

## POUR UNE GESTION ÉTHIQUE DES OGM

Novembre 2003

Document complémentaire:

### **CUISINE DE DIEU – ALIMENTS PROFANES. PROHIBITIONS ALIMENTAIRES DU JUDAÏSME, ORGANISMES GÉNÉTIQUEMENT MODIFIÉS ET ENJEUX ÉTHIQUES**

Mikhaël Elbaz, en collaboration avec Ruth Murbach

Octobre 2002



**Cuisine de Dieu – aliments profanes.  
Prohibitions alimentaires du judaïsme,  
organismes génétiquement modifiés  
et enjeux éthiques**

**par  
Mikhaël Elbaz,  
en collaboration avec  
Ruth Murbach**

**Pour la Commission de l'éthique de la science  
et de la technologie**

**Dans le cadre de la préparation de son avis**

*Pour une gestion éthique des OGM*

**octobre 2002**

## AVANT-PROPOS

La présente étude s'inscrit dans le cadre des travaux réalisés pour la préparation de l'avis de la Commission de l'éthique de la science et de la technologie : *Pour une gestion éthique des OGM* (2003).

Afin d'enrichir sa réflexion, la Commission a commandé à des partenaires du milieu universitaire (professeurs ou étudiants des cycles supérieurs) des études sur différents thèmes de la problématique des OGM : la transgénèse, le financement de la recherche, les représentations spirituelles et culturelles, les médias et l'alimentation.

Les études suivantes font donc partie des documents complémentaires à l'avis de la Commission qui sont déposés sur le site Internet de la Commission en guise de complément d'information (<http://www.ethique.gouv.qc.ca>) :

- **Isabelle Boucher** : « Les modifications génétiques chez les microorganismes »
- **Éric Dion** : « OGM végétaux »
- **Jean-François Sénéchal** : « Vue d'ensemble des techniques usuelles en transgénèse animale » et « Est-il possible de faire... sans la transgénèse? »
- **Guillaume Lavallée** : « Financement de la recherche dans le secteur des biotechnologies : le cas des OGM »
- **Jose Lopez Arellano** : « Les représentations véhiculées dans la culture amérindienne du Québec en ce qui a trait à l'alimentation, aux organismes génétiquement modifiés (OGM) et aux transformations que l'humain peut apporter à la nature »
- **André Beauchamp**<sup>1</sup> : « Le christianisme et les OGM »
- **Mikhaël Elbaz**, en collaboration avec **Ruth Murbach** : « Cuisine de Dieu – aliments profanes. Prohibitions alimentaires du judaïsme, organismes génétiquement modifiés et enjeux éthiques »
- **Charles-Anica Endo** : « Le bouddhisme et les OGM »
- **Ali Maarabouni** : « L'islam et les OGM »
- **Richard Lair et Alain Létourneau** : « Rapport de recherche sur la couverture médiatique au Québec en matière d'alimentation et d'OGM »

La CEST tient à souligner que le contenu de ces différentes études n'engage pas sa responsabilité comme organisme consultatif. Il lui apparaît cependant important de rendre ces documents publics afin d'en faire bénéficier les lecteurs qui souhaiteront explorer davantage quelques-uns des thèmes abordés dans l'avis de la Commission.

La Commission remercie les auteurs de ces études pour leur contribution à ses travaux.

---

1. À titre de théologien, le président de la Commission a gracieusement fourni ce texte sur le christianisme.

## Table des matières

<b>Synthèse</b> .....	<b>1</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>3</b>
<b>Méthodologie et plan du rapport</b> .....	<b>4</b>
<b>I Commandements bibliques et pratiques alimentaires dans le judaïsme</b> .....	<b>7</b>
1 Sainteté et séparation : les règles de <i>catcherout</i> .....	8
2 Le marché de la <i>catcherout</i> et sa sémiotique.....	10
3 Représentations et imaginaires sociaux des nourritures bibliques .....	13
4 Souci de soi et crainte de Dieu : fondements et arbitraire des lois alimentaires dans le judaïsme.....	16
<b>II Judaïsme et organismes génétiquement modifiés</b> .....	<b>19</b>
1 De la souffrance imposée aux animaux ( <i>tzar baalei haïm</i> ) .....	23
2 De la préservation de la nature ( <i>bal tashit</i> ) .....	23
3 Réparer le monde ( <i>tikkun olam</i> ).....	24
4 Soigner et être soigné ( <i>rapé vayirapé</i> ) .....	24
5 Sauver une vie ( <i>pikuah nefech</i> ).....	25
<b>III Notes marginales sur les risques et les précautions, l'éthique et les OGM</b> .....	<b>26</b>
<b>IV Conclusion</b> .....	<b>29</b>

### Bibliographie

#### Glossaire

<b>Annexes :</b>	I Les commandements bibliques et les interdictions alimentaires
	II Le <i>Choulhane Aroukh</i> / «La table dressée »
	III Certification <i>catcher</i> (fiche)
	IV <i>The Vaad's Manual 2002-2003</i> (page titre)
	V <i>The Vaad's Manual 2002-2003</i> (index)

## Synthèse

Les pratiques alimentaires articulent prescriptions et proscriptions en toute société et sont au cœur de la construction de l'identité d'un groupe. Elles ont souvent été décrites comme les symboles de toutes les relations sociales. C'est donc dire que tout aléas dans l'ordre du mangeable n'est pas sans conséquences sur l'imaginaire et l'éthos des humains. Plus que tout autre ensemble humain, le judaïsme a maintenu en dépit du temps qui passe et des innovations techniques un système de prohibitions alimentaires, des *norma* et des *regula*, concernant le rapport entre humains et animaux, le lait et la viande, la pratique de l'hybridité tant dans l'agriculture que dans la culture. La taxinomie des nourritures a permis d'exprimer des oppositions de nature cosmologique et sociologique. En effet, chez les juifs orthodoxes, légataires des dispositifs de la Bible, sont exclus tous les animaux non conformes au schéma initial de la création, c'est à dire tous ceux dépourvus des caractéristiques anatomiques qui correspondent à l'élément où ils vivent. Les animaux vivant sur terre doivent être herbivores, ruminants et avoir le sabot fendu; ceux vivant dans l'eau doivent être équipés de nageoires et d'écaillés; tandis que ceux vivant dans l'air doivent être ailés et marcher sur deux pattes. Les animaux propres à la consommation sont distingués de ceux qui ne le sont pas, déclarés impurs parce qu'impensables, tels que le porc, par exemple. À la coupure entre pur et impur succèdent deux autres, celle entre la chair et le sang, d'une part, et entre le lacté et le carné, de l'autre. Ces oppositions impliquent une ritualité quotidienne dans toutes les activités liées aux pratiques alimentaires, sexuelles et vestimentaires et certains y ont perçu la règle explicite de ne pas réunir ce que Dieu a séparé : l'interdit de l'inceste et le refus du meurtre, sinon sous la garantie morale de l'arbitre divin et de ses règles.

Retenons des prohibitions alimentaires édictées par le judaïsme les aspects suivants :

- 1) Les humains ne sont ni omniscients ni omnipotents. Le principe de la limite est un garant méta-social de l'humanisation.
- 2) Des règles sont instaurées pour récuser la cruauté et rappeler que la consommation de viande exige des rites spécifiques.
- 3) Manger est une éthique autant qu'un besoin et implique que la morale surdétermine le goût et le plaisir.
- 4) Les interdits de la souillure ont deux conséquences : a- fonder la sainteté de l'ensemble humain ainsi séparé et b- ritualiser et rythmer sa vie quotidienne.
- 5) L'ordre du monde est placé sous le gouvernement des lois de la maison.

S'il est vrai qu'on est ce qu'on mange, alors faut-il à la suite de Canguilhem constater chez les juifs un recouplement significatif des catégories du pur et de l'impur avec celles du normal et du pathologique, dont on trouve des rationalisations a posteriori avec le désordre alimentaire, les maladies trans-espèces, le scandale du sang contaminé et les maladies de civilisation. S'agissant des conséquences de la transgenèse animale et végétale et plus largement de l'impact des biotechnologies, le judaïsme orthodoxe notamment et nos interviewés trouvent matière dans le chapitre biblique concernant l'interdiction de l'hybridation des espèces (*kilayim*), bien que de nombreux herméneutes tentent d'en comprendre la portée et la signification. La casuistique tente alors de contrebalancer les risques encourus avec les avantages escomptés, là où l'interdit peut être levé pour sauver une vie. Dans tous les cas de figure, le débat oppose ceux qui présument qu'on ne peut transgresser l'ordre de la création à ceux qui pensent que les humains ont un pouvoir de création s'il est soumis aux contraintes

fondamentales du libre-arbitre et des commandements divins. Si le bien doit toujours être subordonné au juste, disent les talmudistes, l'interdiction des OGM devrait toujours être soumise aux dilemmes moraux entre une position anthropocentrique et écolocentrique, l'obligation de se soigner et de soigner, la réflexivité entre les espèces et la justice entre les générations. Les règles bio-éthiques du judaïsme autorisent alors un raisonnement semblable au *common law*, fondé notamment sur les cinq principes suivants :

- (1) De la souffrance imposée aux animaux;
- (2) De la préservation de la nature;
- (3) Réparer le monde;
- (4) Soigner et être soigné;
- (5) Sauver une vie.

À partir de ces piliers de la jurisprudence, la tradition juive n'offre pas aujourd'hui un consensus sur l'usage des biotechnologies et notamment des OGM. Elle accueille certaines innovations et récuse d'autres, s'oppose aux cyborgs comme à toute illusion de la transparence et de la satisfaction de tous les désirs. Le judaïsme demeure marqué par la nécessité de ne pas séparer éthique et politique, communauté de fidèles et délibération argumentée, d'autant que longtemps le savant a primé sur le politique, le principe d'identité sur l'hybridité généralisée. Il accepte dans sa pratique de la *cacherot* nombre de principes aujourd'hui revendiqués par les adeptes du principe de précaution : sélection et traçabilité, information et rigueur. Il témoigne surtout de l'idée décisive que le rite structure l'identité et qu'il faut récuser la fusion-confusion mais aussi la déssexualisation de la reproduction et la dénaturalisation de la production.

Le désordre auquel nous assistons – s'il met en cause la sacralité du mangeable – est bien perçu chez les pratiquants juifs. La plupart y voient la contestation de la cuisine de Dieu et de ses manières de cuire le monde. Nous proposons trois modèles spécifiques pour réintégrer le corpus monumental des religions dans le débat sur les biotechnologies alimentaires :

- a) favoriser des espaces publics mosaïques où des divisions de tâches classiques sont déplacées;
- b) opter pour une prise de décision mesurée qui place le sujet désirant face à sa responsabilité éthique;
- c) réglementer l'alimentation en rétablissant les passerelles entre les fictions fondatrices de l'humanité, l'identité et l'altérité.

Ces exigences semblent trouver écho chez les adeptes du judaïsme qui, en respectant minutieusement des règlements en apparence surannés, maintiennent un univers codé, fait de précautions infinies, d'ascèse protectrice et de principes d'incorporation à travers lesquels on s'humanise en méditant sur le pouvoir de Dieu et les droits des animaux.

## Introduction

« Cette expression [*lokopakti*, cuisson du monde] résume, selon moi, toutes les transformations que la pratique des rites et notamment l'exécution du sacrifice effectuent sur les hommes qui s'y trouvent engagés et sur le monde autour d'eux. [...] la cuisson réelle des aliments est elle-même une manière de rite [...] le rite est une cuisson. »

C. Malamoud 1989 : 5-6

À l'aube du troisième millénaire, la troisième révolution industrielle et la mondialisation des marchés transforment nos sociétés et nous forcent à repenser les modalités du vivre-ensemble. Nous faisons face à une crise du progrès, à une incertitude ontologique que n'arrivent guère à dissiper les indéterminations scientifiques et les dilemmes éthiques. Les interrogations sont encore plus vives dès qu'il s'agit d'une des activités principales grâce à laquelle nous faisons sens : l'alimentation. Des sigles tels que « prions » ou « OGM » sont devenus emblématiques d'un risque d'autant plus insidieux qu'il touche aux rapports que les humains nouent avec la nature. Il n'est pas étonnant que les citoyens s'interrogent sur la salubrité et l'innocuité de la chaîne alimentaire et que puissent naître des paniques et une dénonciation de l'industrie et parfois une contestation infondée de la pratique scientifique. S'il en est ainsi, c'est que pendant très longtemps, l'humanité a privilégié les végétaux par rapport aux animaux pour des raisons culturelles ou de disponibilité. Ce n'est qu'avec la révolution industrielle et les mutations agricoles que les humains font face à une plus grande variété et quantité de nutriments et que les modifications des diètes qui s'ensuivent exigèrent également de rééquilibrer les relations entre le grillé et le cru, le sec et l'humide, l'aigre et le doux, le carné et le lacté, le salé et le sucré.

En dépit des assurances que prodiguent les agences publiques de certification des aliments, nombre de consommateurs sont plus inquiets des conditions de vie des animaux, du traitement réservé aux végétaux et des conséquences de ce que désormais « manger veut dire » là où des règles de convivialité sont outrepassées par la solitude et la vitesse.

Depuis des temps immémoriaux, les humains ont classé et distingué les animaux des animaux parlants, défini ce qui était licite et illicite, pur et impur, sanctifié ici tel animal pour en rejeter tel autre là à l'opprobre. Selon les rites et les cultures, désigner ce qui est bon à manger, c'est aussi se poser en s'opposant, s'identifier grâce à une série de différences : le cru et le cuit, le comestible et le non comestible, le sacré et le profane, le lait et la viande ...

C'est ainsi que le judaïsme demeurera une énigme si l'on ne saisit pas la portée des nombreuses prescriptions et codifications concernant les manières de table et les règles d'alliance. C'est dire aussi que le christianisme ne prend tout son sens qu'autour de cette scène où le Christ et les apôtres ont communié et dont sont demeurés vivaces le sang et le pain. Inutile d'insister que la construction chrétienne a recommandé très tôt ce qu'exècre la « charnelle » synagogue : le porc. Les juifs seront ainsi identifiés par ce qu'ils ne peuvent manger et encore moins penser.

Il y a plus cependant, comme le notait déjà Hippocrate : « Des aliments tu feras ta médecine ». L'aliment peut être source de vitalité et donc de santé pour autant que des garanties de sa fabrication et de son ingestion soient respectées. Sinon, le risque est grand d'en être empoisonné et malade. L'incorporation d'un aliment a des propriétés, des vertus et des vices, présuppose un rapport entre nature et culture, les sens et les façons de penser, de sentir et d'agir. Dire que tout aliment a une charge symbolique qui nous échappe largement, c'est évidemment signifier que l'on mange certes pour vivre mais aussi pour communier, jouir et, inversement, établir des distinctions avec les idolâtres, marquer le dégoût ou le besoin de se repentir.

Que chaque cosmologie humaine ait eu à définir ce qui était comestible mais aussi les règles de partage, les principes d'humanisation qui transforment un nutriment en aliment, un aliment en repas et espace de sens, démontre à l'évidence s'il le fallait encore que le rite est un garant méta-social d'une formidable prégnance. L'hygiénisme et l'industrialisation ont déplacé les enjeux performatifs et pragmatiques de l'espace domestique vers une biopolitique soucieuse de gouverner les individus, leur bien-être et leur santé. La laïcité a ainsi magnifié l'économie politique de l'incertitude en accélérant le rythme et en transformant les modes de cuisson, les lieux et les non-lieux où s'élaborent les aliments et se cuisinent les cinq sens. L'alimentation a perdu ses repères ancestraux et ses illusions sacrées pour être réappropriée par de nouveaux prêtres : médecins, diététiciens, théoriciens des rites culinaires ou spécialistes des désordres alimentaires. De nombreux anthropologues se sont interrogés sur les catégories alimentaires (Douglas 1979 et 1992; Lévi-Strauss 1962, 1964, 1968, 1990; Leach 1980; Sahlin 1980; Sperber 1975; Tambiah 1969; Zimmerman 1982). Le débat actuel démontre nettement la part significative de l'alimentation dans le tripot qui structure la subjectivation de tout humain : le biologique, l'inconscient et le social qui trouvent leur ordonnancement dans l'échafaudage dogmatique des lois (voir Legendre 1998 : 163).

La Bible, code des codes, où le peuple juif a consigné sa lecture de l'univers, sa cosmologie et son éthique demeure un traité incontournable pour penser les interdits alimentaires d'antan et la signification des ruptures enregistrées par les crises récentes (Listériose, ESB, mercure dans le poisson, e. coli, soya 'fou'). D'aucuns, adeptes du judaïsme ou non, se demandent qu'allons-nous devenir? Que faire? Qu'en est-il de la diversité des espèces? Quelles modifications génétiques devons-nous autoriser et lesquelles bannir, quelles décisions opérer, dans quelle agora, avec qui et selon quelles modalités? Jamais le politique n'a été aussi affronté à ses responsabilités sociales et éthiques afin de rassurer que la reproduction ne sera pas déséxuée et que la production alimentaire ne sera pas dénaturisée. Que dit de tout cela la tradition juive? Tel est l'objet de ce rapport.

### **Méthodologie et plan du rapport**

Ce rapport est fondé sur de nombreuses sources exégétiques de la tradition juive. Afin de faciliter la connaissance au lecteur, nous avons précisé dans l'encadré qui suit ces sources et leur portée.



### Piliers de la littérature rabbinique

Le corpus juridique et exégétique, l'herméneutique et la morale qui structurent la pensée juive biblique et surtout post-exilique est consigné dans plusieurs traités, récits légendaires, suppléments et *responsa*, arrêts juridiques, statuts et ordonnances. On distingue généralement la *Michnah* et les *Tossefta*; les Talmud de Jérusalem et surtout celui de Babylone; le *Midrash* et enfin le *Choulhane Aroukh*.

- 1 – La *Michnah* récapitule les lois orales telles que codifiées par les scribes. Elle comprend six ordres, chacun d'eux se subdivisant en sections appelées *Massechtots* (Traités) dont le total est de 63 (comprenant chapitres, sections et paragraphes). Les ordres sont *Zeraïm* (semences) : c'est à dire tout ce qui a trait aux règlements concernant l'agriculture mais aussi les bénédictions et prières qui glorifient l'ordre de la création; *Moed* (fêtes) : c'est à dire les normes réglant le shabbat, les jours de fête ou de jeûne; *Nachim* (femmes) : qui analyse les modalités de mariage et de divorce, les questions d'héritage; *Nezikim* : c'est à dire les dommages, essentiellement droit privé et pénal; *Quodachim* (choses saintes) : traite de l'abattage rituel des animaux et de leur consommation, des sacrifices et offrandes et des rituels liés au Temple; *Teharot* (pureté) a pour objet nodal le pur et l'impur.

Le commentaire talmudique de ces traités est consigné dans la *Gemarah*.

- 2 – Les *Tossefta* sont les suppléments constitués par les écoles rabbiniques au cours du temps et dont le volume va croissant. Parmi quelques grands interprètes et rédacteurs notons par leur acronyme : Rashi. Rambam (Maïmonide), Ramban (Nachmanides).
- 3 – Le *Talmud* est le codex réuni dans des *yeshivot* (écoles et académies rabbiniques) de Palestine et de Babylone jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle. Le Talmud de Babylone fait aujourd'hui autorité à cause de sa complétude et de son ampleur.
- 4 – Le *Midrash* fait référence à des travaux d'exégèse; l'une de ces branches est la *Halakhah*, de type prescriptif. La seconde, l'*Aggadah*, est un méta-récit homilétique et moral dont les dimensions éthiques sont décisives. D'abord conçu en Eretz-Israël (Palestine), il fut développé au cours des siècles dans la diaspora.
- 5 – Le *Choulhane Aroukh* (voir description détaillée, annexe II)

Dans un second temps, nous avons opté pour des analyses récentes et les revues de littérature consacrées principalement au thème de biotechnologies, notamment celles touchant la transgénèse végétale et animale. Ces sources sont nombreuses, détaillées, en langue anglaise et hébraïque. Ne sont retenues ici que celles en anglais pour en permettre l'accès aux lecteurs. De nombreux sites Internet développent des points de vue variés où s'interposent idéologie et science, inévitablement.

La jurisprudence en la matière nous a été transmise par le Dr Nir Kedar de la Faculté de droit de l'Université Bar-Ilan, Tel Aviv, que nous tenons à remercier. Les interprétations anthropologiques et juridiques sont fondées sur le travail du groupe de recherche Droit, éthique, médecine et société (M. Elbaz; R. Murbach), qui a donné lieu à des enseignements et publications conjoints et à la participation au Laboratoire européen pour l'étude de la filiation dirigé par Pierre Legendre à Paris.

La partie ethnographique du rapport a été réalisée par Mikhaël Elbaz qui a mené six entretiens approfondis concernant les thèmes suivants : (1) les règles de *cachierout*; (2) l'abattage rituel; (3) les agences de certification; (4) la traçabilité; (5) les normes spécifiques exigées par les ultra-orthodoxes ainsi que les sépharades; (6) la gestion de la *cachierout* et les pratiques de surveillance dans l'Hôpital Général Juif – Sir Mortimer B. Davis; (7) les règles diététiques en vigueur au dit Hôpital; (8) les avis des chercheurs en nutrition sur les OGM; (9); les arrêts du Vaad Ha'ir (conseil municipal juif de Montréal) concernant la *cachierout* et les OGM; (10) les questions de style de vie, de santé, de soins palliatifs et le judaïsme; (11) la recherche bio-médicale et bio-technologique et ses conséquences sur le pratiquant juif; (12) le statut des additifs et microorganismes; (13) les enjeux éthiques soulevés par les patients, les fidèles face aux désordres alimentaires; (14) les enjeux liés à l'hybridation des espèces, des maladies trans-espèces; (15) les liens entre agences de certification et la jurisprudence israélienne; (16) les piliers éthiques du judaïsme; (17) la souffrance infligée aux animaux; (18) la sémiotique des labels « *cachier* »; (19) les risques liés au sel; (20) les enjeux liés à l'environnement; (21) la question des médicaments et la *cachierout*.

Nous remercions les interviewés de nous avoir accordé de leur temps. Ils étaient dans l'ordre :

- 1 – Rabbi Mayer Schecter Ph.D.  
Rabbin de l'Hôpital Général Juif, Sir Mortimer B. Davis, Montréal.
- 2 – Rabbi David Sabbah, Ph.D.  
Grand rabbin. Rabbinate sépharade de Montréal, Montréal.
- 3 – Rabbi Saul Emanuel.  
Directeur exécutif. Conseil de la communauté juive, Montréal.
- 4 – Dr John Hoffer MD  
Project Director, Department of Nutrition, Hôpital Général Juif,  
Sir Mortimer B. Davis, Montréal.
- 5 – Norma Ishayak.  
Chef du service de diététique. Hôpital Général Juif,  
Sir Mortimer B. Davis, Montréal.
- 6 – Moshé Benguira  
Surveillant rituel (*Mashguiah*). Hôpital Général Juif,  
Sir Mortimer B. Davis, Montréal

## I – Commandements bibliques et pratiques alimentaires dans le judaïsme

Lors de la création, le mythe fondateur énonce qu'humains et animaux ont une nourriture végétalienne. La question du mal n'est pas encore posée. Après le Déluge, le Dieu des Hébreux consent avec quelque réserve à Noé la consommation de viande tout en proscrivant celle du sang<sup>2</sup>. En effet, dit le commentaire biblique mais aussi grec, le sang est humeur, symbole de vie, le signe et la trace qu'un crime a été commis dont il faut toujours interroger la finalité (voir Plutarque 2002). La première interdiction divine sur la consommation du sang marquera pour toujours le statut des aliments chez les juifs tout autant que chez les chrétiens tel qu'il est catalysé dans l'Eucharistie (Douglas 1999). Dieu proclame dans la Genèse (IX : 4) : « Mais la chair avec son être et son sang, vous ne la mangerez pas ».

Le modèle de classification de l'espace maîtrisé par les humains laisse cependant place à l'équivoque puisque Dieu donne à l'homme le pouvoir « d'assujettir le poisson de la mer, le volatile des ciels, la bête, toute la terre, tout reptile qui rampe sur la terre » (Genèse I : 26). Si tous les végétaux sont autorisés, il est recommandé de ne pas manger les prémices fugivores d'un arbre durant les trois premières années (Deutéronome XVI : 9, Lévitique XIX : 23). Les bêtes doivent répondre à des critères stricts : être herbivores, ruminer et avoir le sabot fourchu. Tous les mammifères (bovidés et cervidés) qui ont ces qualités sont propres à la consommation (*cacher*<sup>\*</sup>) et donc définis comme purs (*tahor, tehorim*). Le Deutéronome (XIV : 4) énonce la liste des dix animaux permis : « bœuf, mouflons, chèvres, cerf, gazelle, daim, passang, addax, bison, algazelle ».

Le porc est une anomalie taxinomique car c'est le seul ongulé au pied fourchu qui ne rumine pas (Douglas 1992, Soler 1973), tandis que le chameau rumine mais n'a pas le sabot fendu. Nous reviendrons plus loin sur cette sélection, sa logique structurale et les modes de rationalisation qui lui sont associés. Poursuivons avec le monde des volatiles où la Bible procède par une énumération qui ne clarifie pas d'emblée les fondements de la prohibition. Ainsi : « Tout oiseau pur, vous le mangerez; ceci, vous ne le mangerez pas : griffon, gypaète, vautour noir, busard, buse, milan royal pour son espèce, tout corbeau pour son espèce, hibou du désert, faucon, mouette, épervier de toute espèce, chevêche, duc, effraie, chouette, vautour blanc, balbuzard, cigogne, héron pour son espèce, huppe, chauve-souris » (Deutéronome XIV : 11-19).

Les seuls oiseaux comestibles semblent bien être ceux qui, domestiqués ou sauvages, ne sont pas des carnassiers, disposent d'un jabot, d'un gésier et d'ergots (Sperber 1975 : 26). Dans son essai, M. Douglas (1992 : 75) estime que la logique de la morale juive dans le Lévitique est de s'opposer à tout animal qui se nourrit du sang de sa proie et le faisant opère ce passage de la pureté de l'animal vers son humanisation ritualisée grâce aux offrandes et aux normes sacrificielles. Par contre, tous les animaux qui se traînent, rampent ou grouillent sur terre sont illicites et souvent appartiennent à deux mondes, comme les animaux amphibies (la baleine), les anguilles (n'ont pas d'écailles et de nageoires), les reptiles qui vivent sur terre mais non comme quadrupèdes<sup>3</sup>. On perçoit déjà une

2. L'un des premiers commandements noachides est bien celui de ne manger le membre d'un animal vivant et, par conséquent, d'ingérer du sang.

\* Voir dans le glossaire la traduction de tous les mots en italique.

3. Nous pensons à la figure du serpent si mythiquement chargée.

catégorisation des espèces et la distinction entre celles-ci créant un ordre culturel et normatif spécifique dont sont définis des principes d'inclusion et d'exclusion.

Cela est évident dans le choix des poissons comestibles. Ceux-ci doivent être munis de nageoires *et* d'écailles (Deutéronome XIV : 9-10). Ceux qui sont privés de l'un de ces éléments sont impurs (*tamé*). Ils comprennent tous les crustacés, les fruits de mer et les coquillages. Sont par conséquent récusés les invertébrés, les reptiles et les batraciens. Ici la distinction semble passer a priori entre poissons osseux et cartilagineux.

À ces principales prohibitions de mammifères et de poissons va s'ajouter une règle de séparation radicale entre le carné et le lacté qui provient de l'injonction répétée à trois reprises dans la Bible : « Tu ne cuiras pas le chevreau au lait de sa mère » (Exode XXIII : 19; XXXIV : 26; Deutéronome XIV : 21). De cette prescription découlent les principes fondamentaux de la *cachérouit* que l'on retrouve dans le code juridique (la *Halacha*), les normes d'interprétation qui régulent le culinaire et l'identité du peuple juif, les règles d'alliance et d'endogamie et toute la structure symbolique de l'abjection du sang et de la vénération de la vie<sup>4</sup>.

Or, si la Bible ne parle que du chevreau, le principe a été étendu à toute viande de mammifère et de volaille mais non au poisson. Le lait inclut évidemment toutes ses transformations. Cela a pour conséquence que les juifs pratiquants (de tradition orthodoxe) ont développé une véritable diététique (et d'autres diront diététique, voir Martens 1977), c'est à dire un mode d'incorporation mais aussi de séparation des aliments selon le principe de ne pas réunir ce que Dieu a séparé (Simonis 1980 : 356) et d'instituer ainsi une différenciation fondatrice entre « soi » et les « autres ».

Nous venons de situer brièvement les principes organisateurs des prohibitions alimentaires qui portent en elles des présupposés moraux et symboliques, des tensions entre le monde des vivants, humains et animaux, mais aussi comme nous le verrons des pratiques spécifiques pour passer de la nature à la culture, du cru au cuit, de l'animal ou du végétal à l'aliment. Ces pratiques de transformation ne sont pas sans conséquences sur l'identité et la pensée, la distinction et le goût, le plaisir et la modération.

### **1. Sainteté et séparation : les règles de cachérouit**

Ces règles sont ancrées dans un premier axiome : « Soyez saints » (Lévitique XIX : 9) comme votre Dieu et donc posez-vous en vous opposant, en établissant une frontière entre vous et les autres. La normativité instituée est ici réglée par le principe de pureté et par le refus de la contamination. Le tripot de cette distinction qui se retrouve chez les Hébreux est universel puisqu'il présuppose : un mythe fondateur, des règles d'alliance et de parenté, enfin une structure du culinaire et donc de la commensalité (Nash 1989)<sup>5</sup>. La *cachérouit* a pour visée d'établir le permis et l'interdit. Elle désigne également par quels procédés un animal est rituellement abattu (par conséquent, la chasse est une aberration), comment il est évidé de son sang, salé pour en expurger les résidus sanguins. Les règles de *cachérouit* norment aussi l'utilisation des ustensiles, la composition des mélanges licites ou illicites, la

4. Faire couler le sang, c'est aussi, bien sûr, la question du meurtre et des enjeux consubstantiels de ce qui s' imagine être la destruction d'une vie dans tous les discours fascinés par la pollution et / ou le sacrifice.

5. Selon Nash, ce serait même la structuration de l'ethnicité qui est en cause par ce procédé narratif qui a tendance à substantier ce qui est construit culturellement.

surveillance des produits manufacturés ou des légumes et fruits aspergés de produits chimiques (voir *Guide de la cacherout* de Montréal, 2002)<sup>6</sup>.

Cette ritualisation de tout acte alimentaire montre à quel point ce que manger veut dire n'a de sens ici que sous la garantie morale de la Référence – Dieu – garante du sacrifice des animaux, de l'ordre entre espèces déterminées et d'un égard particulier pour les animaux, du refus par conséquent de la cruauté (voir notamment Deutéronome XXV : 4; XXII : 4; Exode XX : 10; XXIII : 5, 12; Lévitique XXII : 28; XXII : 24; XXV : 6-7; Berakhot 40a; Houlin 63b).

Les règlements alimentaires ne traitent pas seulement de la classification des espèces mais déterminent, du moins pour les mammifères et les volailles, la façon dont ils doivent être abattus, qualifiés pour la consommation. La méthode d'abattage rituel est désigné en hébreu de *shehitah* et le sacrificateur par conséquent de *shohet*, formé par les écoles rabbiniques à sa fonction. Selon la tradition, l'abattage a pour objet la mort rapide et sans souffrance induite de l'animal. Muni de l'*haleph*, couteau à lame rectangulaire, aiguisé et sans défaut quelconque, le *shohet* donne la mort le plus rapidement possible. En cas d'hésitation, de failles dans le couteau, l'animal est considéré impropre (*taref*) à la consommation. L'égorgeage vise à drainer le sang de l'animal et de le couvrir de terre. Diverses opérations de vérification sont pratiquées pour s'assurer que l'animal ne présente aucune anomalie (perforation du poumon, grumeau sanguin, fracture etc.).

Enfin, le dénervement des morceaux inférieurs de la bête, notamment celui du **nerf sciatique** est opéré en souvenir du combat de Jacob avec l'ange (Genèse XXXI : 33). Ce mode d'abattage par jugulation et de contrôle de la dépouille de l'animal est très strict et correspond à une labélisation désignée de *halak*, *Glatt Kosher* ou encore *Kasher Le-Mahadrin*, qui constituent aujourd'hui une sémiotique de la conformité sinon du fondamental (ou même du fondamentalisme) entre orthodoxes et néo-orthodoxes au sein du monde juif confronté aux conséquences de l'âge post-industriel et post-moderne. Nous en reparlerons plus loin.

Poursuivons en notifiant que la Bible proscrie toute consommation de **sang** (Lévitique VII : 26-27; XVII : 10-14), ce qui, ajouté au refus de tout mélange avec le lait (qui est aussi une humeur faite de sang, voir Héritier-Augé 1987, Baud 2001), établit les garde-frontières du consommable, du négociable et de ce qui s'inter-dit. Afin de se débarrasser du sang, trois moments sont prévus : (1) le trempage dans l'eau froide de la viande durant trente minutes, (2) le salage (sel mi-gros) pour dégorger le sang durant une heure sur une planche perforée<sup>7</sup>, (3) le rinçage à l'eau courante. La méthode la plus efficace est le rôtissage, notamment pour le foie. Le sang du poisson ne subit pas les mêmes rigueurs, comme si la vie lui avait été ôtée « naturellement ». Par contre, la graisse de l'estomac et celle de l'intestin devraient être rituellement brûlées ... à l'autel du Temple et demeurent illicites (Lévitique III : 17). Les animaux souillés et contaminés ainsi que les objets avec lesquels ils ont été en contact sont impurs (*tamé*, *tméhim*).

6. Selon le rabbin S. Emanuel : « Everything has to be kosher. We have to go back to our principle. Every single ingredient and every single raw material has to be kosher. For example, we have an ingredient form. This form tells you every single raw material going into every product ». (voir annexe III)

7. Selon le rabbin D. Sabbah « il faut faire attention au sel; pas plus de 20 minutes, une demie-heure ».

Le **lait** de tout animal *casher* l'est également<sup>8</sup>. Cependant, les laitages peuvent être consommés plusieurs heures avant un repas carné (de six heures à une heure, selon les traditions et les rigueurs). Il est toutefois licite de manger de la viande après un laitage, non durant le même repas, si l'on s'est rincé la bouche ou après avoir consommé du pain. Une coutume analogue, mi-hygiénique, mi-symbolique, consiste à créer une alternance entre poisson et viande, la seconde pouvant être dûment dégustée après rinçage de la bouche, selon les rabbins (même si cette position est discutée, voir Bleich 1989; *Encyclopedia Judaica* 1991, vol. 6 : 1326-1328; Levenson 2001; Rosner 2001 : 36-44)<sup>9</sup>.

Toute autre boisson est permise sous réserve qu'aucun ingrédient illicite ne soit entré dans sa composition. Un surveillant des procédures (*mashguiah*) témoigne de ceci. Le vin exige cela afin de s'assurer que sa finalité originelle (rituelle) n'ait pu être détournée par des idolâtres (Alroy 1990).

Le **pain** est *casher* si dans sa production n'intervient aucun procédé ou additif interdit (le saindoux, par exemple). La logique de la traçabilité en milieu diasporique et sous l'empire des procédés industriels est déjà amorcée, du moins chez les orthodoxes. Ce principe de prévoyance, voire de précaution, qui découle de la loi, du rigorisme sinon de l'obsession rituelle, implique des assurances, des certificats de cachérisation, des labels qu'attribue l'autorité rabbinique. À Montréal, ce système est centralisé au sein du comité municipal juif (*Vaad Ha'ir*) qui regroupe toutes les congrégations juives dans une logique fédérative, tout en autorisant chacun des groupes à disposer de ses '*gate-keepers*', ici ultra-orthodoxes et là sépharades.

## 2. *Le marché de la casherout et sa sémiotique*

Le marché de la *casherout* a subi des mutations considérables avec l'invention des produits manufacturés et l'inclusion de plus en plus grande de stabilisateurs, de gélatines et d'enzymes. L'industrialisation de l'agroalimentaire a forcé les rabbins à une analyse de plus en plus complexe d'ingrédients (plus de 250 000, selon le rabbin Emanuel) et donc à une certaine centralisation des banques de données, d'une part, mais aussi à la formation de spécialistes, de l'autre. Les certificateurs de la *casherout* peuvent soit se trouver dans le pays exportateur (en Thaïlande, par exemple), soit dans l'espace de la nation (dans les usines de transformation de fromage à Montréal).

Dans les supermarchés, les hôpitaux ou dans l'hôtellerie, des normes de surveillance sont pratiquées<sup>10</sup>, ici pour séparer frigidaires et ustensiles de cuisson et là pour s'assurer qu'aucun ingrédient illicite ne soit introduit dans l'espace sacralisé<sup>11</sup>, comme le note Mayer Schecter, rabbin de l'Hôpital Général Juif – Sir Mortimer B. Davis, se référant au rôle du *mashguiah* et de la diététiste :

- 
8. Cela est clairement accepté par la plupart des juifs observants pour des raisons religieuses et pragmatiques. La surveillance de la traite coûterait trop cher. Il existe chez les ultra-orthodoxes new-yorkais deux laiteries où la rigueur est de mise (Bauer 1996).
  9. Si le poisson est considéré en général dans la catégorie du neutre, il désigne une nouvelle réalité dite de *stami* ou de *parvé*, c'est à dire n'interférant guère avec l'opposition centrale carné/lacté (voir Brandwein 2001).
  10. L'essentiel du contrôle est exercé par un *mashguiah*. M. Benguira nous a expliqué de quoi il en retournait en distinguant l'impact des procédures industrielles sur l'abattage rituel. Ainsi remarque-t-il : « When I worked in a slaughterhouse as *mashguiah*, I saw how they are doing it. They were checking all the animals, one by one. While they slaughtered about 20 animals, sheep essentially, they checked and we found only five kosher animals, really kosher. The others were sick ».
  11. Quant à la compartimentation qu'exige la séparation entre le lacté et le carné, M. Benguira souligne « well, we have two kitchens. Every new employee who is hired has to learn about the law of ustensils ». Complétons en précisant que ce principe se retrouve dans tout espace *casher*, où sont prévus deux types de vaisselle, deux évier, deux réfrigérateurs.

« They are very strict, I once walked into the cafeteria with a bag and she said to me : Rabbi, you are not allowed, not allowed, no private food into the kitchen ». ...  
 « However, the situation is more complex today. We have special chemists on staff who check new products, go to the factories to see how it is being made ».

À ces remarques sur le principe de confiance de plus en plus assuré par deux pôles centraux, les États-Unis et Israël, où résident les plus importantes communautés juives, apparaît aussi le paradoxe sinon du doute, du moins de l'incertitude ontologique concernant les **labels** et leur valeur. Si l'on considère qu'en moyenne un tiers seulement de la population juive suit les règles alimentaires de la *cacherout*, on est étonné de constater que (1) le marché réel inclut d'autres consommateurs, plus nombreux que les juifs (végétariens ou/et végétaliens, adventistes du 7<sup>e</sup> jour, musulmans, hindouistes)<sup>12</sup>, (2) dans le marché juif captif des normes et des taxes, il y a fission et surenchère sur les labels qui tiennent tout autant à l'intégrité espérée qu'à des logiques de prise de marché réel et symbolique. C'est donc dire que la segmentation des marchés est parallèle à la compétition mais aussi à des processus de rejuidaïsation que l'on discerne dans les grandes métropoles. Le supplément de contrôle exigé par un groupe est une manière de tracer la frontière entre le traditionaliste et le juif orthodoxe voire ultra-orthodoxe, entre le juif ashkénaze et le juif sépharade. Si les ultra-orthodoxes vont jusqu'à exiger une viande *Glatt Kosher* et non seulement MK (Montreal Kosher), c'est qu'ils se donnent les moyens de lever toute imperfection dans l'animal. De même, le grand rabbin sépharade de Montréal, D. Sabbah, nous disait avoir obtenu que sur le produit dénommé *cacher* soit consignée la mention KSR (Kasher Rabbinique et Sépharade)<sup>13</sup> :

« Nous sommes beaucoup plus rigoristes. Ce n'est pas l'avis de nos coreligionnaires ashkénazes, mais enfin. La preuve est que certains Hassidim eux-mêmes font plus confiance à ce qui est sous notre supervision. Nous leur avons dit plusieurs fois [au Vaad Ha'ir] que nous n'avions pas l'intention de créer une structure séparée mais qu'il fallait tenir compte de notre volonté. Il y a combien de Hassidim? 400 ou 800 familles, mettons 1 000. Et les Sépharades? 30 000. On ne compte pas - il faudrait qu'ils comptent ».

Il est probable que les crises alimentaires perçues comme des moments tournants du monde ultra-industriel ont redonné à la vieille tradition juive des lettres de noblesse que d'aucuns retrouvent aujourd'hui dans la pensée des sages d'autrefois mais aussi dans les réserves sans cesse exprimées par les rabbins concernant la souffrance des animaux, les règles de pureté et donc de refus de contaminations dont découleraient les maladies trans-espèces. Il est intéressant de noter la vogue pour les pains azymes (*matsot*) présente chez nombre de consommateurs qui font l'apologie de la nourriture biologique. Or, le *hamets* historiquement réfère au levain de la pâte qui ne put faire son œuvre quand les Hébreux ont fui l'esclavage sous les Pharaons. Ce qui est en cause n'est autre que la fermentation, procès de putréfaction de la matière première, dont on se méfie bien qu'on ne puisse l'éviter (sur ces considérations, voir Maïmonide 1979 : 545). Selon ce même argument, la logique de toute chaîne alimentaire implique bricolage, amalgame, méconnaissance, non-lisibilité. Il appartient

12. En effet, sur les 6,5 millions de consommateurs qui achètent des produits *cacher*, seulement 1,5 millions sont des juifs (Welfeld 1996 : 9).

13. Voici en contrepoint ce qu'en dit le directeur exécutif du Conseil municipal juif de Montréal, le rabbin S. Emanuel : « We represent everybody, which is very unique to Montreal. We make sure one does everything in the way which is the highest common denominator to satisfy everybody ».

aux experts sinon à l'État et à ses agences de certifier l'innocuité, la sécurité des aliments, ce qui souvent est acte de foi jusqu'à l'accident.

Les responsables de la *cacherout* ont une normativité à protéger et sont eux-mêmes sous la surveillance permanente d'ultra-orthodoxes, « gardiens du Temple ». Ainsi, leur succès dépasse leurs fidèles, comme ce fut le cas lorsqu'on découvrit que des yoghourts aux fruits contenaient de la poudre de cochenilles rouges – et furent définis comme *non-cacher*. De cette rigueur, il faut faire dépendre la question des additifs et des microorganismes dont nous débattons plus longuement dans la seconde partie, en raison des inférences qui sont suggérées par de nombreux herméneutes rabbiniques dès lors qu'est posé le statut des OGM.

Le rabbin Emanuel explicite que tout produit est analysé par des spécialistes pour lui attribuer ou non un certificat (voir Annexe III). Tout additif est considéré licite s'il ne contrevient pas aux interdits fondateurs. Là où la difficulté s'est jouée, c'est concernant la gélatine et la présure, ingrédients mineurs mais qui altèrent substantiellement la nourriture. Le débat là-dessus est vif. Le rabbin Yehiel Epstein a statué à la fin du 19<sup>e</sup> siècle (1890) que ce qui ne pouvait être repéré à l'œil nu ne devrait être considéré comme altérant le statut *cacher* d'un aliment. Par extension, Rosner (2001) observe qu'un produit dont la finalité n'est pas la jouissance – tel que le dentifrice – ou qui est seulement avalé sans être mâché – comme la gélatine – est autorisé<sup>14</sup>. Par ailleurs, la présure dérivée d'estomacs d'animaux est une composante dans la fabrication du fromage. Qu'en est-il du fromage? Est-il *cacher* ou non? Reisner (2000) pense qu'il l'est dans la mesure où la caséine perd son statut dans la fabrication, tandis que le rabbin Sabbah est de l'avis qu'il faille quand même distinguer une présure à base d'herbes et la chymosine microbienne. L'interdit des vers dans le fromage ne s'impose que si ceux-ci sont visibles.

La question demeurera pour l'instant ouverte de savoir si l'ADN est de la nourriture. Selon Reisner (2000 : 62),

« [t]he rules of Kashrut, the rules of admixtures, simply fail to address the nature of transgenic creations. Absent a reason to declare the new product unkosher, it would appear to be fit for consumption ».

Que faut-il retenir des prohibitions alimentaires édictées par le judaïsme? Cinq éléments s'en dégagent :

- (1) Les humains ne sont ni omniscients ni omnipotents. Un principe de la limite est instauré. La modération dans la mise à mort des animaux et la reconnaissance de l'animalité de l'homme (sur cette dimension, voir Agamben 2002).
- (2) Des prescriptions sont données selon l'idée que l'on est ce qu'on mange. Refus est par conséquent instauré de la cruauté, de la mort qu'on inflige lors de la chasse. Ce principe va être tourné et retourné avec cet « animal » humain d'entre tous<sup>15</sup> qu'est le porc grâce auquel

14. Maïmonide a permis d'ingérer à titre thérapeutique un aliment interdit en y adjoignant un produit amer (Gugenheim 2002 : 207). Selon le rabbin Sabbah, il y a un autre principe, celui de ne pas obtenir jouissance du produit, de ne pas nécessairement en apprécier le goût, ce qui permet souvent de distinguer un aliment d'un alicament.

15. La chair humaine aurait un goût comparable à celle du porc, selon Berheim (1992 : 106), alors que pour Baud (2001 : 168) le « porc relève donc de la procédure pénale de l'anthropophagie ».



on nomma les juifs en Europe chrétienne et qui démontre que toute différenciation procède par identification.

- (3) Les nourritures doivent être sacralisées. Manger est une éthique autant qu'un besoin. On ne peut manger l'oisillon devant sa mère, pratiquer la castration d'un animal, « cuire vivant un homard ». Manger c'est refuser toute pratique cannibale alors même que l'humain ne le devient qu'en ayant à la naissance consommé un autre humain (voir Baud 2001 : 158).
- (4) Le plaisir des nourritures est surdéterminé par les catégories du pur et de l'impur. Il est présumé que les catégories autorisées sont dotées d'une finalité morale supérieure, de la même manière qu'on ne peut consommer une relation sexuelle sans des règles d'alliance et d'interdits. Les interdits de la souillure ont deux autres conséquences : a. fonder la sainteté de l'ensemble ainsi séparé par ses pratiques; b. ritualiser et rythmer la vie quotidienne.
- (5) L'ordre du monde implique le partage entre les espèces mais également des responsabilités assignées aux humains envers la nature et les animaux. L'ordre naturel du monde est une construction culturelle où interviennent le langage, l'inconscient, la volonté de ne pas mourir et le besoin de connaître. On pourrait même notifier, comme Atlan le fait (1999 : 209), que derrière la symbolique « de l'arbre de la connaissance et de son ambivalence c'est le message classique de la science sans conscience, ruine de l'âme » qui nous serait transmise.

### 3. *Représentations et imaginaires sociaux des nourritures bibliques*

Dans le *Cru et le Cuit* ainsi que dans *l'Origine des manières de table*, Claude Lévi-Strauss (1968 : 411) dévoile les structures inconscientes de tout fait culinaire en notant que « la cuisine d'une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure, à moins que, sans le savoir davantage, elle ne se résigne à y dévoiler ses contradictions ».

S'agissant de la culture juive multimillénaire, nous pouvons déceler quelques invariants structureaux d'un modèle interprétatif :

- a) *L'interdit alimentaire* manifeste les canons d'une culture tout en soulignant la distinction entre elle et les autres. Ce principe se retrouve autant en Inde que dans l'Islam. Tout interdit alimentaire a valeur totémique, renvoie à des logiques d'envie et de sacrifice ou à des rationalisations d'un autre ordre qui viennent dire ce qui est bon à manger et donc à penser, ce qui relève du goût et du dégoût. Tout interdit fait partie d'un système d'images et de comportements qui confirment la complétude de l'ordre social et l'incomplétude de l'humain.
- b) *Ne pas consommer l'humeur de la bête, son principe vital : le sang*. La culture juive n'a cessé de marteler que l'âme vivante (*nefech hayah*) commune aux animaux et à l'homme est identifiée au sang (voir Atlan 1999 : 124). Nous savons combien le sang a une charge physique et métaphysique qui a fait couler beaucoup d'encre (Baud 2001). Le sang est à la fois source de vie, de pollution et de mort. Dans ce cas-ci, la confrontation avec le monde chrétien a été fondamentale, puisque ce dernier consomme ce qu'il abandonne. Or, le refus du sang chez les juifs est retourné comme étant au contraire « l'obsession du sang » dont ils auraient toujours manifesté le désir par le « meurtre rituel d'enfants chrétiens ». De la même façon d'ailleurs, la tradition chrétienne a opposé le vin, assimilé au bon sang divin, au mauvais sang souillé et impur des menstrues (Verdier 1979). La représentation opératoire du monde tient à cette

opposition entre juifs et chrétiens sur l'enjeu du sang et de sa signification, bien que sous Grégoire III, en 732, on recommence par saigner les animaux et l'hippophagie fut interdite. Il est curieux que les rituels de Pâques jadis pratiqués où le petit chrétien devait briser toute filiation avec le judaïsme en annihilant le juif qui sommeillait en lui sont aujourd'hui rejoués par les juifs du retour qui cherchent à *nier* l'autre en eux<sup>16</sup>. D'autre part, si le cochon est une aberration classificatoire pour les juifs, les chrétiens en font un animal de choix, avec le paradoxe de nommer les juifs non par ce qu'ils ingèrent mais précisément par ce qu'ils refusent. Le cochon est le *marrano*<sup>17</sup>. Il est détonnant, comme le note Fabre-Vassas (1994 : 108), comment la prohibition fonde une identité négative assignée par autrui<sup>18</sup>.

- c) *Surdétermination des lois de la cité par les lois de la maison*. Le judaïsme donne une place décisive à l'oralité et à la matrilinearité pour fonder la transmission et l'identité. Il est possible de lire le refus du mélange entre carné et lacté comme une prohibition de l'inceste (Martens 1977) ou plutôt une régulation des rapports entre la mère et le fils (Soler 1973 : 593). Dans un cas comme dans l'autre, est redoutée toute situation de fusion-confusion. C'est dire que le lait du verset biblique peut être perçu allégoriquement comme celui du sein maternel (Martens 1977 : 24). L'accent porté quotidiennement à ce précepte chercherait à fonder le tabou en le liant à un principe d'incorporation-séparation, connaissance-méconnaissance. Martens (1977 : 29) est rejoint par Baud (2001) quand il remarque que les images employées par la Bible pour désigner les relations sexuelles prohibées parlent bien de « chair de ta chair, chair de ton corps » (Lévitique XVIII : 6). La Genèse ne s'ouvre-t-elle pas sur une connaissance dramatique liée au sexe et à la perte du paradis (végétarien!). Autrement dit, il n'y a dans la Bible qu'une grande leçon; la subjectivation, comme dit Legendre, exige le couteau séparateur, l'interdit lié au sexe. Les conséquences de ce pointillisme domestique et culinaire peuvent aisément être aperçues. Interdit de l'inceste et mise en scène du lit et de la table vont de pair. Comme le souligne avec justesse Fischler (1994; voir aussi Douglas 1992), de nombreuses expressions culinaires servent à imaginer, décrire l'acte sexuel. E. Leach (1980 : 263-297) notait que les normes de consommation des animaux correspondent analogiquement à celles qui régulent la sexualité et le mariage. C'est dire aussi que les tabous alimentaires ont à être pensés comme ceux qui renvoient aux unions incestueuses. En effet, nous avons tendance à ne pas consommer les animaux qui nous sont proches ou à nous injurier par les noms d'animaux que nous exécrons.
- d) *Crainte de l'hybridité et de l'uniformisation, de la négation de la nécessité de penser et de distinguer*. Cette crainte travaille les règles du permis et de l'interdit dans le judaïsme, que ce soit dans les décrets divins récusant les êtres hybrides ou ceux qui ne correspondent pas à leur classe (*kilayim*), le mélange des végétaux dans le tissage des vêtements (*chaatznez*), notamment

16. « L'autre » en eux est nécessairement le voisin chrétien auquel ils se sont souvent identifiés en s'assimilant. Les repentis ont souvent tendance à réparer les enjeux d'une transmission « ratée » et ont par conséquent le souci de se réapproprier dans « l'exclusive » ce qui ne leur a pas été transmis.

17. On traite ainsi les juifs de « cochons » car on les qualifie par ce qu'ils s'interdisent. Terme qu'il faudrait rapprocher de l'appellation andalouse de *Moharrana* : lard frais. La source en arabe – *moharrama* : chose défendue (Fabre-Vassas 1994 : 140 ss). Leach (1980) a bien montré que le recours aux injures n'est que la manifestation de l'attrait qu'exerce l'animal sur ceux qui en parlent plutôt que ceux dont on parle.

18. C'est dire combien ici le cochon métabolise la proximité et la concurrence entre humains et animaux. La question chrétienne adressée aux juifs « comment peuvent-ils ne pas en manger? » est l'aveu d'un appétit secret incestueux ou bien, ce qui revient au même, « parce qu'ils ne se mangent pas entre eux ».

la laine et le lin, comme la mixité des unions matrimoniales. Au fond, les interdits alimentaires, vestimentaires et sexuels forment un agencement structural contraignant au point où ceux qui ne le respectent pas (les non-juifs) sont considérés comme des « incestueux ». Cette accusation se retournera comme un gant, nous dit Fabre-Vassas (1994 : 124), lorsque les chrétiens assimilant les juifs au féminin (partagent sa périodicité, ses chaleurs, ses rougeurs) les accusent de copuler avec la plus rouge des femmes : la truie. Soler (1973 : 952) propose une autre hypothèse : « Le système alimentaire des Hébreux, aussi bien que le mythe de la création du monde, reposent sur une taxinomie où l'homme, Dieu, les animaux et les végétaux sont strictement définis, les uns par rapport aux autres par une série d'oppositions ». Il y a lieu de réitérer que la nourriture est fondement de l'altérité. La complexité des normes ainsi posée convoque de fait tout juif observant de vivre au sein d'une communauté et de ne pouvoir manger à la table de l'étranger que ce que l'hôte lui permet d'ingérer sans offenser son Dieu<sup>19</sup>.

- e) *Manger relève du croyable et de structures imaginaires.* L'alimentation est à la fois un fait biosocial total et une forme de communion, de partage et de socialisation. Si le porc provoque dégoût chez les musulmans et les juifs, dans l'hindouisme la vache est sacrée, tandis que les castes inférieures mangent du bœuf et qu'ailleurs le chien est bon à imaginer. Si toute culture fixe un ordre du consommable, il n'en demeure pas moins que toute incorporation renvoie à des signes, emblèmes et distinctions (Aron 1976, Bourdieu 1979). Se nourrir est donc une catégorie de la pratique polysémique où ne cessent d'opérer des tensions entre herbivores et carnivores, la culpabilité et la dette que nous avons envers les animaux. Tout se passe aujourd'hui plus que jamais, alors que les abattoirs ont quitté la ville, que les cimetières s'en sont exilés, comme si revenait nous hanter la violence que nous affligeons aux animaux (Derrida et Roudinesco 2001), avec comme modalités le pistolet automatique, les chocs électriques, sans nous interroger sur le statut de la viande « végétalisée », « désanimée », mais aussi asexuée, mise sous cellophane, n'ayant d'autre trace qu'un nom et une couleur imaginaires. Évidemment, nos représentations sont inséparables de rationalisations propres à une époque. Il fut un temps qui n'a toujours pas disparu dans certains pays où l'abattage rituel pratiqué par les juifs était considéré comme la quintessence d'un esprit cruel (Fabre-Vassas 1994 : 162-163). Les bastions du refus de la *chehitah* demeurent la Suisse et en partie les Pays-Bas<sup>20</sup>. Dans de nombreux pays, les sociétés protectrices des animaux reprennent des arguments qui frisent l'antisémitisme, méconnaissant que l'abattage rituel est l'envers des camps de meurtre collectif et industriel des animaux, puisqu'il force quotidiennement l'acteur juif à se souvenir – qu'un meurtre a été commis – et qu'il ne peut plaider la banalité du mal.

19. Ce n'est qu'en 1784, à Strasbourg, que fut supprimée par exemple la taxe de « pied fourchu » que tout israélite devait acquitter (Fabre-Vassas 1994 : 146).

20. Il est intéressant de lire à ce sujet l'arrêt *Church of the Lukumi Aye Inc. v. City of Hialeah* (508 U.S. 520 [1993]). Selon Dwyer (2002 : 146), « dans cet arrêt, le dirigeant de l'Église de Santeria avait annoncé son projet d'ouvrir une église. Or, une telle religion requiert notamment des sacrifices d'animaux, contre lesquels se sont élevés les dirigeants de la ville, condamnant de telles pratiques. La Cour suprême a rejeté la validité de cet arrêté aux motifs 1°) qu'il n'était ni impartial par rapport à la religion, ni d'application générale, et 2°) que la ville n'avait pas établi la gravité de cette nuisance en application du critère de l'intérêt primordial de l'État ».

#### 4. *Souci de soi et crainte de Dieu : Fondements et arbitraire des lois alimentaires dans le judaïsme*

Classer et distinguer les aliments selon leur sacralité est la finalité première du judaïsme et non quelque esthétique ou un savoir aseptisé du bien être. Pourtant, les représentations culturelles construites par les acteurs présument que la cuisine de Dieu a une aura impénétrable, fonde le bien et donc le comestible. C'est ainsi que nombre de savants juifs ont attribué au fil du temps des facultés mystiques ou quasi-scientifiques aux normes alimentaires décrétées par le code judaïque. La Bible est cependant muette sur les fondements explicites de certaines lois alimentaires sinon de certains mélanges. Elle y réfère à plusieurs reprises en invoquant la « sainteté », la « pureté », la « sincérité » (voir Exode XXII : 30; Lévitique II : 44-45; Deutéronome XIV : 21). Les rabbins – dont deux médecins célèbres, Maïmonide et Nachmanides – ont conjoint des fondements d'une ascèse à une maîtrise des humeurs (le sec et l'humide, le sang et le lait), le traitement humain envers les animaux et des pratiques de modération chez l'homme (voir Hirsch 1987; O. et D. Maïmonide 1987 : 249, 266, 269; Rosner 1997; Sherwin 2000). En effet, pour ces savants, l'être humain se sépare de la bête grâce à des rituels qui l'humanisent et le mettent à l'abri de la concupiscence :

« Il faut donc que celui qui veut être un homme véritable, et non pas une bête ayant la figure et les linéaments d'un homme, fasse tous ces efforts pour diminuer toutes les exigences de la matière concernant la bonne chère, l'amour physique, la colère et tous les vices résultants de la concupiscence et de la colère; il faut qu'il en rougisse et leur impose des limites ». (Maïmonide 1979 : 426)

C'est dire qu'ici éviter les excès et prôner la tempérance est une manière nette de penser santé et bien-être et donc de dissocier sinon d'opposer éthique et plaisir (voir aussi Douglas 1992 : 66 et ss). Maïmonide estimait que les aliments ou les mélanges interdits étaient malsains, en suivant d'ailleurs la tradition hippocratique sur les humeurs si explicitée de nos jours par les travaux de l'anthropologue F. Héritier. Pour lui, le mélange de sang et du lait est indigeste<sup>21</sup>. Tandis que le porc est la quintessence de la contamination puisqu'il se nourrit de résidus et d'immondices. S'il provoque dégoût, c'est en raison de son exubérance et de son humidité. Figure de l'impureté par excellence, le porc impose de pratiquer des mesures sanitaires strictes :

« Si l'on se nourrissait de la chair des porcs, les rues et même les maisons seraient plus malpropres que les latrines, comme on le voit dans le pays des Francs. Tu connais ces paroles des docteurs : 'le museau du cochon ressemble à des immondices ambulantes'. » (Maïmonide 1979 : 595)

Le porc serait ainsi porteur de maladies et traduirait le principe de la formule allemande : « *Man ist, was man isst* » - **on est ce qu'on mange**. Nous voyons ici un recoupement significatif des catégories du pur et de l'impur avec celles du normal et du pathologique telles qu'analysées par Canguilhem. Si Maïmonide, influencé par le rationalisme grec, présume que les lois divines correspondent à un schème rationnel, il n'est pas étonnant que la découverte en 1828 de la trichinose allait valider la prévention. Les végétariens reprennent évidemment toute cette rationalisation. D'autres interprétations se sont avérées plus tranchantes dès lors que le désordre dans le champ alimentaire semblait contrevenir à l'ordre de la création. Le scandale du sang contaminé a remis sur le tapis la

21. Pour Hirsch (1987) le sang et la graisse sont également des opposés extrêmes.

portée de ce fluide et a démontré qu'on ne pouvait combiner les humeurs sans risque. Le judaïsme, avec ses règles si anciennes, s'en trouvait conforté.

Que dire dès lors que l'alarme a été sonnée contre les graisses animales (interdites dans la bible) comme sources d'hypercholestérolémie et d'autres maladies? Pourtant, le sens du religieux ne peut être ancré dans ce positivisme. En effet, le sel purificateur, si recommandable dans la cachérisation, est aujourd'hui reconnu comme l'une des sources potentielles des maladies cardiaques sinon de la cancérisation de certaines cellules (Labbé et Recassens 2001). Dr. John Hoffer, directeur du projet 'Nutrition' à l'Hôpital Général Juif – Sir Mortimer G. Davies de Montréal, est explicite à ce sujet : « Those cured foods promote cancer, in particular smoked food ». Or. Selon Kurlansky (2002 : 75), le monde judéo-ashkénaze demeure le bastion de la nourriture salée avec ses *delicatessen*, notamment à Montréal et à New York. Devant cette interpellation et en accord avec les principes ascétiques mais aussi le libre-arbitre développés par Maïmonide, le rabbin Schechter nous déclarait : « So if to take cured foods harms, we are not allowed ... Number one : you watch your health. That's important. So if we find out something harms, you have to make a statement in this case or in the case of GMO ».

L'on aperçoit aisément les tensions entre des impératifs religieux et des pratiques culturelles qui finissent par produire une diète spécifique. C'est ce qu'a noté Norma Ishayak, chef de service du service de diététique de l'Hôpital Général Juif :

« If we discuss harm, I mean if you look at the North-American diet in general, obesity has become an epidemic and why? Because everybody is eating too much and everybody is eating too much junk. The cumulative effect of eating all this over a number of years is producing a very sick population ».

Autrement dit, la malbouffe est aussi une pratique sociale ritualisée qui ne se soucie pas toujours des arguments répétés à l'envie sur les risques ainsi pris (voir Schlosser 2001) et dont le paradoxe est bien situé par le Dr. Hoffer :

« What could be worse for you than chicken fat and what could be more prominent in European Jewish tradition than chicken fat? But I love it! As somebody educated in a Jewish family, chicken is sacred, right? But it's not good for your coronaries. But then the question of harm is a bigger question. Because there is more than just science, there is all of the cultural values that give people their sense of meaning and their sense of comfort and their traditions, and that's why these things cannot just be converted into 'Is it better for you or is it worse for you?' in terms of your coronaries or your blood pressure. People have more important values. And religion has to do with these values. That's why I don't think that GMOs are going to play a part, personally. »

Les arguments apologétiques sinon historicistes tentent de laïciser ce qui ne peut l'être. Si Nachmanides cherche à expliquer pourquoi les produits marins qui vivent dans les eaux troubles sont à rejeter, la plupart des commentateurs se résignent à une dogmatique dont il s'agit de discuter les modalités. C'est à d'autres titres que des rabbins se permettent de dire ici comme là les fonctions de certains nutriments : les légumes favoriseraient la pâleur tandis que l'ail pourrait tuer le ver solitaire et accroître le flux séminal (Cohen 1995 : 308). On en revient donc à penser qu'un certain arbitraire institue le sacré, le pourquoi des lois, rend possible le couperet des paroles qui décrètent le permis et

l'interdit. Il est évident qu'une telle construction monumentale est dans sa portée quotidienne l'objet d'interprétations morales et psychologiques, hygiéniques et mystiques, scientifiques et homilétiques.

Il y a un champ où la Bible est d'emblée arbitraire; c'est tout le chapitre concernant les hybrides, la fabrication de plantes et d'animaux hétérogènes, le tissage de tissus mixtes (*chaatnez*). Ce chapitre intitulé *Kilayim* demeure à la fois le socle dogmatique inexpliqué et inexplicable pour interpréter les organismes génétiquement modifiés et, au fond, diverses recombinaisons proposées par les biotechnologies. Si un tel cadre est celui au sein duquel la tradition juive trouve une base étroite ou élargie pour commenter le statut des OGM, comme nous le verrons dans la seconde partie de ce rapport, explicitons tout d'abord ce que dit la doctrine à ce sujet. Dans le Talmud, les « lois » (*mishpatim*) forment un code distinct des « règlements » ou « décrets divins » (*houkim*). Si les lois relèvent d'une jurisprudence qui norme la vie sociale, civile et pénale, et peuvent être « expliquées », les « règlements » sont « illisibles », relèvent d'une volonté divine qui échappe aux humains et n'ont pas de portée utilitaire évidente (Maïmonide 1979 : 509); voir également Welfeld 1986 : 13, 110).

Que dit la Bible au sujet des *kilayim* :

« Vous garderez mes règles. Tes bêtes, tu ne les feras copuler hétérogènes.  
Ton champ, tu ne le sèmeras pas d'hétérogènes.  
Un habit hétérogène, hybride, ne montera pas sur toi »  
(Lévitique XIX : 19)

De nouveau, le principe de la séparation est invoqué comme s'il fallait le fixer axiomatiquement dans le quotidien d'une société agraire. La *Mishnah* a un *tractatus* réservé aux *kilayim* qui commente ces prohibitions. Il précise quels animaux peuvent être élevés ou attelés ensemble, quelles graines peuvent être semées et quelles greffes peuvent être opérées, quels vêtements sont interdits s'ils sont tissés de deux fils différents (laine et lin – *chaatnez*). Les juifs orthodoxes continuent à ce jour à envoyer à des laboratoires les habits pour vérifier la composition des matériaux de tel ou tel habit. Quant au croisement des animaux, le *tractatus* est très strict concernant les *kilayim*. L'interdiction vise l'accouplement d'un cheval et d'un âne dont le rejeton, une mule, est certes utile mais stérile. Il considère que les animaux proches ne peuvent être accouplés : « le loup et le chien, les chèvres et le cerf, la mule et l'âne » (*Mishnah Kilayim I : 6*).

De tels statuts peuvent-ils servir de cadre normatif pour la question de l'ingénierie génétique des plantes comme des animaux? En tout cas, sur cet énoncé sibyllin en apparence la dispute théologique semble d'une richesse inouïe entre ceux, rigoristes, pour lesquels il s'agit d'un interdit fondateur de toute hybridation qui irait contre l'ordre de la création, et ceux qui récusent toute immutabilité d'un organisme et prétendent que Dieu a gratifié l'homme d'un pouvoir de création mais aussi du libre-choix, et enfin les adeptes d'une position qui conjoint invention technique et mystères de la création en reconnaissant que l'exception à ces interdits n'a de sens que si sa finalité est de sauver des vies humaines.

## II – Judaïsme et organismes génétiquement modifiés

There is a story about a pious Jew who was suffering from a rare disease that was curable only by eating pork. He managed to have the pig slaughtered by a *schohet*, a ritual slaughterer of traditionally kosher animals. Discovering some questionable blemishes on the animal's lungs, the pious Jew took the dead pig to a rabbi and asked if the pig were kosher. The rabbi examined the pig and pronounced judgment : « It may be kosher but it is still a pig ».

R.J. Israel, cité dans Levenson (2001 : 184)

La Bible autorise la maîtrise de la nature et l'usage des autres espèces à des fins humaines. Doit-on en conclure qu'il n'y a guère des limites à la maîtrise? En effet, le débat sur l'ingénierie génétique ouvre une boîte de pandore où il s'agit de sérier les moyens et les fins. Si nous pouvons opérer des modifications, toutes sont-elles licites et, si oui, selon quelles règles éthiques? Les seules choses évidentes, c'est que des bioorganismes clonés peuvent produire un lait ou une viande plus appétissants et que d'autres procédés génétiques ont des applications pharmaceutiques pour soigner plus efficacement le diabète, la fibrose kystique, l'hémophilie ou encore la maladie de Parkinson. D'autres expériences ont permis de produire des fruits résistants au gel en leur implantant des gènes du poisson arctique. Certaines plantes ont été modifiées pour sécréter leurs propres pesticides tandis que d'autres ont été manipulées pour résister à des virus. Tout laisse croire, en dépit des craintes de certains et de la certitude de leur innocuité chez d'autres, que les OGM soient de plus en plus présents dans notre alimentation. Près de 65% à 75% de la nourriture présente dans les hypermarchés recèle des traces d'OGM, dont les céréales, les boissons gazeuses, la crème glacée et toute nourriture à base notamment de soja et de grains de maïs. Cela affecte tous les consommateurs. Comment le monde juif réagit-il? Se conforme-t-il au principe de *kilayim* ou au principe du *pikouah néfesh* (sauver une vie)? En nous référant à la jurisprudence israélienne en ces matières, le rabbinat bicaméral (ashkénaze-sépharade) interdit toute croissance d'OGM en Israël, comme il prohibe toute importation de ceux-ci. On pourrait penser qu'ainsi la question est close et que les logiques de contrôle de la *cacherout* recourent ici celles de la traçabilité évoquées par les opposants à l'innocuité des OGM ou ceux qui souhaitent tout simplement fonder la transparence et offrir un choix au consommateur. Et si tel était le cas, que dit le judaïsme des risques liés à l'environnement ou aux maladies transespèces? Comment sont tranchées ces questions chez l'autorité de certification de la *cacherout* à Montréal?

Rabbi S. Emanuel :

« It depends how you define GMO. There may be those who'd say it is not exactly the same as grafting or is it the same? So, let's take it back a step, put it in a positive way. If in any way it is grafting, one would be transgressing the halachah of *kilayim* ».

Or, si la *Mishnah* interdit rigoureusement la greffe, elle ne proscrie pas nécessairement d'isoler des séquences de l'ADN et de les recombiner. Quel statut donc conférer à l'ingénierie biologique? Nombre d'analystes trouvent appui chez le rabbin Y.M. Epstein pour lequel des particules microscopiques ne peuvent relever de l'interdit. La question a été posée par Shulman (1998 : 18-19; voir aussi Kass 1999; Leff 2000) pour savoir si des plantes ou des animaux génétiquement modifiés

sont *caché*, et sa réponse est positive car, selon lui, les implantations opérées ne changent guère le statut de l'espèce recevante. Sa seule réserve tiendrait au savoir clairement diffusé si une telle modification peut porter atteinte aux personnes. Dans ce cas, la prohibition va de soi, selon le principe de ne pas porter atteinte à soi ni à autrui. Dans d'autres interprétations, un produit demeure *caché* si seulement 1/60 de sa composition n'est pas *caché*. D'aucuns en déduisent donc que l'ADN et sa recombinaison est en deçà de cette norme et qu'il n'y a par conséquent pas d'autre limite à poser que celle-là (Reisner 2000).

Tel n'est pas l'avis d'Engelmayer (1998) qui pense que la recombinaison génétique est allégoriquement similaire aux greffes dont parlent les *kilayim*. Il ajoute au surplus qu'un gène identifie l'animal et/ou la plante et ne cesse pas de s'identifier. C'est dans cette direction que semble pointer D. Sabbah, grand rabbin sépharade de Montréal :

« Mettons que les OGM soient bienvenus. Prenez une partie de l'ADN d'un porc que vous introduisez dans l'ADN d'une tomate. Le problème de la *Halachah* est celui-ci : la partie de l'ADN interdite ne doit pas dépasser un soixantième. Cela ne veut pas dire que je peux le faire. S'il est intentionnel, cela n'est pas du tout permis ... Il y a une autre manière peut-être de voir les choses. Est-ce que dans l'ADN, les particularités du porc sont présentes. Dans ce cas, je ne suis guère plus avancé, car c'est un porc qu'il y a dedans ».

Le rabbin distingue donc ce qui relève de la consommation (permise dans les limites indiquées), de la production (proscrite si hybridation il y a), l'usage (si celui-ci n'implique guère de jouissance mais ait quelque valeur thérapeutique) et secondairement, si un tel produit interdit aux juifs à produire existe bien sur le marché. Dans ce cas, il a le même statut que celui des additifs.

Étonné par une telle rigueur paradoxale, nous avons posée la question évidente du saumon hybride à plusieurs de nos interlocuteurs. Rappaport (1997) invoque la prudence sur les conséquences non-intentionnelles de nos actions à long terme et les risques qui peuvent être posés sinon à l'humain du moins à l'équilibre entre les espèces halieutiques. En effet, le saumon a été génétiquement modifié pour se développer deux fois plus vite que le saumon sauvage, avec des possibilités de contamination désastreuses pour ce dernier<sup>22</sup>. On peut présumer que la lettre des *kilayim* ne proscrivant pas les hybrides dans le poisson, celui-ci est *caché*.

Norma Ishayak : « I would like to get back to your question about salmon. Basically, we go by what the rabbinical council approves ». À quoi le rabbin Schecter interjette nuances et introduit quelques dimensions centrales du raisonnement en éthique judaïque :

« It's not so simple. For years and years, we are improving stocks. And it has been accepted for many years that a cow slaughtered according to the halachah is kosher. You are asking the same thing in terms of plants, vegetables – if it improves, science will tell us let's go on with this here. I am not familiar to say when the threshold comes – like to use the gene of a pig, that's going beyond the threshold. Although I am not sure. Because there are people who have transplants.

22. Sur les enjeux posés par la contamination, notamment du maïs transgénique avec le maïs ordinaire ou dans les situations de pollinisation croisée, voir Rifkin (1998), qui en décrit les dangers. La *Mishnah*, dans sa rigueur prudentielle, n'autorise une telle contamination que si elle est moindre à 1/24 du volume de la majorité des graines.



To use the pig's heart is kosher, part of the pig's heart, is kosher. You could say, it is because of *pikouah nefech* – you could use that excuse, but I would say, it is a fact of life. It is going to be with fish, with fowls, with animals ».

Que des animaux puissent servir à des fins thérapeutiques est aussi l'argument de Das (2001 : 60-64). Cela finit par soulever des enjeux : l'un, modifier des espèces impropres (*non-cacher*) en produits *cacher*; et inversement, altérer des produits *cacher*. Dans un sens comme dans l'autre, dans l'hypothèse soulevée par Reisner (2000) et Rosner (2001 : 17-29) que la recombinaison de l'ADN ne relève nullement de la greffe et donc des *kilayim*, ces modifications ont-elles des effets sur le statut *cacher* des nutriments modifiés? Deux cas de figure peuvent être entrevus.

- (1) *Introduire des gènes non cacher à des espèces qui le sont.* Pour Reisner (2000) comme pour le rabbin D. Sabbah, des chèvres modifiées génétiquement le demeurent pour autant que le principe d'altération ne dépasse pas 1/60. Le raisonnement est ici analogue. Placer l'ADN d'une source *non-cacher* dans un animal *cacher* serait symétrique à mélanger des ingrédients illicites avec de la nourriture *cacher*. Au surplus, le judaïsme distingue ce qui est comestible de ce qui ne l'est; ce qui est mâché de ce qui est avalé.
- (2) *Transformer des espèces non-cacher en produits cacher.* L'ingénierie génétique pourrait faire en sorte qu'un poisson ait des écailles ou que des porcs ruminent. Si cela était possible, est-ce licite symboliquement? Dr. J. Hoffer, de l'Hôpital Général Juif, pose le paradoxe en termes scientifiques et symboliques :

« If a cow eats a pig, and you eat the cow – we would have thought it a horrible thought, but when you know what horrible things they have been feeding cows ... Or, if you give antibiotics to the cattle. You see, if I was the rabbi – that's a ridiculous thing to say – I would have to use the principle : a cow is a cow. Whatever it eats, it is a cow. A pig is a pig. If a pig eats a cow, it is still a pig and it is not kosher. I would say, it is still a cow even if it is genetically modified, if you identify it as a cow. The reason I am thinking that is because of the principle of indeterminateness, that is to say, when you see a cow, how do you know what it ate throughout its whole life? Because, if you were to take the position, if this cow ate a pig, it is no longer a cow, it's got pig in it, then you would have an impossible situation. Because you could never know the whole life story of that animal. But if you want to determine if an animal is kosher or not – you can do it by what ways – and I think the laws of kashrut are practical. They have to be applied in a practical way».

Voici donc une position structuraliste que l'on retrouve également chez Shulman (1998) et chez Bleich (1989). Ce dernier relate d'ailleurs que le tabou lié au porc tient à son déficit taxinomique et serait levé si l'on pouvait introduire par des manipulations génétiques qu'il devienne un ruminant. Ce serait le cas d'un pourceau élevé en Indonésie – le babirusa – qui a le sabot fendu et rumine. Après des contrôles stricts, on s'aperçut qu'il n'était guère un ruminant digne de ce nom selon la dentition (Bleich 1989 : 14). Bleich ajoute que la progéniture d'un animal *non-cacher* le demeure même s'il a muté au point de disposer de nouvelles caractéristiques.

Résumons, du point de vue de la dogmaticité judaïque, une lecture littérale du *tractatus* des *kilayim* impliquerait une interdiction des techniques génétiques. Cependant, comme le notent tant Shulman (1998) que Reisner (2000), un tel jugement doit être contrebalancé par d'autres considérations

éthiques et juridiques de la Bible : l'équilibre nécessaire entre le contexte et les contraintes (les risques inhérents à la technique des OGM face à la faim dans le monde), les choix toujours douloureux à opérer entre une lecture anthropocentrique et écolocentrique, et l'obligation de soigner et de se soigner.

La discussion trouve ici matière à la complexité. En effet, le judaïsme propose deux versions qui sont en fait des dilemmes moraux du rapport social. Il n'y a de règles de pureté que pour sanctifier Dieu et la création. La sanctification du **Nom** n'a de sens que si les humains vivent. Aux fins de la vie, le joug de la loi implique une exception qui fonde la règle. Il est permis de transgresser tous les commandements pour sauver une vie (sauf les interdits fondateurs de l'humanité, le meurtre et l'inceste, notamment). C'est donc dire que la poursuite de la recherche est un pouvoir délégué à l'homme qui doit en user avec jugement afin de parfaire l'ordre du monde. De ce point de vue, défendu par les rationalistes, le judaïsme fait l'apologie de la science mais non du scientisme (voir Maïmonide 1990; Neuberger 1991; Rappaport 1997; Rosner 1995). La position plus restrictive est défendue par un autre courant qui, s'appuyant sur Nachmanides, considère que « l'ordre de la création n'a pas à être modifié car cela impliquerait quelque imperfection dans le dessein divin » (Jacobs 1998; Steinberg 1997; Stern 1990; Tendler 1990).

L'argument du savoir et du progrès est paradoxalement plus nettement présent chez les orthodoxes que les conservateurs et les réformistes juifs. Pour Rosner (2001 : 17-29) qui défend une telle lecture, les thérapies génétiques ou les modifications de plantes et d'animaux dont les finalités explicites sont de soigner, de guérir ou de nourrir ne peuvent être condamnées. D'autres font même l'apologie du développement scientifique, car il rendrait les normes de la *cachérouit* plus facile à administrer, même si cela exige une formation plus poussée des agences de certification. Dans cette perspective, la technique dépend de ce que les humains en font. On peut s'opposer au sexage tout en étant favorable aux méthodes de fertilisation *in vitro*. Le serment maïmonidien guide nombre de ceux tels Atlan (1999) qui récusent les discours anti-scientifiques au nom d'un catastrophisme qui évince les responsabilités propres aux chercheurs, aux citoyens et à l'espace de la délibération et de la décision publiques. Cette position n'est pas contradictoire avec celle énoncée par ceux qui trouvent dans la littérature rabbinique les notions fondatrices de la responsabilité envers les générations futures (voir Deutéronome XXIX : 13-14; *Maximes des pères*, CCAR 1978; Dorff 1998; Goldberg 2001; Gordis 1986) et celles de respect envers la nature ou celui dû aux animaux (Gottlieb 1996; Jonas 1993, 2000; Levenson 2001). Deux idées centrales guident ce courant – la prudence et une réflexivité de l'équilibre entre les espèces. Nombre de rabbins et de chercheurs s'inquiètent des effets allergènes des OGM et donc du déficit d'information auquel nous sommes tous confrontés.

Rabbin D. Sabbah :

« C'est sûr qu'il y a eu infiltration d'OGM, ne serait-ce que dans les corn-flakes. C'est à la base de mutations et de manipulations. C'est sûr qu'on n'a pas assez conscientisé avant. On se réveille avec les écologistes. Mais que va-t-il arriver dans deux générations avec notre décision – ou absence de décision? Quelle sera ma responsabilité face à l'enfant à naître? »

Référant au rationalisme tempéré de Maïmonide, le rabbin Schecter ajoute :

« He already knew – he lived in the 12<sup>th</sup> century – that smoking is bad for you. Others did not know that. What a smart man. But the GMO – Maimonides would probably have said ‘I don’t know’ ».

Nous retrouvons le même dilemme éthique – entre l’apologie de la connaissance et la prudence – chez Rappaport (1997 : 35) mais, au surplus, la crainte serait imminente de donner naissance à des Béhémots ou des Léviathans déjà entrevue dans le livre de Job (voir Gordis 1986).

Face à ces difficultés, une longue tradition juive a tenu pour acquis que si les animaux étaient subordonnés aux humains, ils partagent en commun un monde. Par conséquent, tout usage de l’animal doit être proportionné aux besoins de l’homme, eux-mêmes limités. À partir de là, caractérisons les éléments qui guident l’éthique dans le judaïsme.

### **1. De la souffrance imposée aux animaux (tzar baalei haïm)**

Les animaux sont, contrairement aux végétaux, des êtres qui ont en commun avec l’animal humain le sens de la douleur (Job XII : 7-8; Proverbes XXX : 25-27; Psaumes XXVI : 7; CXLV : 9). Humains et mammifères partagent des caractéristiques communes tandis que les premiers ont tendance à trouver chez leurs congénères des comportements propres aux seconds. Maïmonide (1979 : 596) qui préconise l’usage de l’animal dit : « On a défendu de le tourmenter, soit en l’égorgeant mal ... soit en lui coupant un membre. Il a été défendu, de même, d’égorger le même jour la mère et son petit ... car l’animal éprouverait ... une trop grande douleur ». Les juristes juifs ont convenu que l’expérimentation à des fins médicales n’est permise que si était évitée la souffrance et si elle n’était pas orientée par de simples projets commerciaux plutôt que pour alléger la douleur des humains. Tout au long du Pentateuque, les obligations envers les animaux sont martelées sans cesse (notamment Exode XXII : 5, 12; Lévitique XXII : 28). Ce principe de protection du règne animal ou du moins de la culpabilité constante face au meurtre est dénommé *tzar baalei haïm* (la souffrance des espèces vivantes)<sup>23</sup>.

### **2. De la préservation de la nature (bal tashit)**

Le principe de la préservation de la nature est un autre dispositif qui permet de pondérer les règles scientifiques et éthiques. Il est nommé *bal tashit* (ne détruisons pas). Il est inféré au passage du Deutéronome XX : 19 qui commande aux juifs de ne pas détruire d’arbres fruitiers lors du siège d’une ville et, par extension, d’éviter tout vandalisme ou quelque chasse sportive. Gottlieb (1996) montre qu’on peut interpréter un tel passage comme une mise en garde contre la réduction de la biodiversité, alors que l’esprit de la Bible a promu l’idée de l’année sabbatique, de la jachère et du jubilé, mais

23. Ainsi un animal battant le blé ne doit pas être muselé (Deutéronome XXV : 4); les animaux – comme les humains – doivent bénéficier d’une journée hebdomadaire de repos (Exode XX : 10; XXIII : 12; Deutéronome V : 14); on ne peut faire labourer ensemble un âne et un bœuf (Deutéronome XXII : 4); un animal égaré doit être remis à son propriétaire (Exode XXIII : 4). L’on ne peut abattre une vache, une chèvre ou une brebis le même jour que son petit (Lévitique XXII : 28) de même qu’il est interdit de prendre des oisillons ou des œufs en présence de la mère (Deutéronome XXII : 6-7), de castrer un animal (Lévitique XXII : 24); de se mettre à table avant d’avoir nourri les animaux (Berakhot 40a). Plus généralement, voir Arluke (1999), Rabbie (2000).

aussi de la beauté du monde, de la bénédiction des astres tels que la lune. D'aucuns articulent cet appel et la mise en garde précédente comme une apologie implicite du végétarisme. Tel fut le cas des grands rabbins S.R. Hirsch (1808-1888) et A.I. Kook (1865-1935) et de toute une tradition juive qui abhorrait la violence. Des mouvements *eco-cacher* sont aujourd'hui l'expression de cette tendance, amplifiée sans doute par l'épidémie de la vache folle (Aleph; Green 1992; Vogel 2001; Welfeld 1996 : 135 ss).

### 3. Réparer le monde (tikkun olam)

Parfaire le monde est une nécessité pour l'homme pour célébrer la création sous réserve que celle-ci l'emporte toujours sur le dommage causé. Pour certains, réparer le monde peut prendre des tournures messianiques-apocalyptiques certes présentes dans le judaïsme mystique mais dénoncées par les courants rationalistes (voir Haddad 1998). Ainsi, il peut être plaidé – comme le fit le Maharal de Prague – que la création du Golem, c'est à dire d'une créature inanimée mais à l'image de l'homme, est la preuve par l'absurde de l'inanité de la toute puissance qui, si même elle arrivait à ses fins, créerait un « autre » humain qui n'aurait plus les moyens de créer ou dont l'altérité aura été altérée. C'est pourquoi la question de réparer le monde peut « justifier » un écologisme radical comme le scientisme le plus débridé. En ce sens, Bleich (1989 : 67) rappelle étonnamment ce que disait le grand rabbin Hayim Ibn Attar : « Pourquoi le porc est-il nommé '*hazir*' [du mot hébreu pour retour]. Sinon parce qu'il 'deviendra un jour permis' ». C'est dire que toute folie millénariste est présente dans la religion *et* dans la science et qu'il est plus prudent d'imaginer que les tabous ancrés dans la conscience collective ne soient pas désinstituéés sans conséquences, comme le rappelle P. Legendre.

### 4. Soigner et être soigné (rapé vayirapé)

Selon le commandement de l'Exode XXI : 19, le principe de soigner et d'être soigné a pour conséquences l'obligation de veiller à sa santé et le droit d'être soigné. Pour les talmudistes, Dieu accable de la maladie mais offre les moyens de la combattre. C'est donc dire que les progrès biomédicaux doivent être soutenus. À cet égard, le rabbin Schechter note, en référant aux soins palliatifs :

« Halachically, when it comes to medications, as far as I know, we permit medications. I had a case in the Hospital. We had an ultra-orthodox person who did not want pain medication. We pushed very very hard and we got a little compromise. Not enough, in my estimation. It came too late, and the lady suffered needlessly. So, as you say, some people are very strict and take upon themselves certain things – not halachah – they want to be extreme. But in most cases in terms of medication, I don't think that there is any problem. Even in terms of gelules of gelatine or capsules, because they are swallowed and not chewed ».

La compassion est louée dans le Lévitique (XIX : 18) ainsi que l'obligation de promouvoir le bien-être du patient. Un tel souci de soi et des autres peut être interprété comme une ouverture aux expérimentations médicales telles que celles avec l'*oncomouse*. C'est dire que le dilemme ne pourra être résolu s'il fallut que devenant humain, l'homme ne cessât d'être inhumain avec les animaux. Bleich (1989 : 235) conteste une telle objection en limitant les expérimentations aux seuls fins thérapeutiques et avec la certitude que les dommages causés aux animaux soient proportionnés aux

risques encourus par l'homme. Shulman (1998 : 13) récuse toute transgénèse animale dont la finalité n'est autre que commerciale.

### 5. *Sauver une vie (pikuah nefech)*

L'un des canons interprétatifs de la morale biblique commande de tout faire afin de préserver la vie. Le Talmud distingue diverses situations où l'on est tenu de sauver autrui, d'être sauvé, en recourant pour cela aux techniques scientifiques ou méta-scientifiques sans pour autant transgresser les interdits liés au sexe et au meurtre. Tous les règlements touchant à la vie quotidienne, à la *cachérouit*, peuvent être ainsi violés (Talmud Yoma 83a). Dans la logique talmudique, nous sommes les hôtes de la vie, ce qui certes nous alloue des droits mais aussi des obligations dont celle de ne pas avoir des comportements à risque (Maïmonide 1979). Par contre, Rosner (2001 : 17-29) estime que la thérapie génétique ne serait pas une violation de la barrière des espèces et conviendrait aux normes édictées dans la Genèse (II : 15). Ici encore, les limites imposées sont celles de la sauvegarde réelle de la vie et non la satisfaction de tous les désirs esthétiques et commerciaux dont le soubassement est le simulacre – la magie ou la sorcellerie (voir Exode XXII : 10; Deutéronome XVIII : 10-11).

À ces quatre piliers de la casuistique talmudique sur la question des biotechnologies végétales et animales on pourrait adjoindre d'autres dispositifs normatifs pour réfléchir sur l'eugénisme, la propension au tout génétique et, notamment, le clonage reproductif ou thérapeutique. Ce sont : a) l'injonction de se multiplier; b) la reconnaissance qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil (ce qui pose le problème du dit, de l'édit et de l'inédit); c) l'autorisation de toute pratique selon les voies de la nature. Dans les limites du mandat de ce rapport, nous n'en ferons pas l'exégèse, qui est pourtant si fondamentale et largement documentée, pour saisir le tranchant des lois et la raison pour laquelle le judaïsme orthodoxe adopte une position de réflexivité entre ce qui est fabriqué et ce qui advient de la nature (argument repris par Habermas 2002 : 73 ss; 165-166). L'ouverture exprimée est balisée par la loi et selon l'axiome que tout ce qui n'est pas explicitement interdit par la Torah est par conséquent permis (voir aussi Samuelson 2000; Tendler 1990; Thompson 1997).

Concluons cette partie en notant que la tradition juive n'offre pas aujourd'hui un consensus net sur l'usage des biotechnologies et notamment des OGM (voir Pollack 2000)<sup>24</sup>. Elle semble accueillir favorablement certaines innovations, telles que celle du riz doré censé sauver les enfants de la cécité dans le tiers-monde, autorise l'usage de l'ADN pour attester de la mort des victimes du 11 septembre tout en restreignant une telle pratique pour déterminer si tel enfant est bien le fils d'untel. Elle s'oppose aux cyborgs (selon la notion de l'*harkavah* telle que proscrite dans les *kilayim*), s'inquiète des dérives biotechnologiques en s'abritant derrière les garde-fous de la *cachérouit* et des *kilayim*. Elle opte cependant clairement pour le progrès (voir Genèse I : 31), surdéterminé par le libre-arbitre (Deutéronome XXX : 19) et des normes de justice (Deutéronome XVI : 20; Lévitique XIX : 15; voir aussi Pollack 2000; Sherwin 2000).

Enfin, nombre de talmudistes demeurent convaincus que la beauté du monde (Psaumes 104 et 148) restera un mystère et que la maîtrise de tous les risques comme l'illusion de la transparence sont de

24. Le rabbin S. Emanuel semble s'en tenir à une position prudente : « There have been discussions about GMOs previously. Right now, kosher agencies are not taking any notice of that particular thing as long as the thing is kosher, as long as the raw materials going into that particular product are kosher ».

l'ordre de l'impossible, mais aussi de l'incalculable. L'espace du sacré n'a pas à être profané car il s'agit toujours de la transgression du symbolique, nécessaire dans toute société pour fonder le sujet humain, son éthôs (séjour) et son éthos (ses habitus).

Les diverses congrégations juives (des ultra-orthodoxes aux réformistes)<sup>25</sup> acceptent l'idée que nous sommes parlés par les ancêtres, que nous disposons de paroles qui nous aident à habiter « l'Abîme de l'existence humaine » (Legendre 1996 : 11-13). Par conséquent, notre incomplétude ne peut être comblée par le règne tout puissant de l'artificialité délivré des maximes des pères – la *Grundnorm*, la référence instituée. L'idée que nous serions des sujets qui nouent des contrats raisonnables se bute sans cesse à l'imprévu, à l'indécidable, à ce qui advient sans crier gare, mobilisant des angoisses devant le dépassement des frontières, telles que l'ont magistralement démontré le scandale de la vache folle, la présence de la dioxine dans certains aliments. Le bornage du sujet par l'institution et cette dernière par la démocratie dialogique sont aperçus de plus en plus comme des modalités pour assurer la régulation de l'espace public, donner la parole non seulement aux groupes de pression – religieux, industriels ou aux ONG – mais à toutes les minorités exclues du débat sur ce qui s'inter-dit en société (voir à ce sujet Benhabib 1996). Le judaïsme est alerte à cette idée de la communauté de délibération d'autant plus que longtemps le savoir a primé sur le pouvoir, le savant sur le politique, le principe d'identité sur celui de l'hybridité généralisée.

### III – Notes marginales sur les risques et les précautions, l'éthique et les OGM

La transgénèse végétale ouvre des perspectives créatrices, notamment pour nourrir le tiers-monde, mais aussi des dangers, comme les allergies dérivées du maïs *Starlink*, mis au point par Aventis, la contamination de cultures voisines ou encore l'interférence des antibiotiques. D'aucuns perçoivent dans les discours alarmistes une rhétorique qui alimente toute innovation technique. La diabolisation des OGM serait sans fondement selon nombre d'auteurs (Houdebine 2000; Goklany 2000; Séralini 2000). Aucun décès n'a pu à ce jour être lié de proche ou de loin à la consommation de soya, par exemple. Les avantages l'emporteraient nettement sur les risques, si l'on avait à prendre une position rortienne du tri économique dans le monde réel où nous vivons et non dans quelque passé mythique où tout était sain, naturel. En effet, le colza est issu d'un transfert génétique réalisé naturellement, et le blé est un « monstre végétal », issu il y a 7 000 ans de l'hybridation de trois génomes de sous-espèces différentes. Pourtant, le refus des OGM dont témoignent les craintes des consommateurs, le moratoire sur leur exploitation en Europe<sup>26</sup> et les campagnes pour garantir la traçabilité des nutriments, n'est que

25. Le judaïsme réformiste a abrogé les règles de l'alimentation à la conférence de Pittsburgh, en 1885. Quant au judaïsme conservateur, Il adhère certes aux lois de la *chacherout*, bien qu'il soit plus indulgent avec les interprétations de la *Halacha* qui sont suivies, elles, de manière rigoriste par les orthodoxes. Le courant reconstructionniste définit le judaïsme comme une civilisation et est une synthèse des principes libéraux et conservateurs. Si 90% du judaïsme américain n'est pas orthodoxe, c'est la figure inverse pour le judaïsme canadien. À Montréal résident 95 000 juifs, dont 80% sont ashkénazes (euro-occidentaux) et 20% sépharades (d'origine méditerranéenne). 2 500 personnes sont d'allégeance ultra-orthodoxes. Pour plus de détails, voir Dantziger (1990) et Knobel (1990).

26. En France, deux rapports publiés par l'Académie des Sciences et celle de Médecine et de Pharmacie ont conclu à l'innocuité des plantes transgéniques. Les quinze pays de l'Europe se sont également entendus sur une réglementation de l'étiquetage et de la traçabilité des OGM, ouvrant la voie à la levée du moratoire décidé en 1999 (voir *Le Nouvel Observateur* 19-25 décembre 2002 : 99; *Le Monde* 22-23 décembre 2002 : 1 et 13; voir aussi les analyses précédant ces décisions de Bauer (2002); Bruce (2002); Levidow (2001); Mayer (2002).

le symptôme d'une perte de confiance envers les multinationales, d'une part, mais aussi l'État-veilleur de nuit, de l'autre.

Dans les pays occidentaux, cette incertitude ontologique s'avère moins nette dès que l'on débat des thérapies génétiques, comme si on souhaitait disposer de nourritures saines et de son complément, tout mode de réparation qui procurerait la santé parfaite. Les mouvements tels Attac mais aussi les écologistes et tous les naturalistes « radicaux » présupposent une fétichisation de la nature, qui, dématérialisée de ses « finalités » au profit des « quantités », est devenue une *terra nullius* où le capital asservit le monde paysan, le dépossède de son savoir avec pour conséquences prévisibles le pillage du tiers-monde et la réduction de la bio-diversité. S'il est difficile de trancher entre technophiles et technophobes, constatons l'ardeur littéralement religieuse dans laquelle se poursuit un débat dont la majorité des citoyens sont exclus. Cela veut-il dire pour autant que l'ignorance à long terme du dommage appréhendé peut autoriser aujourd'hui l'usage des OGM sans distinguer précisément entre un dommage zéro et un catastrophisme peu éclairé (voir Dupuy 2002)? Stengers commente avec sagesse, croyons-nous, le carrefour où nous nous trouvons :

Et lorsqu'on envisage le manque de confiance en tant que tel, la peur « d'irraisonnée » devient assez légitime. Quelles raisons pouvons-nous avoir de faire confiance dans des choix et des critères justifiant des transformations (dont la vitesse, elle, est sans précédent) alors que ces choix et critères sont issus de stratégies industrielles non-négociées? Même si la menace d'une industrialisation de l'agriculture est plus fondée que l'argument d'un irrespect envers la nature, les deux convergent dans un même refus. (Stengers citée dans Godard *et al.* 2002 : 71)

Ce refus n'est autre qu'un besoin de sécurité dans un champ alimentaire – qui relève du mythe. Le principe de précaution (Kourilsky et Viney 2000) correspond à la notion de *Vorsorgeprinzip* en Allemagne (Habermas 2002). C'est dire qu'il est plus important que l'appréciation doit « s'instituer des certitudes sur l'absence d'un dommage avant d'autoriser une technique qu'il ne l'est d'exiger des certitudes sur l'existence d'un dommage pour prendre des mesures de précaution » (voir Godard *et al.* 2002 : 101).

L'une des options possibles est d'observer des cultures expérimentales d'OGM et de débattre publiquement des « aléas anticipables » et donc des modalités de prévention sinon d'assurance face aux conséquences. Se pose dès lors la question de l'espace de la délibération et de la décision, où chacun de nous peut être expert et non réduit à la position passive entre le discours du pouvoir et celui des experts (voir Derrida et Roudinesco 2001; voir aussi Callon *et al.* 2001; Lecourt 1997). La solution passerait par un certain nombre d'aménagements :

- a) La formation d'espaces publics mosaïques où les citoyens mettent en jeu arguments moraux et éthiques et dans lesquels les controverses socio-techniques ne seraient pas enfermées dans la division des tâches entre le savant et le politique.
- b) La prise de décision mesurée qui implique de confronter le sujet désirant face à sa responsabilité éthique dans la formation d'une logique du bien commun.
- c) La prise de conscience de la globalisation des risques et donc de la nécessité d'une éthique à l'échelle planétaire (Beck 1999; Testart et Reich 1997), mais aussi d'une éthique qui régleme l'alimentation et qui du coup rétablit parmi les fictions fondatrices de l'humanité les passerelles entre identité, altérité, rapport de sens.

Brecht avait, en homme de culture avisé qu'il fut, résumé l'enjeu porté par la science et les religions en notifiant, dans *La sphère de vie de Galilée*, « [l]a fonction principale de la science n'est pas d'ouvrir une porte sur la sagesse infinie, mais de fixer une limite à l'erreur infinie ». C'est donc dire que l'État ne peut s'absenter de sa fonction référentielle et reléguer des enjeux qui relèvent de la délibération publique vers l'éthique « cache-misère du politique », selon Castoriadis (1996 : 206-221). En ce sens, la responsabilité éthique doit demeurer mouvante et contradictoire, en proie aux interrogations devant l'indécidable et l'incalculable, face au manque, à la quête de complétude toujours inassouvie et, pourtant, qui ne se désarme pas devant le principe du juste, du légal et du bon.



## IV – Conclusion

Saint Thomas use du mot *abalienatus*. Il désira montrer par là que toute créature humaine, née de l'autre, fondée sur l'autre, instruite par l'autre, ne fonctionnait que *ab alio*, qu'au gré et au hasard d'une altérité irréductible ... Nous venons de l'eau comme nous venons de la mer. D'abord nous descendons des bactéries. Puis nous descendons des singes. Entre les bactéries et les singes, il y eut les poissons. Les carpes qui vivent quatre fois plus que nous.

P. Quignard 2002 : 124 et 167

L'époque postmoderne a fait l'apologie des simulacres, nargué les Dieux et désacralisé les rites. Elle a renversé l'idée de Brecht « erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral » (d'abord vient la bouffe, ensuite la morale), en réinscrivant le besoin d'une santé parfaite et d'une saine alimentation dont les nostalgiques du terroir font l'apologie, oubliant combien le passé a combiné de manière si différente graisses et sucre, féculent et ail (voir Aron 1976; Barthes 1961). Si le mythe du passé est si tenace, c'est qu'il trouve dans l'ordonnement sacré du monde par les religions ce qui a été déstructuré sinon routinisé par le règne technique tant en termes de variétés que d'authenticité réelle ou imaginaire des aliments. Les bûchers de bovins réduits en carcasses évoquent un holocauste que la religion inflige à l'humanité pour avoir transgressé le principe de ne pas réunir ce que Dieu a séparé : les herbivores des carnivores. Tout au long de ce rapport, nous avons montré que ce postulat de la séparation des espèces ou des catégories symboliques-cognitives était au fondement du judaïsme et rythmait le quotidien et la sacralisation de toutes les actions de ceux qui s'en remettent aux commandements divins. Si les prohibitions existent, c'est précisément pour demeurer indéménageables et fixer le salut du sujet entre l'ordre de la création et les espèces. Le judaïsme n'a cessé de marteler, bien avant la révolution pasteurienne, que toute culture est guidée par des règles de souillure qui ne sont que les garde-frontières de son identité, de la transmission et de la subjectivation telle qu'elle l'institue dans les lois de la maison et celles de la cité. Les préceptes éthiques du judaïsme nous rappellent que le politique est l'espace du litige et que sans des lois, les humains s'avaleront les uns les autres.

Une vieille civilisation, le judaïsme, maintient en dépit du temps qui passe des interdits alimentaires qui ont cette particularité de recouper les principales catégories normatives de toute culture : poser en opposant, sélectionner pour différencier, distinguer pour tracer la frontière. Il est paradoxal que les demandes éthiques les plus répétées à ce jour concernant les OGM visent précisément ce que le système symbolique de la *cacherout* préconise : a) une réglementation très stricte; b) la traçabilité avec ses experts; c) une chaîne de l'information pour les consommateurs ou/et les fidèles. En effet, la *cacherout* tente de combiner des éléments d'innocuité en ne dissociant guère les contrôles sanitaires des finalités thérapeutiques, tout en adjurant les fidèles de la moralité de l'acte alimentaire fondé sur l'abattage rituel, l'interdiction des hétérogènes et la réitération du tabou lié à la sexualité.

Le désordre auquel on assiste, s'il est bien perçu chez les pratiquants juifs concernant l'ESB, par exemple, est tempéré par l'idée relative qu'on ne doit pas transgresser l'ordre de la création. La profanation des rites alimentaires deviendrait ainsi une hérésie, une contestation de la cuisine de Dieu et de ses manières de cuire le monde. Par contre, la célébration méticuleuse, attentive de règlements en apparence surannés semble – au delà de leur signification réelle ou imaginaire – créer un univers codé, fait de précautions infinies, d'ascèse protectrice et de principes d'incorporation à travers lesquels on s'humanise en méditant sur le pouvoir des Dieux et les droits des animaux.

**BIBLIOGRAPHIE<sup>27</sup>**

- G. Agamben. *L'ouvert. De l'homme à l'animal*. Paris, Rivages, 2002.
- O.E. Alroy. « Kosher Wine », *Judaism*, 1990, 39(4) : 452-460.
- H. Arendt. *La Condition de l'homme moderne*. Paris, Pocket Agora, 1994.
- A. Arluke, J. Levin et C. Luke. « The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior », *Journal of Interpersonal Violence*, 1999, 14: 963-975.
- J.P. Aron. *Le mangeur du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Laffont, 1976.
- H. Atlan. *Les étincelles du hasard. Tome I. Connaissance spermatique*. Paris, Seuil, 1999.
- R. Barthes. « Pour une psychosociologie de l'alimentation contemporaine », *Annales ESC*, 1961.
- J.P. Baud. *Le droit de vie et de mort. Archéologie de la bioéthique*. Paris, Aubier, 2001.
- J. Bauer. *La Nourriture cacher. Que sais-je*. Paris, PUF, 1996.
- M.W. Bauer. « Controversial Medical and Agri-Food Biotechnology: A Cultural Analysis », *Institute of Physics Publishing*, 2002, 11: 93-111.
- C. Beck et T. Ulrich. « Biotechnology in the Food Industry », *Bio/technology*, 1993,11: 895-902.
- U. Beck. *World Risk Society*. London, Polity Press, 1999.
- S. Benhabib (ed.). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- B. Berkovits. « Challenges to Shehita in Europe », *Judaism*, 1990, 39(4) : 470-478.
- G. Bernheim. *Cannibales*. Paris, Plon, 1992.
- P. Blackman. *Mishnayot*. Gateshead, England, Judaica Press, 1990.
- J.D. Bleich. *Bioethical Dilemmas*. New York, Ktav Publishing House, 1998.
- J.D. Bleich. *Contemporary Halakhic Problems*. New York, Ktav Publishing House, 1989.
- P. Bourdieu. *La distinction*. Paris, Editions de Minuit, 1979.
- I. Brandwein. « Changing the Halakha », *Judaism*, 2001, 50(4): 426-437.
- D. Bruce. « Finding a Balance over Precaution », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 2002, 15(1): 7-16.
- M. Callon, P. Lascoumes et Y. Barthe. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Paris, Seuil, 2001.

---

27. Textes cités et / ou consultés.

- C. Castoriadis. *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris, Seuil, 1996.
- Central Conference of American Rabbis (CCAR). Contemporary American Reform Responsa 20 « Genetic Engineering », 1978. (voir aussi *infra*, section Sites Internet)
- A. Cohen. *Le Talmud*. Paris, Payot, 1995.
- C. Counihan et P. Van Esterik (eds.). *Food and Culture. A Reader*. New York, Routledge, 1997.
- R. Das. « Production of Therapeutic Proteins from Transgenic Animals », *American Biotechnology Laboratory*, 2001, 19(2): 60-64.
- M.H. Danzger, « The Meanings of Keeping Kosher : Views of the Newly Orthodox », *Judaism*, 1990, 39(4) : 461-469.
- J. Derrida et E. Roudinesco. *De quoi demain ... Dialogue*. Paris, Fayard, 2001.
- E.N. Dorff. *Matters of Life and Death*. Philadelphia, Jewish Publication Society, 1998.
- M. Douglas. « The Eucharist: Its Continuity with the Bread Sacrifice of Leviticus », *Modern Theology*, 1999, 15(2): 209-224.
- M. Douglas. *De la souillure*. Paris, Maspero, 1984.
- M. Douglas. « Les structures du culinaire », *Communications*, 1979, 31 : 145-170.
- J.P. Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Paris, Seuil, 2002.
- J.P. Dwyer. « Les protections politiques et constitutionnelles des minorités religieuses » in L. Mayali (dir.), *Le façonnage juridique du marché des religions aux Etats-Unis*, Paris, Mille et une Nuits, 2002, pp. 143-176.
- Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House, 1991. Articles: « Animals of the Bible and Talmud », vol. 3 : 7-19; « Dietary Laws », vol. 6 : 26-45; « Fish and Fishing », vol. 6 : 1326-1328; « Meat », vol. 11 : 1578; « Shulhan Arukh », vol. 14 : 1475-1477.
- S. Engelmayer. « Learning to Live with Genetic Engineering », *The New Jersey Jewish Standard*, 1998, July 31: 6.
- C. Fabre-Vassas. « Les juifs, les chrétiens et le cochon », *French Cultural Studies*, 1995, 6(3) 18: 351-358.
- C. Fabre-Vassas. *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris, Gallimard, 1994.
- P. Farb. *Anthropologie des coutumes alimentaires*. Paris, Denoël, 1985.
- C. Fischler. « Raison et déraison dans la perception des risques alimentaires », *Cahiers de nutrition et de diététique*, 1998, 33(5): 297-301.
- C. Fischler. *L'Homnivore*. Paris, Odile Jacob, 1990.
- B. Forst. *The Laws of Kashrut*. New York, Artscroll Mesorah Publications, 1993.
- O. Godard et al. *Traité des nouveaux risques*. Paris, Folio Actuel, 2002.

- I.M. Goklany. *The Precautionary Principle*. Washington, Cato Institute, 2000.
- I. Goldberg. *Science et tradition d'Israël*. Paris, Albin Michel, 2001.
- R. Gordis. *Judaic Ethics for a Lawless World*. New York, Jewish Theological Seminary of America, 1986: 113-122.
- R.S. Gottlieb (ed.). *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*. New York, Routledge, 1996.
- M.A. Grodin. « Halakhic Dilemmas in Modern Medicine », *The Journal of Clinical Ethics*, 1995, 6(3): 218-221.
- E. Gugenheim. *Le judaïsme dans la vie quotidienne. Études et responsa*. Paris, Albin Michel, 2002.
- J. Habermas. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* Paris, Gallimard, 2002.
- G. Haddad. *Manger le livre*. Paris, Hachette, 1998.
- J. Hainard et R. Kaehr (ed.). *Des animaux et des hommes*. Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, 1987.
- F. Héritier-Augé. « Préface » in N. Vialles, *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1987, pp. v-viii.
- Hippocrate. *Du régime*. Paris, Les Belles-Lettres, 1967.
- S.R. Hirsch. *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*. Paris, Cerf, 1987.
- L.M. Houdebine. *OGM, le vrai et le faux*. Paris, Le Pommier, 2000.
- H. Jonas. *Une éthique pour la nature*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- H. Jonas. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris, Cerf, 1993.
- B. Jost *et al.* « Production of Low-Lactose Milk by Ectopic Expression of Intestinal Lactose in the Mouse Mammary Gland », *Nature Biotechnology*, 1999, 17: 160-164.
- A. Kahn (dir.). *Les plantes transgéniques en agriculture. Dix ans d'expériences de la Commission du génie biomoléculaire*. John Libbey Eurotext, 1996.
- L.R. Kass. « The Moral Meaning of Genetic Technology », *Commentary*, Sept. 1999, 32-38.
- P.S. Knobel. « Reform Judaism and Kashrut », *Judaism*, 1990, 39(4): 488-493.
- M. Kurlausky. *Salt. A World History*. Toronto, Vintage, 2002.
- La Bible Chouraqui*. Paris, Desclée de Brouwer, 1989.
- C. Labbé et O. Recassens. « Overdose de sel dans l'assiette des Français », *Le Point*, 16 février 2001 : 62-68.
- E. Leach. « Aspects anthropologiques de la langue: injures et catégories d'animaux », *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.
- D. Lecourt. *L'avenir du progrès. Conversations pour demain*. Paris, Textuel, 1997.

- J. Leff. « Kashrut in the Year 2000 », *The Jewish Observer*, Sept. 2000, 35-38.
- P. Legendre. *Le désir politique de Dieu*. Paris, Fayard, 1998.
- P. Legendre. *La fabrique de l'homme occidental*. Paris, Arte/Mille et une nuits, 1996.
- Les maximes des pères*. (Traduction de M. Schul) Paris, Les Éditions Colbo, 1986.
- B.M. Levenson. *Habeas Codfish. Reflections on Food and the Law*. Madison, University of Wisconsin Press, 2001.
- L. Levidow. « Precautionary Uncertainty. Regulating GM Crops in Europe », *Social Studies of Science*, 2001, 31(6): 842-874.
- C. Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*. Paris, Agora Pocket, 1990.
- C. Lévi-Strauss. *L'origine des manières de table*. Paris, Plon, 1968.
- C. Lévi-Strauss. *Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon, 1964.
- C. Lévi-Strauss. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF, 1962.
- M. Maïmonide. *Le Livre de la connaissance*. Paris, PUF, 1990.
- M. Maïmonide. *Le guide des égarés*. Lagrasse, Verdier, 1979.
- O. et D. Maïmonide. *Deux traités de mystique juive. Le traité du puits. Le guide du détachement*. Lagrasse, Verdier, 1987.
- C. Malamoud. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, la Découverte, 1989.
- C. Marris. « OGM: Comment analyser les risques », *Biofutur*, décembre 1999, 44-47.
- F. Martens. « Diététique ou la cuisine de Dieu », *Communications*, 1977, 26 : 16-45.
- S. Mayer. « Finding a Precautionary Approach to Technological Developments - Lessons for the Evaluation of GM Crops », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 2002, 15(1): 57-71.
- Y. Michaud. *Humain, inhumain, trop humain. Réflexions philosophiques sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'écriture de Peter Sloterdijk*. Paris, Micro Climats, 2002.
- Y. Michaud (dir.). *La nature et les risques. Université de tous les savoirs 6*. Paris, Poches Odile Jacob, 2002.
- Y. Michaud (dir.). *La vie. Université de tous les savoirs 4*. Paris, Poches Odile Jacob, 2002.
- M. Nash. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago, Chicago University Press, 1989.
- Y. Neuberger. « Halakha and Scientific Method », *Torah U-Hadda Journal*, 1991, 3: 82.
- J. Neusner. *Purity in Rabbinic Judaism. A Systematic Account*. Atlanta, Scholars Press, 1994.
- D. Ow, K. Wood et M. Deluca. « Transient and Stable Expression of the Firefly Luciferase Gene in Plant Cells and Transgenic Plants », *Science*, 1986, 234: 856-859.

- E. Pellegrino et A. Faden (eds.). *Jewish and Catholic Bioethics*. Washington, Georgetown University Press, 1999.
- J.M. Pelt. *Plantes et aliments transgéniques*. Paris, Fayard, 1998.
- Plutarque. *Manger la chair. Traité sur les animaux*. Paris, Rivages, 2002.
- R. Pollack. *The Faith of Biology and the Biology of Faith. Order, Meaning and Free Will in Modern Medical Science*. New York, Columbia University Press, 2000.
- B. Popping. « Methods for the Detection of Genetically Modified Organisms: Precision, Pitfalls and Proficiency », *American Laboratory*, 2001, 33: 70-80.
- P. Quignard. *Les ombres errantes*. Paris, Grasset, 2002.
- D. Rabbie. « Holy Cows: A Look at the Influence of Religious Beliefs on Dairy Animal Welfare in Kibbutzim in Israel », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 2000, 13: 219-227.
- S. Rappaport. « Genetic Engineering: Technology, Creation and Interference », *ASSIA: Journal of Jewish Medical Ethics and Halacha*, 1997, 3(1): 3-4.
- J.M. Regenstein et C.E. Regenstein. « Looking in on Kosher Supervision of the Food Industry », *Judaism*, 1990, 39(4) : 408-426.
- A.I. Reisner. « Curiouser and Curiouser: Teshuvah on Genetic Engineering », *Conservative Judaism*, 2000, 52(3): 59-72.
- J. Rifkin. *Le siècle biotech*. Paris, La découverte, 1998.
- F. Rosner. « Eating Fish and Meat Together: Is There a Danger? » *Tradition*, 2001, 35(2): 36-44.
- F. Rosner (ed.). *Pioneers in Jewish Medical Ethics*. Northvale, Jason Aronson, 1997.
- F. Rosner. *Modern Medicine and Jewish Ethics*. Hoboken N.J., Ktav, 1995.
- F. Rosner et J.D. Bleich (eds.). *Jewish Bioethics*. Hoboken, N.J., Ktav Publishing House, 2000.
- A. Roy. *Les experts face au risque. Le cas des plates transgéniques*. Paris, PUF, 2001.
- A. Safran. *Éthique juive et modernité*. Paris, Albin Michel, 1998.
- M. Sahlins. *Au coeur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard. 1980.
- N.M. Samuelson. « On the Symbiosis of Science and Religion: A Jewish Perspective », *Zygon*, 2000, 35(1): 83-97.
- E. Schlosser. *Fast-Food Nation. The Dark Side of the All-American Meal*. New York, Houghton Mifflin Company, 2001.
- G.D. Schwartz. « Kashruth Problems and Solutions », *Judaism*, 1990, 39(4): 427-435.
- G.E. Seralini. *OGM. Le vrai débat*. Paris, Flammarion, 2000.
- B.L. Sherwin. *Jewish Ethics for the Twenty-First Century. Living in the Image of God*. Syracuse, Syracuse University Press, 2000.

- D. Sicard. *La Médecine sans le corps. Une nouvelle réflexion éthique*. Paris, Plon, 2002.
- J. Siegel. « Potential Cure for Heart Disease Diabetes », *Jerusalem Post*, 2août 2001, p. 1.
- Y. Simonis. *Claude Lévi-Strauss ou la 'passion de l'inceste'*. Paris, Flammarion, 1980.
- J. Soler. « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », *Annales*, juillet-août 1973 : 943-955.
- D. Sperber. « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bon à penser symboliquement », *L'Homme*, 1975, 15(2): 5-34.
- A. Steinberg. « Medical-Halachic Decisions of Rabbi Slomo Auerbach (1910-1995) », *ASSIA: Journal of Jewish Medical Ethics and Halacha*, 1997, 3(1): 30-43.
- M.D. Stern. « Kosher Food and the Law », *Judaism*, 1990, 39(4): 389-407.
- « Survey of Recent Literature », *Jewish Law Annual*, 2000: 278-279; *Jewish Law Annual*, 1997: 267-282, 302-311.
- The Talmud - The Steinsaltz Edition*. Commentaires par A. Steinsaltz. New York, Random House.
- S.J. Tambiah. « Animals are good to think and good to prohibit », *Ethnology*, 1969, 8(4): 425-459.
- M.D. Tendler. « The Kashruth Laws: On the Interface of Halakha and Science », *Judaism*, 1990, 39(4): 447-451.
- P.B. Thompson. « Ethics and the Genetic Engineering of Food Animals », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 1997, 10: 1-23.
- G. Vajda. *Le commentaire d'Ezra de Jérôme sur le Cantique des cantiques*. Paris, Aubier Montaigne, 1969.
- Y. Verdier. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard, 1979.
- D. Vogel. « How Green is Judaism? Explaining Jewish Environmental Ethics », *Judaism*, 2001, 50(1): 66-81.
- I. Welfeld. *Why Kosher? An Anthology of Answers*. Northvale N.J., Jason Aronson Inc., 1996.
- B. Whitelaw. « Toward Designer Milk », *Nature Biotechnology*, 1999, 17: 135-136.
- C.K. Yoon. « If It Walks and Moes Like a Cow, It's a Pharmaceutical Factory », *The New York Times*, May 1 2000, p. A20.
- F. Zimmerman. *La jungle et le fumet des viandes: un thème écologique dans la médecine hindoue*. Paris, Gallimard/Le Seuil, 1982.
- H. Zwart. « A Short History of Food Ethics », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 2000, 12(1): 113-126.



## **SITES INTERNET**

[www.alphaone.org](http://www.alphaone.org) (Alpha-I Foundation)

[www.altern.org/infogm](http://www.altern.org/infogm)

[www.bio.org](http://www.bio.org) (Biotechnology Industry Organization)

[www.biointegrity.org](http://www.biointegrity.org)

[www.ccarnet.org](http://www.ccarnet.org) (Central Conference of American Rabbis – Reform; voir « A Statement of Principles for Reform Judaism », May 26, 1999)

[www.greenpeace.ca](http://www.greenpeace.ca)

[www.icgeb.trieste.it](http://www.icgeb.trieste.it)

[www.inra.fr](http://www.inra.fr)

[www.jewfaq.org](http://www.jewfaq.org)

[www.kashrut.com](http://www.kashrut.com)

[www.ogmdangers.org](http://www.ogmdangers.org)

[www.psrast.org/defknfood.htm](http://www.psrast.org/defknfood.htm)

[www.sis.dircon.co.uk](http://www.sis.dircon.co.uk)

[www.terre-net.com](http://www.terre-net.com)

[www.us-israel.org](http://www.us-israel.org) (Jewish Virtual Library; American-Israeli Cooperative Enterprise, voir Oath of Maimonides)

**GLOSSAIRE**

Abatteur rituel : *shohet*

Ablutions : *Netilat yadaïm*, aspersion d'eau sur les mains, mais aussi sur le corps : *tvila*

*Aggadah* : narration, récit de la sortie d'Égypte

*Aquedah* : ligature; par extension : alliance

*Berakhot* : bénédictions; traité du Talmud

*Cacher*: convenable aux normes religieuses dans le domaine de l'alimentation; en yiddish : *kosher*; pratique : *cachérouit (e)*

*Chaatnez* : littéralement tissu mixte; renvoie au statut sur les mélanges interdits (*Kilayim*)

*Cehitah* : abattage rituel

*Cehiltot* : questions qui sont souvent normatives ou jurisprudentielles

*Halah* : morceau de pâte prélevé en mémoire du Temple de Jérusalem. De nos jours, pain consacré au Shabbat dont on continue symboliquement à dissocier une petite parcelle

*Halakhah* : du verbe hébraïque aller, marche à suivre; jurisprudence de la littérature rabbinique concernant les 613 commandements divins

*Halak* : littéralement lisse, pour désigner une viande de qualité rituelle parfaite; le mot *Glatt Kosher* est souvent utilisé par les orthodoxes ou encore celui de *Mehadrin* ou *min-ha Mshadrin* pour fonder la confiance ritualisée depuis la révolution industrielle

*Hekhcher* : Attestation délivrée par un tribunal rabbinique (*beth-din*) ou par une autorité qualifiée telle que le Conseil de la communauté à Montréal (*Vaad Ha'ir*) pour les denrées alimentaires, les boissons, les viandes, volailles et poissons. Brièvement : certificat de *cachérouit*.

*Kilayim* : mélanges prohibés. Concerne les semences, les espèces animales, les croisements entre le lin et la laine (*chaatnez*)

*Mashgiah* : surveillant de l'application des normes de la *cachérouit*

*Michnah* : compendium de *casus* et de débats juridiques réalisé par *les tannaïm* (codificateurs sous la direction de J. Hanassi). Elle est au fondement des deux Talmuds, celui de Jérusalem et celui de Babylone

*Minhag* : coutume qui a force de norme et de loi religieuse

*Mitsvah* : commandement biblique et rabbinique (voir tableau récapitulatif concernant les *Mitsvot* positives et négatives sur les lois alimentaires)

*Nevelah* : charogne

*Niddah* : impureté menstruelle

*Orlah* : littéralement non circoncis; s'applique aux fruits des arbres durant les trois premières années qu'il faut s'abstenir de consommer

*Pardès* : Acrostiche pour les quatre écoles herméneutiques de la Bible. Ainsi P renvoie à *Pechat* (littéral), R à *Remez* (allusif), D à *Drach* (interprétation homilétique) et S à *Sod* (interprétation mystique)

*Pentateuque* : en hébreu *houmash*, les cinq livres de la Bible

*Pikuah nefech* : égards et salut de la vie humaine. Principe qui suspend la majorité des lois sauf celles du code noachide (le meurtre, l'inceste ...)

*Responsum, Responsa* : jugement, réponse argumentée à une question sur l'application de la norme, son extension, selon la méthode du raisonnement proche du *common law*

*Shohet* : abatteur rituel

*Tahor* : pur

*Tamé* : impur

*Taqqanah* : ordonnance

*Taref* : antonyme de *catcher*; *tréfa* vs *catcherout*

*Toévah* : objet de dégoût

*Tosafot* : compléments; ajouts à la *Michnah*

*Zeraïm* : semences

## ANNEXE I

### Les commandements bibliques et les interdictions alimentaires

La tradition juive a codifié 613 *mitsvot* (commandements) dont 248 sont considérés positifs et 365 négatifs. Le premier chiffre renvoie aux membres du corps humain tandis que le second correspond aux jours d'une année solaire. Pour Maïmonide (1979), ces prescriptions visent la sainteté de l'homme et des principes de modération envers soi, la création et les créatures, humaines et animales.

Selon la codification chiffrée, telles sont les restrictions :

- 42 Interdiction de s'habiller de *chaatnez* (mélange de lin et de laine)
- 57 Interdiction de détruire des arbres fruitiers lors du siège d'une ville
- 96 Impureté de la *névalah* (cadavre de mammifère ...)
- 97 Impureté de huit espèces de reptiles
- 98 Impureté des aliments et des boissons
- 101 Interdiction d'immoler une bête et son petit le même jour
- 146 Prescription de l'abattage rituel (*Chehitah*)
- 147 *Misvah* de couvrir le sang après l'immolation
- 148 Obligation de renvoyer la mère lorsqu'on trouve un nid d'oiseaux
- 149 Rechercher les indices de pureté des quadrupèdes (bovidés et cervidés)
- 150 Examen de pureté des oiseaux
- 151 Examen des signes de pureté des sauterelles
- 152 Examen des signes de pureté des poissons
- 172 Interdiction de consommer la chair des mammifères impurs
- 173 Interdiction de consommer la chair des poissons impurs
- 174 Interdiction de consommer la chair des oiseaux impurs
- 175 Interdiction de consommer la chair des insectes ailés
- 176 Interdiction de consommer les reptiles du sol
- 177 Interdiction de consommer les petits insectes rampant sur la terre

- 179 Interdiction de manger les insectes vivant dans l'eau
- 178 Interdiction de manger les vers qui se développent dans les fruits
- 180 Interdiction de manger la chair d'un animal mort naturellement (*Nevalah*)
  
- 181 Interdiction de consommer la chair d'un animal déchiré (*Terefah*)
- 182 Interdiction de consommer le membre arraché d'un animal vivant
- 183 Interdiction de consommer le nerf sciatique
- 184 Interdiction de consommer le sang des mammifères et des oiseaux
- 185 Interdiction de consommer du suif
- 186 Interdiction de faire cuire la viande dans du lait
- 187 Interdiction de consommer un tel mélange
- 188 Interdiction de consommer la chair d'un taureau condamné à la lapidation
  
- 202 Assistance pour décharger la bête fatiguée
- 203 Assistance pour remonter la charge qui a glissé d'un animal
  
- 215 Interdiction des cultures hétérogènes
- 216 Interdiction d'ensemencer un vignoble de graines hétérogènes
- 217 Défense d'accoupler des bêtes d'espèces différentes
- 218 Défense d'atteler ensemble des bêtes d'espèces différentes
  
- 247 Secours à une personne en danger
- 270 Ne pas voir et donc tolérer que la bête de son prochain s'abatte sur la voie publique
  
- 306 Interdiction de prendre la mère avec la couvée
  
- 361 Interdiction de la castration en Israël

**Sources :**

Cohen (1995); Dorff (1998); *Encyclopedia Judaica* (1991); Neusner (1994); Welfeld (1996)

## ANNEXE II

### **Le Choulhane Aroukh / «La table dressée »**

Il s'agit du code rituel et religieux concernant la vie civile, pénale, festive; les normes régulant la nourriture, la vie et la mort, l'alliance, la filiation et le divorce, les normes de pureté et de sainteté. Rédigé à Safed par Joseph Caro (1488-1575), dans un style clair et rigoureux, il était destiné aux juifs de tradition sépharade (c'est à dire des milieux méditerranéens). Il se compose de quatre grands chapitres :

- (a) *Or ahayyim* : commandements destinés à la vie quotidienne rythmée par les saisons, les fêtes, le shabbat;
- (b) *Yoreh déah* : commandements régulant l'alimentation, la pureté, le deuil, l'intérêt;
- (c) *Even ha-Ezer* : commandements régissant le mariage et le divorce et toutes questions en découlant;
- (d) *Hochem michpat* : lois privées et pénales.

Rabbi Moses Isserles de Pologne a ajouté les décisions et les coutumes du rite ashkénaze (c'est à dire d'Europe centrale et orientale) qu'il a intitulées *Hamappah* (la nappe). Une édition abrégée visant le plus grand public a été rédigée par Rabbi Solomon Ganzfried en 1863, tandis que quelques années plus tard paraissait *Aroukh hachoulhane* (« Dressée est la table »), par Rabbi Yehiel Epstein qui demeure une somme de référence, notamment pour l'interprétation des innovations liées à la science du microscope et par extension aux questions contemporaines de l'ADN et de sa recombinaison.

Ces divers traités demeurent le corpus indispensable pour passer de la coutume à la règle et surtout pour trancher les litiges que la modernité pose aux talmudistes (voir à ce sujet Grodin 1995; Bleich 1989).

Le traité talmudique le plus informé concernant la *catcherout* est nommé *Hadine* (« questions profanes ») et propose les modalités et les casus, les normes et les exceptions concernant l'abattage rituel, les anomalies (fractures etc.), les interdictions, l'obligation de couvrir le sang des animaux, l'enlèvement du nerf sciatique, la proscription du mélange lait et viande, mais aussi le refus d'égorger un animal et son petit le même jour ou encore de s'approprier les œufs des oisillons devant la mère.

## **ANNEXE III**

Certification *cachet* (fiche)

**CONFIDENTIAL**

**ANNEXURE C**

NAME OF COMPANY: .....

BRAND NAME/S: .....

The following is a detailed list of all ingredients and raw materials – including stabilizers, emulsifiers, food-colouring, essences, enzymes, anti-foam, anti-caking agents, etc. to be used in the manufacture and processing of the above product: **FOR OFFICE USE ONLY**

Ingredient/Raw Materials (in alphabetical order)	Name and Address of Manufacturer	Name and Address of Supplier	Certifying Agency	Product Group
1.				
2.				
3.				
4.				
5.				
6.				
7.				
8.				

**Please attach current Kosher Certificate for each ingredient.**

SIGNED AT ..... ON THE ..... DAY OF ..... 20.....

..... PROPRIETOR / DIRECTOR / MANAGER / SECRETARY

**(Each form must be signed separately)**

<b>For Office Use Only:</b>	
Checked by: .....	Date .....
Entered by: .....	Date .....



## **ANNEXE IV**

*The Vaad's Manual 2002-2003* (page titre)

# THE VAAD'S MANUAL

2002 - 2003 - 5763 5764



PUBLISHED BY:  
THE JEWISH COMMUNITY COUNCIL OF MONTREAL  
6333 DECARIE BLVD., SUITE 100  
MONTREAL, QC. H3W 3E1  
TEL: (514) 739-6363  
FAX: (514) 739-7024

## **ANNEXE V**

*The Vaad's Manual 2002-2003 (index)*

INDEX

INTRODUCTION: ..... 2

CATERERS' RESPONSIBILITIES: ..... 3

SCHEDULING OF EVENTS: ..... 3

    CARDS & NOTICE BOARDS: ..... 3

    RETURNS: ..... 3

    VENUES WHERE CATERERS MAY CATER: ..... 4

**MASHGIACH RESPONSIBILITIES: ..... 4**

    RECEIVING: ..... 5

    SHIPPING REQUIREMENTS: ..... 5

    SWITCHING ON APPLIANCES - בשול : ..... 5

    EGGS: ..... 6

    WINES: ..... 6

    CHALLAH - חלה : ..... 6

    MEZONOS BREAD - מזונות: ..... 6

    SHARPENING OF KNIVES: ..... 6

    UTENSILS: ..... 6

    NEW AND SECOND-HAND EQUIPMENT: ..... 6

    DEEP FRYERS: ..... 6

    REFRIGERATORS AND FREEZERS: ..... 7

    SEPARATION OF PAREVE, DAIRY AND MEAT: ..... 7

    BREADING OF ITEMS: ..... 7

    CANNED FRUIT: ..... 7

    COUSCOUS: ..... 7

    VEGETABLE CHECKING: ..... 7

    LIGHT BOX: ..... 7

    CANNED VEGETABLES: ..... 11

    FROZEN VEGETABLES: ..... 11

    DRIED FRUIT ..... 11

    NUTS ..... 12

    FROZEN FRUIT: ..... 12

    OLIVES: ..... 12

    SPICES: ..... 12

    APPROVED ALCOHOLIC BEVERAGES ..... 13

    NON-APPROVED ALCOHOLIC BEVERAGES ..... 14

**SHULS ..... 15**

    SHUL RULES: ..... 15

    VEGETABLES IN SHULS: ..... 16

    SHABBOS RULES: ..... 16

        USE OF DOUBLE BOILER: (PRIOR TO SHABBOS) ..... 16

**RENTAL COMPANIES ..... 17**

    SHUL RENTALS: ..... 17

    PRIVATE HOMES: ..... 17

    PRIVATE HOMES AND NON-KOSHER VENUES: ..... 18

    CATERED FUNCTIONS: ..... 18

    JEWISH HOLIDAYS – YOMIM TOVIM: ..... 19

    RESTAURANTS: ..... 19

    GLASSWARE: ..... 19

    CATERER'S LIST & FORM ..... 20, 21