que les catégories raciales ne sont pas des faits naturels mais des « flottants signifiants » dont le sens est évolutif, à la faveur des contextes socio-économiques, spatio-temporels et politiques. C'est pourquoi on parle aujourd'hui plus volontiers de « personnes racisées », afin de souligner la nature apostériorique et non intrinsèque du phénomène de racialisation.

De manière similaire, les études féministes matérialistes ont déconstruit la naturalisation du genre, démontrant qu'il ne s'agit pas d'une extension biologique du sexe mais de « l'interprétation culturelle du sexe » (Butler, 2002 : 11) comme le résume Monique Wittig (2018 : 25) :

Ce que montre une analyse féministe matérialiste, c'est que ce que nous prenons pour la cause ou pour l'origine de l'oppression n'est en fait que la « *marque* » que l'opresseur impose sur les opprimés : le « mythe de la femme » en ce qui nous concerne, plus ses effets et ses manifestations matérielles dans les consciences et les corps appropriés des femmes. La marque ne préexiste pas à l'oppression [...].

Dans *La Pensée straight*, Monique Wittig propose une théorie matérialiste radicale dans laquelle elle conteste la naturalité de l'hétérosexualité, considérant que son institutionnalisation se trouve à la racine de la société patriarcale (2018 : 36) :

[...] le sujet désigné (lesbienne) N'EST PAS une femme, ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement. Car en effet ce qui fait une femme, c'est une relation sociale particulière à un homme, relation que nous avons autrefois appelée de servage, relation qui implique des obligations personnelles et physiques aussi bien que des obligations économiques [...], relation à laquelle les lesbiennes échappent en refusant de devenir ou de rester hétérosexuelles.

En affirmant que « les lesbiennes ne sont pas des femmes », Wittig achève donc de dénaturaliser le genre et de décorrélérer sexe et genre. Aussi Axelle

Playoust-Braure, dans une conférence donnée à l'Université de Lausanne en 2022, nous invite-t-elle à « faire à l'espèce ce que les études féministes et les études critiques de la race ont fait au sexe et à la race ». C'est-à-dire qu'il s'agit de postuler que « le spécisme est un ordre social au sein duquel s'opposent deux classes sociales aux intérêts antagonistes, à savoir l'humanité d'un côté et l'animalité de l'autre ». Toujours selon Axelle Playoust-Braure, il convient donc de repenser notre usage de noms « animaux » et « humains », leur préférant des termes tels qu'« animalité » ou « humanité » afin de refléter l'appartenance à une classe sociale. En effet, « la catégorie *Homo sapiens* ne recouvre pas [...] parfaitement la catégorie de l'humanité. [...] De la même façon, [elle] ne pense pas que la catégorie « animaux » [...] recouvre totalement la catégorie de l'animalité ». Et l'autrice de conclure : « le spécisme, ce n'est pas tant une affaire d'espèce au sens biologique qu'une question d'humanité et d'animalité comme des catégories sociologiques qui renvoient à des positions sociales hiérarchisées ».

En effet, certains *Homo sapiens* sont animalisés quand quelques *animaux*, quoique toujours animalisés, bénéficient d'un degré relatif d'humanisation. Aussi, on assiste à un phénomène de chosification ou de personnification des *animaux* à la faveur de circonstances que l'on pourrait qualifier d'arbitraires en ce sens qu'elles sont décorrélées de toute donnée objective, et façonnées par des rapports de pouvoir, des usages ou des représentations humaines. Les réactions lorsque des non-humain·es s'évadent d'un abattoir en est une illustration. En effet, c'est comme si soudainement leur résistance les promouvait – aux yeux de l'opinion publique – du statut de viande en devenir, d'animal-outil, à celui d'individus dignes de considération ayant une vie intérieure dans laquelle on est en capacité de se projeter. Cette évasion suscite l'émotion au point de régulièrement aboutir à des élans de solidarité permettant le sauvetage des fugitifs·ves⁷⁹, comme si cet acte les

⁷⁹ Ce fut notamment le cas en Croatie en 2010, dans le Rhône (France) en 2015, aux Pays-Bas en 2018 ou aux États-Unis en 2021.

rendait moins *animaux*; comme s'il les distanciait du « statut de chose » pour reprendre les mots d'Yves Bonnardel (2018 : 169-170) :

C'est parce qu'un être est approprié, qu'il a un statut de chose, fonctionnelle comme le sont les outils, qu'il va (socio-psycho-)logiquement être perçu comme non individualisé, comme interchangeable, et comme dénué de subjectivité (de conscience, d'intérêts, de volonté propres) puisqu'il est soumis à la volonté et aux intérêts du propriétaire. [...] ; la nature d'une chose est sa fonction.

Aussi certains *animaux* peuvent-ils échapper à la fonction que leur assigne l'idéologie dominante pour être symboliquement revalorisés dans l'ordre social, s'éloignant du statut de chose associé à l'animalisation au profit d'une forme d'humanisation perçue comme plus noble. C'est également le propre de la société spéciste que de répartir arbitrairement les vocations des non-humain·es (celles·eux qui ont vocation à être tué·es, à être chéri·es, etc.), animalisant ou humanisant selon des critères dénués de fondement objectif, mais profondément ancrés dans les constructions culturelles et idéologiques.

On trouve également des indices du caractère social de l'espèce en analysant les arguments mobilisés par les classes dominées lorsqu'elles cherchent à légitimer leur position auprès des dominant·es. Face à leur exclusion du domaine de la pleine humanité, ces groupes ont souvent tenté de prouver qu'ils méritaient d'y être intégrés, non pas en contestant les fondements mêmes de la hiérarchie qui place les humanisé·es au-dessus des animalisé·es, mais en démontrant qu'ils répondaient eux aussi aux critères établis par les dominant·es. Cette dynamique est particulièrement visible dans les slogans spécistes déployés dans diverses luttes sociales, tels que « tous humains », « on n'est pas du bétail » ou « nous ne sommes pas de la viande » (ce dernier étant récurrent dans les luttes féministes) (Playoust-Braure et al., 2022). Ces expressions ne font pas référence à la nature biologique des individus concernés, mais bien à leur position sociale en tant

qu'individus animalisés. Dès lors, la rhétorique humaniste mobilise déjà, sans en avoir conscience, l'appartenance des individus à une espèce sociale et non biologique (*ibid.*).

En postulant l'existence d'une espèce sociale, on propose donc une lecture de la société compartimentée en deux groupes sociaux antagonistes : les populations animalisées d'une part, et les populations humanisées qui jouissent du statut de dominant·es de l'autre. La société est donc vue comme une organisation sociale oppressive qui animalise et humanise toutes ses strates, indistinctement de l'espèce biologique. Toutefois, à l'instar des processus de racialisation, ces catégories sont poreuses et fluctuantes, particulièrement en ce qui concerne le degré d'animalisation des animaux non humains.

Certains d'entre eux sont – dans une certaine mesure – humanisés et bénéficient d'un statut social spécifique, tandis que d'autres sont pleinement animalisés, ce qui mène à leur infériorisation et leur appropriation totale. Ce paradigme est notamment illustré par la différence de traitement entre les *animaux domestiques* et ceux d'élevage : les premiers sont communément considérés comme des compagnons⁸⁰ quand les seconds sont perçus comme des ressources à exploiter dénuées de subjectivité. C'est donc bien la perception sociale du degré d'animalité qui établit une distance plus ou moins marquée entre ces individus et nous, conditionnant leur sort. La nature arbitraire et socialement construite de ce phénomène devient particulièrement manifeste lorsqu'on examine la perception de la souffrance, laquelle peut varier de manière radicale pour des individus issus de la même espèce, selon les contextes dans lesquels ils se trouvent. Ainsi, la torture d'un·e lapin·e domestique suscite une indignation

⁸⁰ Avec toutefois d'importantes failles juridiques déjà évoquées, et une dépendance absolue des individus envers leur *propriétaire* en ce qui concerne leurs conditions d'existence et d'épanouissement.

quasi unanime, tandis que l'élevage intensif de lapin·es dans des conditions déplorables⁸¹ et leur mise à mort restent largement acceptés, voire invisibilisés.

C'est donc l'utilité des non-humain·es qui détermine prioritairement la perception de leur souffrance par la société; attestant à la fois d'un degré d'appropriation absolu et, à nouveau, de l'absence de corrélation entre espèce biologique et sociale. Dans ce contexte, le terme d'animalisation semble effectivement plus adapté que des catégories rigides rangeant d'un côté les *Homo sapiens* et de l'autre non-humain·es.

3.1.3. La contestation de l'idéologie ne suffit pas

L'approche matérialiste, particulièrement dans le contexte des théories critiques, soutient que la contestation des idéologies dominantes, bien qu'essentielle, ne suffit pas à déconstruire les rapports de pouvoir qui les soutiennent. Selon cette perspective, les idéologies sont des constructions sociales qui justifient et légitiment des structures économiques et politiques souvent inégalitaires, mais ces structures existent indépendamment des idées qu'elles véhiculent. Autrement dit, bien que la dénonciation des idéologies spécistes, racistes ou sexistes soit essentielle, elle demeure insuffisante pour abolir les rapports de domination. Il est donc nécessaire de remettre en question les fondements matériels sur lesquels ces rapports reposent, tels que les inégalités économiques, les hiérarchies sociales et les mécanismes institutionnels qui perpétuent ces dominations.

La féministe matérialiste Monique Wittig affirme donc la nécessité d'une lutte des classes pour aboutir au changement et renverser l'idéologie dominante (2018 : 13) :

⁸¹ En France, plus de 99% des 35 millions de lapin·es naissant dans les élevages chaque année subissent des conditions d'élevage intensives : sol grillagé, moins d'une feuille de papier A4 disponible par individu puisque la réglementation n'établit aucune limite de densité, etc. Les conditions de vie sont telles que 22% des individus meurent avant d'atteindre l'âge d'abattage (Association L214, 2025).

L'idée qui m'importe ici, c'est qu'avant le conflit (la révolte, la lutte), il n'y a pas de catégories d'opposition mais seulement des catégories de différence. Et ce n'est qu'au moment où la lutte éclate que la violence des oppositions et le caractère politique des différences deviennent manifestes. Car aussi longtemps que les oppositions (les différences) ont l'air d'être données, d'être déjà là, « naturelles », précédant toute pensée - tant qu'il n'y a ni conflit ni lutte - il n'y a pas de dialectique, il n'y a pas de changement, pas de mouvement. La pensée dominante refuse de se retourner sur elle-même pour apprécier ce qui la remet en question.

L'approche matérialiste postule que le renversement des structures de pouvoir est une condition *sine qua non* du changement social. Cette perspective entraîne une conséquence stratégique majeure, qui se distingue nettement de la tradition philosophique centrée sur la seule contestation idéologique. En effet, dans l'analyse matérialiste, l'idéologie émerge *a posteriori* et continuera de ressurgir tant que les structures concrètes de domination persisteront. Dans ce contexte, la contestation de l'idéologie n'est pas seulement insuffisante mais vaine puisque l'idéologie, loin d'être un phénomène figé, se réinvente perpétuellement. Tant que les structures de pouvoir qui la soutiennent demeurent intactes, elle continue d'évoluer, de se modifier et de s'adapter aux nouvelles réalités sociales. L'idéologie se régénère donc en permanence, offrant des justifications nouvelles aux formes de domination en place. Colette Guillaumin (1972 : 44) souligne cette dynamique de réinvention des idéologies racistes en déclarant :

Le racisme est un *monde du fantasme*, et il obéit aux mêmes lois que celui-ci. Ce qui semble se passer dans le changement de l'idéologie du rapport à l'autre est identique aux variations de scénario qui se déplient sur la structure du fantasme. La variation idéologique serait d'ordre « scénariique » sur un fantasme d'altérité fondamental.

En définitive, toute tentative de transformation sociale ne s'attaquant qu'à l'idéologie court le risque de ne produire qu'un déplacement du discours

dominant. Ce constat souligne l'importance d'une stratégie politique ancrée dans la transformation des rapports matériels et se traduit – dans la lutte antispéciste – par la nécessaire contestation des infrastructures symboliques et concrètes de l'exploitation des non-humain·es. Les institutions spécistes constituant, à l'heure actuelle, une norme sociale dominante, elles sont omniprésentes (politiques publiques, industrie agroalimentaire, industrie pharmaceutique, cadre législatif, élevage et abattoirs, etc.) et leur fragilisation nécessiterait un travail colossal. Il s'agirait donc de s'attaquer aux bases économiques et politiques qui soutiennent l'oppression spéciste, par la lutte contre les intérêts industriels et institutionnels qui la pérennissent, la mise en place d'alternatives concrètes aux modèles législatifs actuels⁸², la transformation des modes de production et de consommation, ainsi que par des actions visant à fragiliser les dispositifs normatifs qui invisibilisent cette exploitation.

Ainsi que nous l'expliciterons par la suite, la contestation efficace des oppressions systémiques ne saurait se passer de lutte des classes (Wittig, 2018 : 13). Avec le recours à une perspective matérialiste, cette affirmation prend une dimension particulièrement puissante puisqu'elle détient le pouvoir d'unir toutes les populations animalisées contre les privilèges des humanisé·es. Le recours à une analyse matérialiste apporte donc une dimension fédératrice et émancipatrice à l'antispécisme.

⁸² Dans ce contexte, l'existence de travaux comme ceux de Sue Donaldson et Will Kymlicka (*Zoopolis*, 2016) – qui suggèrent de nouvelles façons de faire société, en intégrant pleinement les intérêts des non-humain·es dans l'organisation sociale – est fondamentale.

3.2. Le recours à une lecture matérialiste, un moteur de convergence entre les luttes sociales

3.2.1. L'analyse matérialiste, un levier pour dépasser les cloisons militantes ouvrant la voie à une convergence des luttes incluant l'antispécisme

Le recours à des mécanismes d'animalisation dans les rapports de domination révèle à quel point les constructions sociales reposent sur des hiérarchies naturalisées, mobilisant l'image de *l'animal* pour justifier l'oppression de groupes minorisés. Ce constat invite à dépasser une lecture sectorielle des luttes sociales pour envisager une approche systémique des dominations. L'analyse matérialiste, en dévoilant les structures de pouvoir à l'origine des discriminations, constitue un outil précieux afin de saisir les liens entre domination des humain·es et des non-humain·es. En mettant au jour la racine commune des oppressions (en particulier la naturalisation de l'infériorisation des animalisé·es), elle ouvre la possibilité d'une convergence des luttes au sein de laquelle l'antispécisme s'inscrit pleinement.

Dans les chapitres précédents, nous nous sommes efforcé·es de « dénaturaliser » le dualisme entre *l'animal* et l'être humain qui structure les sociétés occidentales. Nous avons ensuite examiné le concept d'espèce, en montrant que les catégories mobilisées pour justifier l'ordre social relèvent principalement de constructions sociales : ce n'est pas l'espèce biologique en tant que telle qui détermine le traitement réservé aux individus, mais le degré d'animalisation ou d'humanisation qui leur est socialement attribué selon leur rôle ou leur *fonction* dans la société⁸³. Dès lors, afin de déterminer l'appartenance de

⁸³ Nous faisons notamment référence aux différences de traitement qui peuvent exister entre deux animaux d'une même espèce selon la *fonction* qui leur est attribuée. Nous avons notamment évoqué l'exemple des lapins de compagnie ou d'élevage qui ne bénéficient pas du tout du même degré d'animalisation.

classe d'un individu, le critère de l'espèce sociale – autrement dit celui de l'espèce vécue qui divise les individus entre animalisés et humanisés – semble plus pertinent.

Ainsi les êtres humains n'échappent-ils pas au recours à l'animalisation en tant qu'outil d'infériorisation et de mise en altérité de certaines minorités (Awada, 2021 : 104-108). On trouve d'ailleurs de nombreux indices de l'existence d'une espèce sociale dans l'étude des phénomènes de domination et/ou de discrimination envers les classes sociales humaines minorisées. Dans ce contexte, la sociologue Kaoutar Harchi introduit la notion de « zoopolitique » pour désigner l'ordre social occidental. Dans un entretien, elle développe sa pensée en ces termes (Harchi, 2025) :

J'ai voulu montrer qu'une histoire, des effets, des causes, des relations, une dynamique existaient. Cela impliquait de tenter de penser ensemble 1492 [...] et la colonisation des Amériques par les colons d'Europe avec notre époque contemporaine marquée, notamment, par les politiques islamophobes de l'État français. Tout ne se confond pas, bien sûr, mais tout est lié. L'animalisation est ce lien. Le monde est structuré par une zoopolitique, c'est-à-dire un ordre social qui s'articule autour du rapport social d'espèce.

Cette zoopolitique permet aux membres de l'espèce homo sapiens de se dédouaner des crimes commis contre les êtres animalisés. Car, après tout, ce ne sont que des animaux dont la civilisation aurait raison de se protéger. L'animalisation [...] est à la fois ce qui rend tuable et ce qui justifie la tuerie.

Si les illustrations de l'animalisation des dominé·es sont malheureusement légion, l'antisémitisme en demeure l'un des exemples les plus saisissants avec des métaphores animalières qui remontent aux débuts de l'histoire chrétienne. Dans la seconde moitié du IV^e siècle, le patriarche de Constantinople, Jean Chrysostome, décrivait déjà la synagogue comme « un repaire pour bêtes sauvages ». Toutefois, on connaît davantage les comparaisons rendues tristement célèbres par la

propagande nazie et qui décrivait les Juif·ves comme des « parasites, vermines, bêtes de proie – en un mot, des sous-hommes » (Patterson, 2008 : 77-78). De même, l'esclavage a été le théâtre de rhétoriques similaires, où les personnes réduites en esclavage étaient systématiquement comparées à des *bêtes* de somme, à du bétail ou à des primates afin de légitimer leur exploitation et leur déshumanisation (Patterson, 2008 : 53-59). Aux États-Unis, la traite transatlantique s'accompagnait également d'un discours pseudoscientifique insistant sur la supposée proximité des populations africain·es avec les non-humain·es, et censée justifier leur statut de propriété et leur soumission aux colons blancs (Fredrickson, 1987 : 71-72). Dans *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery* (1988 : 31-34), Marjorie Spiegel fait également état des rapprochements constants entre non-humain·es et esclaves noir·es. L'autrice cite, entre autres, des métaphores comparant un « bon esclave » à un « mastiff⁸⁴ docile ».

Dans une logique comparable de déshumanisation, Sunaura Taylor (2017 : 134) analyse l'animalisation perpétuelle subie par les personnes en situation de handicap et explique : « Qualifier quelqu'un d'animal nous libère de toute obligation morale et de la honte que nous devrions ressentir quand un être est réifié ». Cette déshumanisation constitue donc un phénomène récurrent qui a été employé pour justifier la marginalisation et/ou la discrimination de certains groupes sociaux minoritaires auxquels on peut ajouter les homosexuel·les, certaines minorités ethniques, les personnes issues de l'immigration, etc. (Kymlicka, 2024 : 38-39). L'animalisation des personnes racisées demeure d'ailleurs, dans nos sociétés occidentales, l'un des procédés issus du racisme ordinaire le plus fréquent. En effet, les femmes noires sont souvent d'un même geste exotisées et déshumanisées : « Les femmes des Suds, notamment les Africaines, seraient plus sauvages, les cheveux bouclés ou crépus seraient

⁸⁴ Il s'agit d'une race de chien de grande taille.

synonymes d'une certaine fougue car, comme l'animal, ces femmes-là ne se laissent pas dompter » (Bahaffou dans Harchi, 2022 : 13). Ce phénomène, loin d'être anecdotique, demeure profondément ancré dans nos sociétés contemporaines : « Les femmes racisées font l'objet, par la performativité du langage et de l'imagerie, d'une animalisation à la fois ordinaire et structurelle particulièrement marquée » (Harchi, 2022 : 12).

L'analyse matérialiste permet ainsi de porter un regard plus objectif sur les phénomènes de hiérarchisation sociale. C'est d'ailleurs ce qui a rendu son appropriation par les féministes matérialistes des années 1970 si révolutionnaire, à une époque où les discours naturalisant les différences entre les genres étaient encore largement dominants. Dans le contexte antispéciste, elle permet d'aboutir à une analyse des phénomènes sociaux dépouillée⁸⁵ des prismes idéologiques issus de l'humanisme ou de l'héritage judéo-chrétien occidental qui tendent à naturaliser certaines hiérarchies et à invisibiliser les rapports de domination sur les non-humain·es. En recentrant l'attention sur les conditions concrètes d'existence et les intérêts socio-économiques en jeu, le matérialisme ouvre la voie à une lecture véritablement transversale des oppressions. En effet, comme nous l'avons examiné précédemment, une lecture matérialiste de la société aboutit, sur le modèle des luttes féministes et antiracistes, à un questionnement des rapports de pouvoir fondés sur l'exploitation des corps, qu'ils soient humains ou non humains. Dans cette perspective, l'antispécisme apparaît non pas comme une revendication morale isolée, mais comme une critique structurelle des logiques de domination et d'appropriation qui traversent l'ensemble du tissu social. Loin de relever d'un idéal abstrait ou d'une sensibilité individuelle, il s'inscrit dans une analyse des rapports matériels de production et de reproduction de la violence, rejoignant ainsi les autres luttes émancipatrices dans leur dénonciation des mécanismes d'exclusion, de hiérarchisation et de profit au détriment des plus vulnérables.

⁸⁵ Du moins autant que possible dans la mesure où il est difficile de se libérer intégralement de l'imprégnation sociale et culturelle dominante.

Outre cette analyse singulière des systèmes oppressifs, le matérialisme invite au dépassement des débats idéologiques au profit du renversement concret des structures de pouvoir (Playoust-Braure, 2022). Comme l'expose Monique Wittig (2018 : 13), la lutte des classes constitue un ingrédient indispensable de l'aboutissement à un changement pérenne. Dès lors, la conscientisation d'une espèce sociale laisse présager une alliance de toutes les populations animalisées, quel que soit le degré d'appropriation qu'elles subissent.

Ce changement de perspective impose de repenser les stratégies d'émancipation, et en particulier les stratégies de résistance fondées sur la « politique de la respectabilité » dans la mesure où elles reproduisent les hiérarchies existantes au lieu de les subvertir. En effet, la politique de la respectabilité, qui consiste pour les groupes dominés à s'émanciper en légitimant leur appartenance à la classe dominante, condamne à l'échec toute tentative d'abolition des oppressions (Austin dans Harris, 2009 : 29-30; Ko et al., 2020 : 70-75). Cette démarche ne permet donc que de « déplacer la ligne d'abjection » et encourage l'intensification du dénigrement et de l'isolement des individus qui demeurent sous cette ligne de démarcation. C'est ce phénomène que dénonce Angela Harris (2009 : 29-30) dans une critique de la rhétorique antiraciste dominante :

[L]a « politique de la respectabilité » [est] l'effort visant à obtenir des avancées politiques et sociales pour son groupe en déplaçant légèrement la ligne de l'abjection, juste assez pour permettre aux plus privilégiés de passer de l'autre côté. Le problème avec cette politique de la respectabilité, bien sûr, est qu'elle agrave la souffrance en intensifiant l'isolement et la dévalorisation de celles et ceux qui ne sont tout simplement pas assez « normaux » pour passer ; et qu'elle réduit les chances d'un véritable moment politique de transformation.

Ainsi l'invocation par les minorités de leur humanité, afin de se distinguer des non-humain·es⁸⁶ et de revendiquer une amélioration de leurs conditions d'existence, est-elle vouée à l'échec : elle encourage une réflexion dualiste prête à être réactivée pour animaliser et inférioriser d'autres populations fragilisées (Giroux, 2021 : 92-93). L'approche matérialiste aboutit donc spontanément à une vision intersectionnelle de la question du spécisme qui porte en elle un potentiel émancipateur fort, participant de la mise à mal de l'un des dispositifs oppressifs les plus récurrents : l'humanisme des Lumières. Axelle Playoust-Braure et Yves Bonnardel plaident, dans *Solidarité animale*, pour un monde libéré de la menace permanente d'animalisation, dans l'intérêt de toutes les minorités (2020 : 188) :

L'humanisme est un particularisme, un chauvinisme d'espèce qui se dresse contre l'universel. Il doit être dépassé, en gardant le meilleur de ce qu'il a promu : la volonté d'égalité. [...] Le projet antispéciste est celui de la rupture avec la tradition multimillénaire des éthiques (et des politiques) fondées sur les appartenances et sur les hiérarchies, qui procèdent par l'essentialisation des individus et l'invocation d'une échelle des êtres. Car l'appartenance à un groupe défini, une classe qui bénéficie des droits et des priviléges, nécessite d'en tracer les contours et les gradations.

Et de conclure (2020 : 189) :

Loin de constituer un « sous-problème », un enjeu secondaire, la question animale représente ainsi, outre son ampleur quantitative [...], un point structurant central de *tous* les discours de domination.

Une lutte des classes dessinant ses contours selon les critères d'une espèce sociale serait donc infiniment plus puissante que les revendications isolées des différents groupes minorisés. Elle permettrait de rompre avec l'un des soubassements incontournables de toutes les discriminations : la menace

⁸⁶ Au travers de slogans tels que « nous ne sommes pas des animaux » ou « tous humains » comme évoqué précédemment.

d'animalisation. En ce sens, une mobilisation des animalisé·es – qu'iels soient humain·es ou non – constituerait une force politique inédite. Plutôt que de se rallier à une humanité définie par l'exclusion, cette bannière commune autour de l'animalité subie permettrait de rassembler les opprimé·es au-delà des catégories identitaires traditionnelles, et de remettre en cause la logique de hiérarchisation des êtres (Harchi, 2022 : 15-17).

3.2.2. L'afrovéganisme, un mouvement intrinsèquement intersectionnel ancré dans le matérialisme

Si une convergence des luttes semble possible d'un point de vue théorique, encore faut-il en identifier des manifestations concrètes. Aussi, l'afrovéganisme semble incarner l'un des exemples les plus aboutis de cette jonction entre les luttes antiracistes, anticoloniales et antispécistes. À la fois ancré dans une critique matérielle des rapports d'oppression et dans une expérience vécue de l'animalisation des corps racisés, ce courant réunit les conditions d'un dépassement des clivages militants traditionnels.

En effet, l'approche afrovégane (aussi appelée *black veganism*) porte un regard intersectionnel sur des systèmes de domination imbriqués, en particulier l'exploitation des non-humain·es et celle des populations racisées. Comme le résume Aph Ko, l'une des co-autrices de *Apho-ism, Essays on Pop-Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters* (2020 : 140), le véganisme noir est « un mouvement sociopolitique qui réarticule l'oppression des Noirs sous l'angle de l'animalité et de la race ». Aussi, dans leur ouvrage, Aph et Syl Ko argumentent en faveur d'une analyse et d'une déconstruction conjointe des systèmes d'oppression patriarcaux, coloniaux, racistes et antispécistes.

L'afrovéganisme est donc intrinsèquement intersectionnel, et porte en lui l'aspiration à une convergence des luttes, postulant la nécessité d'une libération

animale décoloniale. Contrairement aux approches traditionnelles du véganisme qui sont dominées par des perspectives blanches⁸⁷, ce mouvement est (comme son nom l'indique) constitué majoritairement de personnes noires qui expérimentent directement l'animalisation, notamment au travers du racisme systémique. Ce phénomène de déshumanisation demeure encore largement banalisé, en particulier aux États-Unis, comme en témoignent Ko et al. (2020 : 20) :

En mars 2015, le département de police de San Francisco a fait l'objet d'une enquête pour des échanges de messages racistes et homophobes. Think Progress rapporte à ce sujet : « Les messages rendus publics [...] comprenaient [...] des insultes comparant les Afro-Américains à des singes, des appels à lyncher tous les Afro-Américains, et même un message affirmant : "Ce n'est pas illégal d'abattre un animal." »

Plus loin dans le texte de Ko et al., on découvre qu'un autre rapport a révélé des propos non moins choquants émanant des représentant·es du système judiciaire de Los Angeles. Ceux·celles-ci utilisaient couramment l'acronyme N.H.I. (signifiant *No Human Involved* – autrement dit, « aucun·e humain·e impliqué·e ») pour désigner les affaires concernant de jeunes hommes noirs issus des ghettos urbains et sans emploi.

L'afrovéganisme n'ignore donc pas les mécanismes de déshumanisation qui visent directement les personnes noires. Au contraire, la philosophe afrovégane Syl Ko (2019) pousse plus loin la réflexion en évoquant la racialisation des non-humain·es : « je soutiens que les animaux non humains sont racisés et que nous devrions comprendre leur subordination comme un phénomène racial ». En effet, l'intersectionnalité du véganisme noir tient à son analyse singulière des phénomènes d'animalisation : si l'existence d'une espèce sociale est centrale,

⁸⁷ L'afrovéganisme est né en réponse à l'invisibilisation des personnes noires au sein des mouvements véganes traditionnels. En adoptant une approche décoloniale de l'antispécisme, il répond aux enjeux propres aux populations noires et se démarque des discours du véganisme dominant, dont certains ont pu avoir un effet repoussoir vis-à-vis des personnes racisées (Drew dans Harper, 2010 : 85-89).

l’afrovéganisme postule qu’elle oppose en réalité tous les êtres sentiens au seul homme blanc (qui est le seul humanisé). Ce dernier est alors universalisé et érigé en norme, relayant tous les autres êtres vivants au rang de dominé·es (Ko et al., 2020 : 22-23)⁸⁸. Selon cette approche, la lutte contre le suprémacisme blanc (et masculin) doit refuser toute forme de segmentation (et donc de dualisme quel qu’il soit) et passe nécessairement par une solidarité antiraciste, décoloniale et antispéciste.

Au travers d’une analyse qu’on pourrait qualifier de matérialiste, l’afrovéganisme s’intéresse donc aux structures de dominations qu’il entend renverser en luttant contre le suprémacisme blanc. À l’instar du féminisme matérialiste, l’afrovéganisme refuse toute explication essentialiste des oppressions. Il s’attache à mettre en lumière les rapports concrets d’exploitation et de dépossession – économiques, politiques, alimentaires – auxquels sont confrontées les populations noires, en particulier dans une perspective post-esclavagiste et post-coloniale. Cette approche permet ainsi de penser l’imbrication entre racisme et spécisme en analysant la façon dont les corps noirs et non humains ont été historiquement co-asservis par la classe dominante des humanisé·es (à savoir les personnes blanches).

Cette perspective critique ne se limite pas à une analyse théorique des systèmes de domination, mais se prolonge par l’examen des pratiques culturelles et alimentaires héritées de l’histoire coloniale et esclavagiste, et en particulier de la *soul food*, cette nourriture traditionnelle afro-américaine héritée de l’esclavage. Constituée majoritairement de plats frits et riches en viande, la *soul food* est considérée comme centrale dans l’héritage noir étasunien, mais également comme partiellement responsable de l’épidémie d’obésité accablant la population

⁸⁸ Dominé·es qui sont régulièrement regroupé·es sous la bannière des Autres (*Others*) dans la littérature afrovégane (Deckha, 2010 : 37).

afro-américaine (Bernhart et al., 2023 : 124)⁸⁹. En dépit des conséquences sanitaires considérables de cette épidémie, le renoncement à ces pratiques alimentaires ancestrales est souvent perçu comme un rejet de l'héritage noir, voire comme une volonté de se conformer aux codes culturels blancs (ou, en anglais, « *act white* ») (Harper, 2010 : 43; Rosenfeld et al., 2022 : 1610). L'attachement à ce marqueur identitaire est si fort qu'il s'agit d'ailleurs, d'après Greenebaum (2018 : 15-16), d'un frein majeur à l'adhésion des Afro-Américain·es au véganisme.

Le mouvement afrovégane, qui s'inscrit dans une vision plus holistique que les mouvements antispécistes blancs (Ko et al., 2020 : 80-81), invite plutôt à une révision du récit entourant la *soul food*. Il appelle à une prise de conscience collective de la nature coloniale des comportements alimentaires des personnes afro-américaines et à une émancipation au travers du passage à une alimentation végane. Dès lors, le mouvement conteste l'idéologie dominante en qualifiant la *soul food* de résidu colonial façonné par l'esclavage et la dépossession. Imposée aux populations noires dans un contexte de privation, elle perpétue une dépendance à des aliments peu nutritifs et souvent délétères pour la santé. Selon A. Breeze Harper (2010 : 49), ce phénomène s'inscrit dans un contexte de « racisme environnemental » et de « génocide culturel » des populations racisées et pauvres. En effet, l'industrie américaine du *fast food* cible prioritairement les personnes noires et racisées, notamment en les sur-représentant dans leurs campagnes publicitaires (Gilmore et al., 2012 : 319). Ces entreprises s'implantent également massivement dans les quartiers noirs où l'accès à une alimentation saine est limité⁹⁰, perpétuant ainsi des inégalités systémiques sous couvert de choix individuels (Rosenfeld et al., 2022 : 1602; Walker et al., 2010 : 876-881). L'afrovéganisme considère donc la *soul food* comme un outil de contrôle

⁸⁹ 82% des femmes noires américaines sont en surpoids ou obèses selon un rapport du National Center for Health Statistics (2016). Une autre étude a montré que presque la moitié des afro-américain·es étaient obèses (56,6% pour les femmes) contre 32,6% pour la population blanche américaine (32,8% pour les femmes spécifiquement) (American Psychological Association, 2015).

⁹⁰ L'implantation des chaînes de supermarchés dans les quartiers noirs américains ne représente que 52% de celle des quartiers blancs (Walker et al, 2010 : 880).

génocidaire enfermant les communautés afro-américaines dans un vestige délétère de l'époque coloniale.

En rejetant cette assignation, le mouvement entend s'attaquer aux héritages imposés par la domination blanche et aux mécanismes capitalistes qui entretiennent cette dépendance. Il s'inscrit également dans une démarche politique de réappropriation culturelle, la transition vers une alimentation végétale permettant de renouer avec certaines pratiques alimentaires ancestrales des cultures africaines précoloniales. Contrairement au récit dominant, ces traditions étaient majoritairement végétales et ne présentaient aucune similitude avec la *soul food* américaine (Harper, 2010 : 59; Rosenfeld et al., 2022 : 1611).

Le projet afrovégane, dans la lignée des études critiques de la race, propose donc une approche qualifiable d'intersectionnelle et matérialiste. Son contre-projet est celui d'une société libérée conjointement du racisme, du colonialisme, du spécisme et, par extension, de tous les systèmes d'oppression. En effet, selon les tenant·es du véganisme noir, la matrice commune à ces mécanismes de domination exige une dissolution simultanée, et donc une convergence des luttes. Dans cette perspective politique radicale, le rejet des produits d'origine *animale* incarne une façon concrète de lutter contre les logiques racistes encore à l'œuvre actuellement (cantonnement des populations noires à une alimentation de mauvaise qualité, instrumentalisation de la *soul food*, etc.). L'afrovéganisme s'impose ainsi comme un mouvement résolument matérialiste, en articulant lutte antiraciste et libération *animale* à partir des conditions concrètes d'oppression. Il propose un levier de résistance contre la domination blanche au travers, notamment, de la réappropriation politique des pratiques alimentaires.

Si ce mouvement s'adresse prioritairement aux populations noires et afro-descendantes, l'adhésion à ses idées n'est pas réservée à ces seules communautés (Ko et al., 2020 : 124-126) :

Le véganisme noir n'est pas destiné uniquement aux Noirs. Le véganisme noir est simplement *noir* dans sa perspective. [...] [C'] est un outil *méthodologique* pour réactiver nos imaginations. Il est conçu pour relocaliser la question animale [...] pour bénéficier à tout être opprimé.

Le véganisme noir se caractérise donc principalement par la singularité de sa perspective enracinée dans l'expérience noire, et par son invitation à décoloniser les luttes sociales au sens large. Il témoigne également de la capacité des analyses matérialistes à faire émerger des formes de résistance concrètes, articulant la lutte contre le spécisme à celles contre les autres systèmes d'oppression.

Conclusion

Dans le cadre de cette recherche, nous avons exploré les possibilités de convergence entre l'animalisme et les autres luttes sociales engagées contre les systèmes de domination, telles que le féminisme, l'antiracisme ou l'anticapacitisme. Plus précisément, nous nous sommes efforcé·es de répondre à la question suivante : « Dans quelle mesure des alliances sont-elles possibles entre l'animalisme et les autres mouvements sociaux luttant contre les systèmes de domination? ».

Nous avons commencé par formuler la nécessité pour l'animalisme de s'inscrire dans une perspective résolument antispéciste, afin d'accroître la politisation de ce mouvement et de créer les conditions d'un véritable dialogue avec d'autres luttes. En effet, en apportant une assise théorique rigoureuse, l'antispécisme permet à l'animalisme de combler ses angles morts, en particulier son manque d'analyse des systèmes de domination qui le condamne à rester en marge des autres mouvements sociaux. L'étude des soubassements du spécisme nous a ensuite amené·es à dénaturaliser les fondements des hiérarchies de pouvoir qui sous-tendent les rapports oppressifs. Nous avons donc mis en évidence un certain nombre de convergences, dont beaucoup trouvent leur origine dans la frontière que l'humanité occidentale s'est appliquée à tracer afin de tenir son *animalité* à distance. Cette séparation, d'abord justifiée par les discours théologiques, a ensuite été consolidée par les humanités, qui ont contribué à la pérenniser. Dans ce contexte, la responsabilité de certain·es penseur·euses de l'humanisme a été interrogée, notamment en raison de leur participation à la naturalisation de cette délimitation arbitraire, conférant une apparente légitimité à des hiérarchies socialement construites (Burgat, 2006 : 27).

Outre le dévoilement de l'idéologie spéciste, nous avons formulé l'hypothèse selon laquelle il existerait un continuum de violences entre l'oppression banalisée des non-humain·es et celle des minorités humaines.

Appuyée par un nombre important d'études scientifiques établissant une corrélation entre les idées spécistes et la hiérarchisation des vies humaines (Playoust-Braure et al., 2020 : 139-143), cette hypothèse avalise la nécessité de penser les mécanismes oppressifs selon un prisme analytique transversal. C'est également la théorie avancée par la sociologue Kaoutar Harchi (2025) qui affirme que : « L'oppression des animaux nourrit une chaîne d'oppressions ». Une position que la chercheuse justifie en ces termes :

L'animalisation des animaux, le fait que les animaux soient des animaux — c'est-à-dire des êtres tuables, des êtres qu'on peut manger, des êtres dont on ne se soucie pas — est une violence *ouverte*, c'est-à-dire une violence qui en appelle et en justifie bien d'autres.

Dans un second temps, nous avons cherché à identifier les freins limitant l'articulation de l'antispécisme et des autres mouvements sociaux. Pour ce faire, nous avons résolu d'analyser les relations entre l'antispécisme et l'anticapacitisme; deux luttes sociales dont la convergence demeure timide en dépit de problématiques et d'intérêts communs manifestes (remise en question du modèle social productiviste, lutte contre l'invisibilisation et la ségrégation systémiques, animalisation, etc.). Nous avons mis en lumière des obstacles d'ordre historique, conceptuel et stratégique, et en particulier le recours par les personnes dominées à la « politique de la respectabilité ». Formulée initialement dans le contexte des personnes racisées, cette stratégie consiste, pour les groupes marginalisés, à tenter d'échapper à l'oppression en légitimant leur appartenance au groupe des dominant·es (Ko et al., 2020 : 70-75). Bien que compréhensible dans le contexte spéciste et dualiste occidental, ce phénomène semble stérile dans une perspective de bouleversement des mécanismes structurels de domination. En effet, il ne questionne pas les normes oppressives, mais cherche à s'y conformer — déplaçant, sans la dissoudre, la frontière entre les vies considérées comme dignes et les autres (Harris, 2009 : 29-30).

Un rapprochement entre ces deux luttes semble toutefois constituer un préalable à toute véritable perspective d'émancipation : le spécisme reposant sur une logique capacitaire, et inversement, l'abolition de l'un ne saurait advenir sans une remise en cause radicale de l'idéologie de l'autre (Taylor, 2019 : 180). De même, tant que l'animalisation continuera d'opérer comme un outil de disqualification sociale, les groupes opprimés resteront exposés à cette menace. Le renversement du régime spéciste apparaît donc comme l'un des garants d'une déconstruction durable du capacitarisme et, plus largement, des phénomènes de hiérarchisation sociale (Giroux, 2021 : 92-93).

Dans une ultime partie, nous avons formulé l'hypothèse selon laquelle le recours à une lecture matérialiste historique serait en mesure d'ouvrir des perspectives porteuses en matière de décloisonnement des luttes sociales. Ce cadre analytique nous a permis de reconsiderer les catégories sociales établies pour faire émerger une structuration de la société en deux grandes classes aux intérêts antagonistes avec d'un côté, une classe humanisée, dominante, et de l'autre une classe animalisée, dominée et exploitée par la précédente (Harchi, 2025) :

La véritable division qu'on aurait tout intérêt à considérer, c'est plutôt celle qui oppose les êtres humanisés – les êtres qui ont accédé à la communauté morale, la communauté humaine – et les êtres animalisés, qui eux, au contraire, ont été rejetés de cette communauté. [...] De la division nature-culture et de la division animal-humain découlent tout un ensemble de divisions qui continuent à structurer notre rapport au monde.

Une telle catégorisation permet de lier toutes les figures de l'altérisation – qu'elles soient racisées, handicapées, genrées ou essentiellement animalisées – et de repenser les luttes sociales dans une perspective unifiée de lutte des classes élargie à l'ensemble des dominé·es (humain·es ou non-humain·es). Ce prisme

analytique renouvelle notre compréhension des rapports de domination, ouvrant la voie à une convergence de tous les mouvements sociaux évoqués, incluant l'antispécisme. Ce dernier se situe donc aux antipodes d'une simple revendication morale; il amorce une critique structurelle des logiques d'appropriation, de hiérarchisation et d'exclusion.

Enfin, nous avons démontré le potentiel d'une véritable solidarité interespèces au travers de l'afrovéganisme, qui constitue l'expression concrète d'un antispécisme véritablement intersectionnel. Enraciné dans les réalités matérielles des populations afrodescendantes, il illustre l'aptitude de l'antispécisme à s'inscrire dans une perspective de justice globale, sans hiérarchisation entre les luttes. Le véganisme y devient un outil de résistance puisqu'il incarne un retour à certaines traditions précoloniales, le rejet de la *soul food* entendue comme un héritage colonial, et s'oppose concrètement au racisme systémique. En effet, aux États-Unis notamment, l'afrovéganisme dénonce les inégalités d'accès à une alimentation saine, liées à des logiques raciales et économiques, et constitue une forme de réappropriation politique et culturelle de la nourriture.

Au-delà de cette analyse, la singularité du présent mémoire tient d'abord à sa thématique, qui questionne l'un des angles morts des sciences sociales et politiques contemporaines. En effet, notre réflexion est née du constat d'une marginalisation récurrente de la question *animale* au sein de ces disciplines.

Si un intérêt croissant de la communauté scientifique pour la question antispéciste s'est tout de même fait sentir ces dernières années, il semble que les chercheur·euses s'intéressent aux convergences des luttes incluant l'antispécisme continuent à émerger principalement de ses rangs militants ou théoriques. Autrement dit, ce sont le plus souvent des personnes déjà sensibilisées à l'antispécisme qui développent ces réflexions. En conséquence, les apports potentiels de l'antispécisme aux autres luttes sociales demeurent encore

largement méconnus en dehors des cercles antispécistes et gagneraient à être approfondis, afin d'enrichir les stratégies de lutte contre l'ensemble des systèmes de domination.

Dans cette perspective, l'approche matérialiste que nous mobilisons contraste avec la tradition intellectuelle antispéciste dominante qui demeure historiquement philosophique et éthique. Ainsi notre travail s'inscrit-il dans la continuité des travaux d'Axelle Playoust-Braure, dont nous avons prolongé la démarche en proposant le concept d'« animage ». Celui-ci visait à désigner l'appropriation et l'exploitation de tous les animaux non humains, indistinctement de leur situation matérielle d'existence et de leur degré d'animalisation⁹¹. À l'instar de ce que des termes comme « sexage » ou « servage » permettent de mettre en lumière dans d'autres rapports de domination, « animage » souligne la réduction systémique des *animaux* au statut d'êtres appropriés.

Si la notion d'animalisation constitue, nous l'avons vu, l'une des clés de voute intemporelles des mécanismes discriminatoires, le contexte capitaliste contemporain nous invite à enrichir l'analyse des mécanismes oppressifs par d'autres outils, tels que le concept de réification. Théorisée par Georg Lukács dans le sillage de Marx, elle désigne le processus par lequel les êtres humains se trouvent réduits à l'état de choses sous l'effet de la logique marchande capitaliste (Lukács, 1922 : 114). Chez les penseur·euses de l'École de Francfort, la réification n'est plus seulement liée aux rapports marchands, mais devient le produit d'une rationalité instrumentale⁹² qui traverse toute la culture moderne, neutralisant les singularités et réduisant les êtres à leur fonction productive ou utilitaire. Aussi Horkheimer et Adorno résument-ils ce phénomène en ces termes : « tout ce qui ne se laisse pas réduire à l'échange est suspect » (1974 : 27).

⁹¹ Quand Axelle Playoust-Braure focalisait sa réflexion sur la condition des *animaux* d'élevage.

⁹² Théorisée par Weber, la rationalité instrumentale désigne une forme de raison qui priviliege l'efficacité des moyens sans questionner les fins, réduisant ainsi les êtres et les choses à leur seule utilité.

L'apport de cette grille de lecture à notre question de recherche gagnerait à être étudié plus amplement. En effet, l'analyse sous le prisme de la réification enrichit la perspective apportée par l'animalisation en analysant la façon dont l'économie marchande s'approprie les êtres et les rapports sociaux. Quand l'animalisation rend compte du processus idéologique par lequel certaines vies sont placées en dehors de notre considération morale, la réification met en lumière les procédés qui privent de subjectivité et transforment chaque strate de la société (humain·es, non-humain·es, végétaux, etc.) en ressources et/ou en outils. Là où l'animalisation déshumanise, la réification instrumentalise. Il semble donc que ces deux dynamiques, loin de s'exclure, se répondent. En effet, l'exclusion morale précède souvent l'appropriation matérielle, et les populations les plus animalisées sont régulièrement les plus réifiées voire appropriées.

Si l'étude des imbrications entre animalisation et réification est particulièrement pertinente lorsqu'il s'agit d'analyser certains rapports sociaux (comme ce peut être le cas du sexisme qui est fortement imprégné par les impératifs capitalistes imposés au modèle familial par exemple), il faut toutefois reconnaître les limites inhérentes au concept de réification. En effet, si certain·es auteur·ices abordent son application aux individus non humains (Chanson et al., 2014 : 32-34), la tradition critique occidentale dans laquelle elle s'inscrit reste majoritairement anthropocentrale. Elle tend ainsi à invisibiliser les formes d'oppression spécifiques subies par les *animaux*, dont la mise à disposition totale (comme viande, force de travail, divertissement ou matériau) ne suscite que rarement une interrogation morale. À l'inverse, le concept d'animalisation pense spontanément de manière transversale la fabrication des vies "sacrifiables", qu'elles soient humaines ou non humaines. Il gagnerait toutefois à être enrichi par une analyse approfondie de ces enjeux sous le prisme de la réification, afin d'examiner spécifiquement les effets économiques de l'exclusion, ainsi que sa structuration matérielle.

Par ailleurs, si les perspectives ouvertes par une approche matérialiste de l'antispécisme semblent prometteuses, il faut néanmoins nuancer les résultats de notre recherche puisque certaines limites sont susceptibles d'entraver la convergence théorique que nous esquissons. En effet, bien que l'étude des freins au rapprochement entre l'antispécisme et l'anticapacitisme soit particulièrement explicite en raison de la proximité conceptuelle liant ces deux mouvements, elle n'en demeure pas moins insuffisante pour fournir une vision exhaustive des obstacles pouvant entraver la convergence avec d'autres luttes sociales, qui présentent parfois des enjeux et des tensions spécifiques.

Le fait que notre approche demeure essentiellement théorique est une autre limite notable de notre travail, qui pose les bases d'une articulation des luttes mais gagnerait à être prolongé par des enquêtes empiriques et par l'analyse d'autres expérimentations concrètes de coalitions entre l'antispécisme et d'autres mouvements sociaux. L'étude du Food Empowerment Project – liant justice alimentaire, véganisme, protection de l'environnement et droits sociaux – aurait par exemple été très instructive, mais dépassait le champ de ce mémoire.

De surcroît, ce travail de recherche nous amène à considérer que l'avènement d'une véritable solidarité interespèces suppose non seulement une déconstruction profonde des systèmes de croyances occidentaux, mais également le renoncement aux priviléges découlant du suprémacisme humain. De tels freins peuvent faire perdre de vue les intérêts dont nous nous sommes efforcé·es de démontrer l'existence pour l'être humain. Enfin, cette convergence des luttes à la faveur des animalisé·es, bien que porteuse d'un potentiel transformatif important, se heurte à des intérêts financiers, industriels et économiques colossaux, au premier rang desquels ceux des filières agroalimentaires et pharmaceutiques (dont les modèles reposent largement sur l'exploitation des non-humain·es). Dans ce contexte, une intensification des travaux de recherche et des expérimentations concrètes nous semble essentielle afin de favoriser l'émergence d'un mouvement

de transformation radicale au bénéfice de tous·tes, humain·es comme non-humain·es.

Bibliographie

- Adams, Carol J. *La politique sexuelle de la viande. Une théorie critique féministe végétarienne*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Adams, Rachel. (2001). *Sideshow USA: Freaks and the American cultural imagination*. University of Chicago Press.
- Adaptation Sociale et Professionnelle des Handicapés (2007). *Handicap et stigmatisation : l'effet amplificateur*. Récupéré de <https://www.esenca.be/wp-content/uploads/2022/01/Analyse-ASPH-2007-Handicap-stigmatisation.pdf>
- American Psychological Association (2015). *Obesity in the African-American Community*. Récupéré de <https://www.apa.org/pi/oema/resources/ethnicity-health/african-american/obesity>
- Association L214 (2024). *Animaux abattus dans le monde*. Récupéré de <https://www.l214.com/animaux/statistiques-nombre-animaux-abattus-monde-viande//>
- Association L214 (2025). *Les Elevages de Lapins*. Récupéré de <https://www.l214.com/animaux/lapins/les-elevages-de-lapins/>.
- Awada, Dalila (2021). « Les autres autres », dans Marilou Boutet (dir.), *(V)égaux. Vers un véganisme intersectionnel*, Montréal, Éditions Somme Toute, p. 103-113.
- Baubérot, Arnaud (2014). « Aux sources de l'écologisme anarchiste : Louis Rimbault et les communautés végétaliennes en France dans la première moitié du XXe siècle », *Le Mouvement Social*, vol 246, no 1, p. 63-74.
- Baudot, Pierre-Yves et Anne Revillard (2014). « Les savoirs de la science politique », dans Charles Gardou (dir.), *Handicap, une encyclopédie des savoirs*, Toulouse, Érès, coll. Connaissances de la diversité, p. 385-397.

- Bentham, Jeremy (2011). *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin.
- Bernhart, John, Gabrielle Turner-McGrievy, Mary Wilson, Claudia Sentman, Sara Wilcox et Caroline Rudisill (2023). « NEW Soul in the neighborhood-reach and effectiveness of a dissemination and implementation feasibility study », *Translational behavioral medicine*, vol 13, no 3, p. 123-131.
- Bitler, Marianne et Steven Haider (2010). « An Economic View of Food Deserts in the United States », *Journal of Policy Analysis and Management*, vol 30, no 1, p. 153-176.
- Bizeray, Dorothee, Jean Michel Faure et Christine Leterrier (2004). « Faire marcher le poulet : pourquoi et comment », *INRA Productions Animales*, vol 17, no 1, p. 45-57.
- Bondon, Roméo et Elias Boisjean (2021). *Cause animale, luttes sociales*, Paris, Le passager clandestin.
- Bonnardel, Yves (2018). « L'idée de nature contre la pensée animale », dans Yves Bonnardel, Thomas Lepeltier et Pierre Sigler (dir.), *La révolution antispéciste*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Alpha, p. 159-177.
- Breeze Harper (2010). *Sistah Vegan, Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, And Society*, New York, Lantern Books.
- Burgat, Florence (1997). *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob.
- Burgat, Florence (2006). *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Éditions Kimé.
- Butler, Judith (2002). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- Cajete, Gregory (2000). *Native science: natural laws of interdependence*, Sante Fe, Clear Light Publishers.
- Campbell, Fiona Kumari (2019). « Precision ableism: a studies in ableism approach to developing histories of disability and abledment », *Rethinking History*, vol 23, no 2, p. 138-156.

- Chanson, Vincent, Alexis Cukier et Frédéric Monferrand (2014). *La réification, Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute.
- Chapple, Christopher Key (1993). *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, State University of New York Press.
- Christen, Yves (2011). *L'animal est-il une personne ?*, Flammarion.
- Clerval, Anne et Christine Delphy (2015). « Le féminisme matérialiste, une analyse du patriarcat comme système de domination autonome », dans Anne Clerval, Antoine Fleury, Julien Rebotier et Serge Weber (dir.), *Espace et rapports de domination*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 217-229.
- Cohen Jr, Michael (1988). "Further diagnostic thoughts about the Elephant Man", *American journal of medical genetics*, vol 29, no 4, p. 777-782.
- Coleman Brown, Lerita (2013). « Stigma: An Enigma Demystified », dans Davis, Lennard J. (dir.), *The Disability Studies Reader*, 4^e éd., Abingdon, Routledge.
- Comité DPH (2017). *Observation générale n° 5 sur l'autonomie de vie et l'inclusion dans la société*. Récupéré de www.ohchr.org/en/treaty-bodies/crpd/general-comments.
- Comité pour les droits des personnes handicapées (2022). *Lignes directrices sur la désinstitutionnalisation, y compris dans les situations d'urgence*.
- Commission au Parlement Européen et au Conseil (2016). *Rapport de la Commission au Parlement Européen et au Conseil sur l'incidence de la sélection génétique sur le bien-être des poulets destinés à la production de viande*, Bruxelles. Récupéré de [https://www.europarl.europa.eu/RegData/docs autres_institutions/commission_europeenne/com/2016/0182/COM_COM\(2016\)0182_FR.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/docs autres_institutions/commission_europeenne/com/2016/0182/COM_COM(2016)0182_FR.pdf)
- Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (2023). *Les politiques publiques du handicap. Faire face à la persistance des stéréotypes, préjugés et discriminations*. Récupéré de

https://www.cncdh.fr/sites/default/files/2023-12/9782111578326_CNCDH_Handicap_PDFweb_access.pdf

- Costello, Kimberly et Gordon Hodson (2010). "Exploring the roots of dehumanization: The role of animal—human similarity in promoting immigrant humanization", *Group Processes & Intergroup Relations*, vol 13, no 1, p. 3-22.
- Crenshaw Kimberlé (1989). "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics", *University of Chicago Legal Forum*, no 139, p. 139-167.
- Davis, Angela (2022). *Femmes, race et classe*. Zulma.
- Deckha, Maneesha (2010). "The Subhuman as a Cultural Agent of Violence", *Journal for Critical Animal Studies*, vol 8, no 3, p. 28-51.
- Delgado, Richard et Jean Stefancic (2023). *Critical Race Theory – An Introduction*, 4^e éd., New York, New York University Press.
- Delphy, Christine (2005). « 4. Féminisme et marxisme ». *Femmes, genre et sociétés L'état des savoirs*. La Découverte : 32-37.
- Delphy, Christine (2008). *Les Uns derrière les Autres. Classer, dominer Qui sont les "autres" ?*, Paris, La Fabrique Éditions.
- Delphy, Christine (2017). *L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*, Nouvelles Éditions Féministes, Paris, Éditions Syllepse.
- Delphy, Christine (2017). *L'ennemi principal. 2. Penser le genre*, Nouvelles Éditions Féministes, Paris, Éditions Syllepse.
- DeMello, Margo (2021). *Animals and Society. An Introduction to human-Animal Studies*, 2e éd., New York City, Columbia University Press.
- Derrida, Jacques. (2006). *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*, Gallimard.

- Dhont, Kristof et Gordon Hodson (2014). "Why do right-wing adherents engage in more animal exploitation and meat consumption?", *Personality and Individual Differences*, vol 64, p. 12-17.
- Donaldson, Sue et Will Kymlicka Will (2016). *Zoopolis: Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éditeur.
- Du Bois, William Edward Burghardt (2012). *Black Reconstruction in America. Toward a History of the Part Which Black Folk in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, New Brunswick/London, Transaction Publishers.
- Dunayer, Joan (2001). *Animal Equality. Language and Liberation*, Derwood.
- Duran-Le Peuch, Victor (2023). « Pour une Écologie réellement Antispéciste », conférence UniREVCité 2023, Sementron, 26 août 2023.
- Etcheberry, Lisa (2023). « Autisme : l'heure silencieuse dans les grandes surfaces est-elle efficace », *Le Point*. Récupéré de https://www.lepoint.fr/societe/autisme-l-heure-silencieuse-dans-les-grandes-surfaces-est-elle-efficace-02-04-2023-2514566_23.php
- Eyraud, Benoît et Louis Triaille (2024). « Désinstitutionnaliser le handicap, instituer l'autonomie », *Alter*, vol 18, no 2, p. 69-89.
- Fantaske, Mary (2019). « Giving a Face to the Nameless Numbers », dans Anthony J. Nocella II, Amber E. George et John Lupinacci (dir.), *Animals, Disability, and the End of Capitalism*, New York, Peter Lang.
- Federici, Silvia (2014). *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille/Genève-Paris, Éditions Senonevero/Éditions Entremonde.
- Fernandez, Jonathan (2015). « Spécisme, sexism and racism. Idéologie naturaliste et mécanismes discriminatoires », *Nouvelles Questions Féministes*, vol 34, no 1, p. 51-69.

- Fiona Kumari Campbell (2001). “Inciting legal fictions: “Disability’s” date with ontology and the ableist body of the law”, *Griffith Law Review*, vol 10, no 1, p. 42-62.
- Foster, Val, Gill Hawkins, John Jenkins, Daniel Keeler, Lucy Watson et Malcolm Ward (2020). *Designing for disabled children and children with special educational needs, Guidance for mainstream and special schools*, Building Bulletin n°102.
- Fredrickson, George (1971). *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, New York, Harper & Row, Publishers.
- Galerand, Elsa et Danièle Kergoat (2014). *Consubstantialité vs intersectionnalité? À propos de l'imbrication des rapports sociaux*. Nouvelles pratiques sociales, vol 26, no 2, p. 44-61.
- Gancille, Jean-Marc (2024). *Comment l'humanité se viande. Le véritable impact de l'alimentation carnée*, Paris, Rue de l'échiquier.
- Garland-Thomson, Rosemarie (2009). *Staring: how we look*, New York, Oxford University Press.
- Gilmore, Joelle Sano et Amy Jordan (2012). “Burgers and basketball: Race and stereotypes in food and beverage advertising aimed at children in the US”, *Journal of Children and Media*, vol 6, no 3, p. 317-332.
- Giroux, Valéry (2020, 13 juin). « Antispécisme : idéologie ou philosophie ? » [épisode d'un balado audio] dans *Répliques*, France Culture. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/repliques/antispecisme-ideologie-ou-philosophie-9999891#>
- Giroux, Valéry (2020). *L'antispécisme*, Paris, Éditions Que sais-je ?
- Giroux, Valéry (2021). « Les animaux dans l'angle mort de nos raisonnements éthiques », dans Marilou Boutet (dir.), *(V)égaux. Vers un véganisme intersectionnel*, Montréal, Éditions Somme Toute, p. 73-93.

- Goldstein, Katherine (2009). *PETA's New "Save The Whales" Billboard Takes Aim At Fat Women (UPDATED)*, Huffpost. Récupéré de https://www.huffpost.com/entry/petas-new-save-the-whales_n_261134
- Goodley, Dan (2011). *Disability studies: An interdisciplinary introduction*, Londres, SAGE Publications.
- Greenpeace (2023). *Élevage en France : des fermes, pas des usines !*, Dossier de presse. Récupéré de https://cdn.greenpeace.fr/site/uploads/2023/05/DP_FU_national_0523-1.pdf
- Greenspoon, Lior, Eyal Krieger, Ron Sender, Yuval Rosenberg, Yinon M Bar-On, Uri Moran, et al. (2023). “The global biomass of wild mammals”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol 120, no 10.
- Guillaumin, Colette (1972). *L'idéologie raciste. Genèse et langage*, Paris, Mouton & Co.
- Guillaumin, Colette (1978). « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes », *Questions Féministes*, vol 2, p. 5-30.
- Guillaumin, Colette (2023). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Ixe.
- Gusdorf, Georges (1997). *La parole*, 8^e éd., Classiques des sciences sociales. Récupéré de https://classiques.uqam.ca/contemporains/gusdorf_georges/la_parole/la_parole.pdf
- Hall, Stuart (2013). *Identités et Culture II. Politique des différences*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Hannah Ritchie (2023). *How many animals are factory-farmed?*, Our World In Data. Récupéré de <https://ourworldindata.org/how-many-animals-are-factory-farmed>

- Harchi, Kaoutar (2022). « Les animaux avec nous, nous avec les animaux », *Revue Balast*, série « Luttes animales, luttes sociales ».
- Harchi, Kaoutar (2025, 28 avril). « Animalisation et déshumanisation : une histoire commune - Propos recueillis par Aurélie Ghalim », *Agir par la culture*, vol 75. Récupéré de <https://www.agirparlaculture.be/animalisation-et-deshumanisation-une-histoire-commune/>
- Harris, Angela (2009). “Should People of Color Support Animal Rights?”, *Journal of Animal Law*, vol 5, p. 15-32.
- Horsthemke, Kai (2015). *Animals and African Ethics*, Palgrave Macmillan.
- Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W (1974). *La dialectique de la Raison, Fragments philosophiques*, Gallimard.
- Houdeschell, Amanda (2017). *You Aren't a "Voice for the Voiceless". All-Creatures.org Animal Rights Activism Articles Archive*. Récupéré de <https://www.all-creatures.org/articles/act-not-voice-for-voiceless.html>
- Hribal, Jason (2010). *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, Petrolia et Oakland, CounterPunch et AK Press.
- Institut National de la Statistique et des Études Économiques (2024). *Tableau de bord de la précarité – édition 2024. Fiche 2 : l'allocation aux adultes handicapés*. Récupéré de <https://www.insee.fr/fr/statistiques/8195328?sommaire=8211825>
- Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste (2018). *L'éthique animale*, Presses Universitaires de France.
- Jenkins, Stephanie (2020). « Against Performance Criteria », dans Stephanie Jenkins, Kelly Struthers Montford et Chloë Taylor (dir.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*, Abingdon, Routledge, p. 97-110.

- Jenkins, Stephanie, Kelly Struthers Montford et Chloë Taylor (2020). *Disability and Animality: Crip Perspectives and Critical Animal Studies*, 1^e éd., Abingdon, Routledge.
- Jessica Greenebaum (2018). "Vegans of color: managing visible and invisible stigmas", *Food, Culture & Society*, vol 21, no 5, p. 680-697.
- John, Arit (2014). "The Bad Science Behind PETA's Claim That Milk Might Cause Autism", *The Atlantic*. Récupéré de <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2014/05/the-bad-science-behind-petas-claim-that-milk-might-cause-autism/371751/>
- Johnson, Sammy Jo (2020). « Zoos, Circuses, and Freak Shows: A Cross-Movement Analysis », dans Stephanie Jenkins, Kelly Struthers Montford et Chloë Taylor (dir.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*, Abingdon, Routledge.
- Joy, Melanie (2010). *Why we love dogs eat pigs and wear cows*, 2e éd., San Francisco, Conari Press.
- Kergoat, Danièle (2011). « Comprendre les rapports sociaux », *Raison présente*, vol 178, 2e trimestre 2011, Articuler les rapports sociaux, p. 11-21.
- Kinnaer, Marijke, Stijn Baumers et Ann Heylighen (2016). "Autism-friendly architecture from the outside in and the inside out: an explorative study based on autobiographies of autistic people", *Journal of Housing and the Built Environment*, vol 31, no 2, p. 179-195.
- Ko, Aph et Syl Ko (2020). *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, New York, Lantern Books.
- Ko, Syl (2019). « Qu'est-ce que le black veganism ? », *L'Amorce*. Récupéré de <https://lamorce.co/quest-ce-que-le-black-veganism/>
- Kymlicka, Will (2024). « Pourquoi les animalistes sont-ils toujours les orphelins de la gauche ? », *L'Amorce - Revue contre le spécisme*, vol 1, p. 36-40.

- Kymlicka, Will et Sue Donaldson (2014). “Animal Rights, Multiculturalism, and the Left”, *Journal of Social Philosophy*, vol 45, no 1, p. 116-135.
- L214 (2023). *Le foie gras bientôt interdit à la vente en Israël*. Récupéré de <https://www.l214.com/communications/20130712-israel-va-interdire-la-vente-de-foie-gras/>
- *La Bible de Jérusalem* (1975). Nouvelle édition, Paris, Éditions Desclée de Brouwer.
- Larue, Renan (2015). *Le végétarisme et ses ennemis : Vingt-cinq siècles de débats*, Presses Universitaires de France, Hors collection.
- Larue, Renan (2021). *Le Végétarisme des Lumières*, Paris, Classiques Garnier.
- *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets* (2016). Édition traduite par Muhammad Hamidullah, revue et corrigée par le complexe du roi Fahd. Récupéré de https://www.lenoblecoran.fr/mohammed-hamidullah-online/#_Toc362286504
- Leroi-Gourhan, André (1974). *Le geste et la parole. Tome 1 : La technique et le langage*, Paris, Albin Michel.
- Lévi-Strauss, Claude (1979, 21-22 janvier). « Entretien avec Jean-Marie Benoist », *Le Monde*.
- Levi, Sandra (2006). “Ableism”, *Encyclopedia of disability*, Thousand Oaks, SAGE publications, vol 1.
- Lion, Vittoria (2020). « Disrupting Temple Grandin: Resisting a “Humane” Face for Autistic and Animal Oppression », dans Stephanie Jenkins, Kelly Struthers Montford et Chloë Taylor (dir.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*, Abingdon, Routledge.
- Lukács, Georg (1922). *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. Récupéré de : <http://classiques.uqac.ca/>

- Maple Leaf Centre for Action on Food Security (2020). Récupéré de <https://www.feedopportunity.com/campaign-2022/>
- Marilou Boutet, Sayaka Araniva-Yanez, Dalila Awada, Rébecca Bucci, Élise Desaulniers, Laura Doyle Péan, *et al.* (2021). *(V)égaux. Vers un véganisme intersectionnel*, Montréal, Éditions Somme Toute.
- Marongiu-Perria, Omero (2021). *L'Islam et les animaux*, Neuilly-sur-Seine, Atlante.
- Marsolier, Marie-Claude (2020). *Le mépris des « bêtes », un lexique de la ségrégation animale*, Paris, Presses universitaires de France/humensis.
- Marx, Karl (1847). Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon. Édition numérique de Jean-Marie Tremblay.
- Marx, Karl et Friedrich Engels (1938). *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Bureau d'Éditions.
- Michel, Louise (2021). *Mémoires : 1886*, Éditions Gallimard.
- Ministère de l'Agriculture et de la Souveraineté Alimentaire (2024). *Chiffres clés sur le handicap*. Récupéré de <https://handicap.agriculture.gouv.fr/chiffres-cles-sur-le-handicap-a284.html>
- Monroe, Hannah (2019). « Post-Structural Analyses of Conformity and Oppression: A Discussion of Critical Animal Studies and Neurodiversity », dans Anthony J. Nocella II, Amber E. George et John Lupinacci (dir.), *Animals, Disability, and the End of Capitalism*, New York, Peter Lang.
- Mood, Alison, Elena Lara, Natasha K Boyland et Phil Brooke (2023). “Estimating global numbers of farmed fishes killed for food annually from 1990 to 2019”, *Animal Welfare*, vol 32, e 12.
- Moore, J. Howard (1897). “The Unconscious Holocaust”, *Good Health: A Journal of Hygiene*, vol 32, no 2, p. 74-76.
- National Center for Health Statistics (2016). *Health, United States, 2015: With special feature on racial and ethnic health disparities*, Hyattsville.

- Nations Unies (2006). *Convention relative aux droits des personnes handicapées*, New York. Récupéré de https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=V-15&chapter=4&clang=fr
- Nibert, Davis (2002). *Animal Rights/human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Nicolle, Rozenn (2019). « De plus en plus de commerces au pays offrent des heures adaptées aux personnes autistes », *Radio-Canada*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1414617/sensibilites-sensorielles-autisme-sobeys>
- Observatoire du validisme en politique (2024). *Tribune : Violences validistes sur les élues et élus handicapés : à quand la fin des oppressions systémiques ?* Récupéré de <https://observatoirevalidismepolitique.fr>
- Oliver, Michael et Colin Barnes (2012). *The New Politics of Disablement*, Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Olivier, David (1991). « L'égalité animale », *Cahiers antispécistes*, no 0. Récupéré de <https://www.cahiers-antispecistes.org/legalite-animale/>
- Olivier, David. (1999). « Pour un radicalisme réaliste », *Cahiers antispécistes*, no 17.
- Organisation de coopération et de développement économiques (2023). *Consommation de viande*, Indicateurs.
- Organisation mondiale de la santé animale (2021). *L'abattage rituel et le bien-être animal*. Récupéré de <https://www.woah.org/app/uploads/2021/03/f-religious-slaughter.pdf>
- Organisation mondiale de la santé et World Bank (2011). Résumé : rapport mondial sur le handicap, Genève. Repéré de <http://apps.who.int/iris/handle/10665/70671>
- Orlans, F. Barbara (1993). “In the Name of Science: Issues in Responsible Animal Experimentation”, *Oxford University Press*, New York.

- Orzechowski, Karol (2024). *Global Animal Slaughter Statistics & Charts*, Faunalytics. Récupéré de <https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-and-charts/#>
- Ouassak, Fatima (2023). *La puissance des mères*. Points.
- Ouassak, Fatima et Victor Duran-Le Peuch (2023). « Antispécisme depuis les quartiers populaires » [épisode d'un balado audio], dans *Comme un poisson dans l'eau*, épisode 23.
- Parini, Lorena (2007). « Essentialisme, anti-essentialisme et féminisme », dans Christine Verschuur (dir.), *Cahiers genre et développement, Genre, mouvements populaires urbains et environnement*, no 6, Paris, L'Harmattan, p. 45-47.
- Patterson, Charles (2008). *Un éternel Treblinka*, Paris, Calmann-Lévy.
- Payen, Nicolas (2022). « Compte rendu de Omero Marongiu-Perria (dir.), L'Islam et les animaux », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, L'alcool dans les mondes musulmans*, no 151. Récupéré de <http://journals.openedition.org/remmm/16525>
- Playoust-Braure, Axelle (2018). *L'élevage comme rapport d'exploitation naturalisé : le cas du publispécisme* [mémoire de maîtrise], Montréal, Université du Québec.
- Playoust-Braure, Axelle (2022). « L'espèce comme variable sociologique : point de vue matérialiste », conférence donnée à l'Université de Lausanne, coorganisée par Unipoly, l'EVA, la Grève du Climat et PEA – Pour l'Égalité Animale, Lausanne, 30 novembre.
- Playoust-Braure, Axelle et Victor Duran-Le Peuch (2022). « Le spécisme, c'est pas (que) dans la tête ! », [épisode d'un balado audio], dans *Un poisson dans l'eau*, épisode 9.
- Playoust-Braure, Axelle et Yves Bonnardel (2020). *Solidarité animale. Défaire la société spéciste*, Éditions Le Découverte.

- Postone, Moishe (2009). « Temps abstrait », *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, p. 298-320.
- Puig, José (2023). « Henri-Jacques Stiker. Au-delà de l'opposition valide et handicapé », *Alter*, Toulouse, Érès, vol 18, no 3, p. 105-106.
- Puiseux Charlotte (2022). De chair et de fer. *Vivre et lutter dans une société validiste*, Paris, La Découverte.
- Projet de loi de finances pour 2023 : Agriculture, alimentation, forêt et affaires rurales, Sénat (2022), *Rapport général no 115 (2022-2023), tome III, annexe 3*. Récupéré de <https://www.senat.fr/rap/l22-115-33/l22-115-337.html?>
- Reus, Estiva (2023). « Utilitarisme et anti-utilitarisme dans l'éthique animale », dans Yves Bonnardel, Thomas Lepeltier et Pierre Sigler (dir.), *La révolution antispéciste*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Alpha.
- Revillard, Anne (2022). *Genre, handicap et questionnement des normes*. Récupéré de <http://journals.openedition.org/alterjdr/554>
- Richter, Zachary (2019). « Intersectionality and the Nonhuman Disabled Body: Challenging the Neocapitalist Techno-scientific Reproduction of Ableism and Speciesism », dans Anthony J. Nocella II et Amber E. George (dir.), *Intersectionality of Critical Animal Studies: a Historical Collection*, New York, Peter Lang.
- Rosenfeld, Daniel L, Tiffany N Brannon, A. Janet Tomiyama (2023). “Racialized Perceptions of Vegetarianism: Stereotypical Associations That Undermine Inclusion in Eating Behaviors”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol 49, no 11, p. 1601-1614.
- Rouget, Patrice (2014). *La violence de l'humanisme*, Paris, Calmann-Lévy.
- Saint Augustin (1818). *La Cité de Dieu*. Nouvelle édition, Bourges, Chez Giles, Libraire. Récupéré de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k299283j>

- Salomon, Daniel (2010). “From Marginal Cases to Linked Oppressions: Reframing the Conflict between the Autistic Pride and Animal Rights Movements”, *Journal for Critical Animal Studies*, vol 8, no 1.
- Sanbonmatsu, John (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Schopenhauer, Arthur (2016). *Sur la religion : Parerga et paralipomena*. Récupéré de <https://www.schopenhauer.fr/oeuvres/fichier/sur-la-religion.pdf>
- Schwartz, Naomi, Ron Buliung et Kathi Wilson (2019). “Disability and food access and insecurity: A scoping review of the literature”, *Health and Place*, vol 57, p. 107-121.
- Segal, Jérôme (2020). *Animal radical : Histoire et sociologie de l'antispécisme*, Montréal, Lux Éditeur.
- Segal, Jérôme (2021). *Dix questions sur l'antispécisme. Comprendre la cause animale*, Montreuil, Éditions Libertalia.
- Shapiro, Joseph (1993). *No Pity. People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*, Toronto, Times Books, Random House.
- Singer, Peter (2015). *La libération animale*. Petite bibliothèque Payot.
- Singer, Peter. (1993). *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Soron, Dennis (2011). “Road Kill: Common Fetishism and Structural Violence”, *TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies*, vol 18.
- Spiegel, Marjorie (1988). *The Dreadest Comparision. Human and Animal Slavery*, London, Heretic Books.
- Stafford, Lisa, Leonor Vanik et Lisa K Bates (2022). “Disability Justice and Urban Planning”, *Planning Theory & Practice*, vol 23, no 1, p. 101-42.
- Taylor Sunaura (2019). *Braves bêtes. Animaux et handicapés, même combat ?*, New York, Éditions du Portrait.

- Taylor, Chloë et Kelly Struthers Montford (2020). « Veganism as Universal Design: Accommodation and Inclusion in Law and Social Justice Praxis », dans Stephanie Jenkins, Kelly Struthers Montford et Chloë Taylor (dir.), *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*, Abingdon, Routledge.
- Twine, Richard (2012). “Revealing the “Animal-Industrial Complex”: A Concept and Method for Critical Animal Studies?”, *Journal for Critical Animal Studies*, vol 10, p. 12-39.
- Walker, Renee E, Christopher R Keane et Jessica G Burke (2010). “Disparities and access to healthy food in the United States: A review of food deserts literature”, *Health & place*, vol 16, no 5, p. 876-884.
- Warren, Mary Anne (2009). *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford, Clarendon Press.
- Wendell, Susan (1996). *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*, New York, Routledge.
- Wirth, Marc et Axelle Playoust-Braure (2023). « Pour une approche matérialiste de la cause animale, entretien avec Axelle Playoust-Braure », *solidaritéS*, vol 416.
- Wittig, Monique (2018). *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Wolbring, Gregor (2011). “Ableism and energy security and insecurity”, *Studies in Ethics, Law and Technology*, vol 5, no 1, p. 1-17.
- World Health Organization (2022). *Global report on health equity for persons with disabilities*, Geneva.
- WWF (2022). *Living Planet Report 2022 – Building a nature- positive society*. Almond, Rosamunde, Monique Grooten, Diego Juffe Bignoli et Tanya Petersen (dir.), Gland.
- Zafiroopoulos, Markos (1981). *Les arriérés: de l'asile à l'usine*, Paris, Payot.