

Rituels nouveaux et anciens: sang, boucheries et sacrifice dans *Le Ventre de Paris* de Zola

Mihaela MARIN
University of South Alabama

ABSTRACT

This article examines the problematics of the relationship between the countryside and the city in Émile Zola's Le Ventre de Paris, through a reading of the text from a ritualistic and mythologizing perspective. The themes of slaughter, blood, and the distribution of flesh foods throughout the city will be explored, taking into account the archaic myths of sacrifice which inform meat-eating in modern-day urban centers. The article underscores the need to distinguish such a reading from traditional interpretive models all the while acknowledging the value of such models for the analysis of the text.

Nous avons accepté depuis toujours que la modernité est née à la grande ville, entre ses parois de plâtre, dans ses rues illuminées au gaz, ses grands magasins débordant de marchandises, ses marchés multicolores. Du moins, c'est ce que les romans citadins de Zola (*La Curée*, *Le Ventre de Paris*, *Au Bonheur des dames*) ont évoqué dès leur parution. Admirative, la vision zolienne de la ville en plein procès de modernisation nous provoque et nous invite, aujourd'hui encore, à l'accepter sous réserve que, à la recherche du vrai, on n'oublie pas de jouir du vraisemblable, qu'on se souvienne à tout moment et avec toute précaution prise qu'il s'agit ici d'une fiction. Mais cette vision est en même temps critique, et c'est ce véritable jugement que Zola porte sur la modernité dans ses plus belles descriptions de la nourriture que notre lecture se propose de dégager.

Il y a, certes, des critiques bien directes et visibles à l'adresse des travaux urbains entrepris sous le régime de Napoléon III dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Zola leur accorde une attention spéciale dans *La Curée*, consacré entièrement à ce sujet. Dans le *Ventre de Paris* pareillement, une telle critique reste évidente dans le traitement des personnages, leur rapport au milieu urbain et à l'architecture narrative dans son ensemble. Cependant, cette prise de position directe contre l'idéologie du Second Empire reste un peu moins détectable dans ces amples descriptions qui rendent une image tellement glorieuse des Halles. La critique contemporaine de Zola n'a repéré dans ces tableaux descriptifs que l'élément réaliste, l'aspect purement mimétique du langage qui s'édifie d'abord à la surface du sens. Sans identifier nécessairement le roman du marché moderne à un texte à clé, mais en amplifiant, au contraire, le détail historique et ethnographique, cette étude a pour but de montrer que le principe naturaliste est incessamment renouvelé à l'intérieur du cadre fictionnel de la narration.

En fait, c'est exactement la part accordée à l'invention que certains critiques ignorent lorsqu'ils reprochent à Zola d'adopter une position ambiguë vis-à-vis de l'idéologie du Second Empire; car ces critiques trouvent dans les longues descriptions des Halles modernes une sorte d'adhésion de l'auteur à la politique qui a rendu possibles les grands travaux de reconstruction de la ville (1857-1870). Zola appelle, en effet, son *Ventre de Paris* "le poème des Halles," "une

idylle.” Cependant, cette “petite peinture” du marché fraîchement bâti ne réclame certainement pas de la part du lecteur une indifférence revigorante et enchantée à l’interprétation idéologique.¹ Le roman de Zola n’est pas dénué de conflit de classe, de tension entre différents groupements d’intérêt économique ou culturel, bref, le lecteur avisé ne pourrait jamais lui poser l’étiquette “idéologiquement neutre ou indifférent.”

Reste, bien sûr, la question de l’intégration mythique des référents réels que Zola ne conteste jamais; au contraire il l’admet à plusieurs reprises et en reconnaît l’importance dans l’économie du code naturaliste qu’il établit lui-même: “Mes livres sont des labyrinthes où vous trouveriez, en y regardant de près, des vestibules et des sanctuaires, des lieux ouverts, des lieux secrets, des corridors sombres, des salles éclairées. Ce sont des monuments: en un mot, ils sont ‘composés’.”²

Comme dans tous les romans du peuple, dans le *Ventre de Paris*, Zola est conscient de la portée mythologique de son sujet dès les premiers projets. Ainsi note-t-il dans le *Dossier préparatoire* du *Ventre de Paris*:

L’idée générale est: le ventre, le ventre de Paris, les Halles où la nourriture afflue, s’entasse, pour rayonner sur les quartiers divers; – le ventre de l’humanité, et par extension la bourgeoisie digérant, ruminant, cuvant en paix ses joies et ses honnêtetés moyennes. [...] Cet engraissement, cet entripaillement est le côté philosophique de l’œuvre. Le côté artistique est les Halles modernes, les gigantesques natures mortes des huit pavillons, l’écoulement de nourriture qui se fait chaque matin au beau milieu de Paris.³

Il est hors de doute qu’il prévoit un texte à plusieurs niveaux: un niveau qu’il appelle “philosophique,” la bourgeoisie engraisée et entripailée, élevée au niveau mythique d’un “ventre de l’humanité”; et un niveau esthétique, la peinture des vastes natures mortes des Halles modernes. Les mécanismes narratifs qu’il met en place pour faire fusionner parfaitement les deux niveaux l’aident à créer ce qu’il appelle après l’achèvement du texte, “l’horreur exquise” de l’œuvre.

Les critiques qui ont abordé la problématique de la mythologie dans les romans de Zola – en pleine époque structuraliste, il convient de le rappeler – ont tenté de détecter, dans la matière du mythe, une sorte d’invariante structurale de la forme romanesque, un principe organisateur profond qui sous-tend la matière imaginaire de la surface. On se souvient certainement de l’interprétation mythologique et structuraliste en même temps, que Naomi Schor a donnée du *Ventre de Paris*, où elle soutient l’idée que ce roman des foules se soumet au schéma général du grand mythe fondateur, basé sur le sacrifice rituel du bouc émissaire.⁴ Dans son analyse, Naomi Schor part de l’hypothèse que le rituel sacrificiel fondateur par lequel la communauté archaïque élimine son bouc émissaire reste à la base des mécanismes qui assurent le maintien de divers types de discrimination, ce qui permet la continuation des pratiques d’exclusion et d’élimination de l’*autre* – en l’occurrence, sexuel – de la sphère politique, culturelle et économique de la société.

¹ À propos de la relation mythe-fiction-réalité, voir le livre de Thomas Pavel, *Fictional Worlds* (Cambridge, US: University Press, 1986), surtout le quatrième chapitre, “Border, Distance, Size, Incompleteness” où le critique développe l’idée que la fiction ne doit pas nécessairement se présenter au lecteur comme “a healthy, happy indifference to ideological interpretation” (84).

² Cité dans Dorothy E. Speirs et Dolorès A. Signori, *Entretiens avec Zola* (Ottawa: Les Presses de l’Université d’Ottawa, 1990) 140.

³ Émile Zola, *Le Ventre de Paris, Dossier préparatoire*, Bibliothèque Nationale, Manuscrit 10338.

⁴ Naomi Schor, *Zola’s Crowds* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) 4-5.

La grille mythologique (nous l'appelons "grille" d'autant plus qu'elle est mise au point et utilisée en pleine époque structuraliste) opère ainsi une sorte de "défamiliarisation du monde,"⁵ d'extraction des choses de leur contexte quotidien "insignifiant," processus qui entraîne, entre autre, l'affranchissement des mots de leur charge sémantique habituelle. Les événements quotidiens et toute la série de choses non-mémorables qui les crée sont ainsi projetés dans un temps cyclique impérissable et un espace résistant aux changements, lesquels leur communiquent leurs propres significations.⁶

Le modèle mythique de la fiction subsiste sans doute comme une des grilles d'interprétation les plus valables, même s'il se manifeste au niveau de la structure purement formelle des romans en cause. Mais, pourquoi un roman de la nourriture, des bouchers et des charcutiers pour dévoiler la vérité des choses cachées depuis la fondation du monde? L'entreprise nécessiterait en effet un coup de maître et Zola l'assume.

Néanmoins, ce n'est pas simplement *le mythos* dans le roman, ou un modèle mythologisant de lecture qui nous intéresse ici, mais plutôt le processus grâce auquel Zola réussit à créer un intervalle sémiotique parallèle à l'histoire, où le matériau moderne qu'il manipule dans le texte (les représentations de l'architecture en fer forgée et en verre, du fonctionnement des grands magasins, les vastes connaissances encyclopédiques concernant le développement des métiers, etc.) restitue l'image d'une cité archaïque et d'une communauté vivant dans les traditions de ses ancêtres.

Il existe en effet dans ce roman de la nourriture un nombre de rituels communautaires, de métiers, d'ustensiles, ainsi qu'une grammaire de gestes et de comportements liés à ceux-ci, dont la stabilité et la persistance à travers le temps nous permettent de retourner réellement à l'organisation et au fonctionnement de la cité archaïque.⁷ L'un de ces rituels archaïques, peut-être le plus significatif, porte sur l'ensemble de gestes, d'objets primaires et d'accessoires, ainsi que sur les bénéficiaires de la distribution des aliments carnés dans la cité. C'est un des rituels les plus importants étant donné que, traditionnellement, il assure la durabilité de l'organisation politique, raffermi l'ordre social et codifie le *statu quo* économique des membres de la communauté. Les documents des historiens nous montrent que l'Europe fut carnivore depuis toujours, quoiqu'elle n'ait pas pu se permettre une distribution démocratique pour ce qui est de la consommation carnée à tous les moments de son histoire. Il n'en reste pas moins que cette consommation reste toujours attachée à la conduite politique. Il n'y a rien d'étonnant alors à ce que, au IXe siècle déjà, les Francs mettent sur le même plan la déposition des armes et l'abandon de la viande; association de gestes qui pourrait surprendre dans une Europe médiévale chrétienne où les pratiques religieuses accordaient une place centrale plutôt au pain, au vin et à l'huile, comme le note l'historien Massimo Montanari dans son étude *La Faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*.⁸ L'opinion commune désignait la viande comme l'aliment le plus approprié pour l'homme, le plus naturel et adapté aux nécessités de son corps, car ce dernier n'est-il pas fait, lui-aussi de chair? Si dans la tradition culturelle méditerranéenne (grecque ou

⁵ Le terme appartient aux formalistes russes. Voir Tzvetan Todorov, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage* (Paris: Seuil, 1984).

⁶ "Like rhetoric and formulaic schematism, the transformation of an everyday event into legend injects vividness and significance into events and beings not so much by setting them *against* a conventional pattern as by forcefully fitting them *into* such a pattern, namely by transporting them across the borders of insignificant actuality into the memorable domain of myth" (Pavel 79).

⁷ Quand nous disons "cité archaïque," nous faisons référence au modèle communautaire créé dans la cité de l'antiquité grecque.

⁸ Massimo Montanari, *La Faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe* (Paris: Seuil, 1995) 30.

latine) manger et boire avec mesure constituait un signe de bonne éducation, les cultures celtiques et germaniques continentales optaient pour ce qu'il faudrait appeler la "grosse bouffe," c'est-à-dire la consommation de la viande en tout état. Un gros mangeur – mangeur de viande, évidemment – était toujours admiré car il pouvait imposer de cette manière la supériorité de sa vigueur physique sur ses semblables; l'autorité de ses muscles était acceptée sans réserve par les membres de la communauté. C'est une mentalité qui se trouve sanctionnée en espace méditerranéen, chez Aristophane déjà: "Les Barbares ne te croient un homme que si tu es capable de manger une montagne."⁹ Il n'en reste pas moins que la consommation de viande définira par la suite la valeur alimentaire des puissants;¹⁰ refuser la nourriture carnée pouvait de ce fait signifier l'avilissement corporel, l'opposition aux puissants du jour et le rejet des hégémonies culturelles. Au XIII^e siècle, par exemple, "manger de la viande fraîche trois fois par semaine était signe de pauvreté et de grossièreté," affirme Massimo Montanari, dans l'étude mentionnée.¹¹

La séparation des mangeurs de viande du reste de la communauté ainsi que la division de celle-ci en Gras et Maigres s'avère être, par conséquent, non seulement un ancien mécanisme narratif déjà présent aux origines du conte populaire, mais aussi une référence réaliste véridique, marquée dans les documents historiques et les analyses ethnographiques de l'époque.¹² Zola remonte d'ailleurs encore plus loin: Claude, le personnage à qui est confiée l'histoire des Gras et des Maigres, en décèle l'origine dans l'épisode biblique de Caïn et Abel:

"Pour sûr, dit-il, Caïn était un gras et Abel un maigre. Depuis le premier meurtre, ce sont toujours les grosses faims qui ont sucé le sang des petits mangeurs... c'est une continuelle ripaille, du plus faible au plus fort, chacun avalant son voisin et se trouvant avalé à son tour..."¹³

Du coup, le conte sort du contexte populaire et carnavalesque que la société des Gras et des Maigres avait créé.¹⁴ Le commentaire de Claude projette le lecteur non seulement dans un autre temps, mais dans un autre milieu interprétatif également. Familiarisé déjà avec la référence au conte populaire, le lecteur du *Ventre de Paris* est invité à explorer l'élément carnavalesque, mais en y ajoutant la composante "rituelle et sacrificielle." Une lecture non pas mythologisante – appliquée à la structure narrative du texte – mais plutôt "ritualiste" serait alors de rigueur. En effet, si le sens mythologique constitue le cadre fictionnel de la narration, "l'idée philosophique" selon les termes de Zola, le contexte ritualiste et sacrificiel est à même d'assurer la "chair" des mots, la matière même du roman. Il nous faut souligner une fois de plus que l'interprétation ritualiste n'ignore pas la teneur mythique du roman, mais la rend au contraire plus visible en

⁹ Cité dans Montanari 40.

¹⁰ On pourrait expliquer, de cette perspective peut-être, le jugement quelque peu dévalorisant qu'un auteur du XIX^e siècle porte sur les foules françaises efféminées, hystériques et indisciplinées, qu'il compare aux foules d'ouvriers anglais, dont il admire la force, le caractère discipliné et les qualités musculaires qu'ils savent si bien convertir en valeur économique. Voir Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (Paris: PUF, 1998) 18-19.

¹¹ Montanari 80.

¹² Mentionnons à ce sujet les études de Jean-Marie Privat, *Bovary charivari. Essai d'ethno-critique* (Paris: CNRS Éditions, 1994) et de Marie Scarpa, *Le Carnaval des Halles. Une ethnocritique du Ventre de Paris de Zola* (Paris: CNRS Éditions, 2000).

¹³ Émile Zola, *Le Ventre de Paris*, in *Les Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire*, vol. 1 (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960) 805.

¹⁴ Il faudra se rappeler que l'arrestation de Florent et sa déportation à Cayenne ont lieu par une nuit de carnaval. Après cet incident qui lance la narration, les habitants des Halles ne feront que reproduire, en code naturaliste, évidemment, le monde carnavalesque des Gras et des Maigres.

garantissant son rapport au réel. Si le *mythos* est dominé par la fonction fabulatrice et constitue une sorte de *méta-physique* du texte, les rituels se manifestent en tant qu'accessoires dramatiques qui font place à l'élément variable et à l'accident historique dans le corps du texte. Il nous semble d'importance donc de montrer que, à la base des gestes élémentaires de toute profession traditionnelle, il y a un aspect rituel qui exige, entre autres, une place – d'habitude publique – désignée à l'exécution et à l'apprentissage, ainsi que des outils spécifiques, un lexique représentatif.

En effet, on ne pourrait manquer de noter que le marché public conserve les attributs d'un lieu marqué par la mémoire des rituels. Le marché public des grandes villes représente en fait la continuité des liens d'une communauté avec le passé et la campagne. Il en va ainsi pour le marché de la viande du quartier des Halles (la boucherie, la charcuterie, la triperie, la boyauderie, l'équarrissage, les resserres, les abattoirs) qui est susceptible de révéler d'une manière plus directe le côté archaïque et rituel de notre consommation alimentaire. L'histoire de la consommation des aliments carnés nous ramène bien sûr aux rituels du sacrifice animal pratiqués dans les cités archaïques, aux temps où la consommation de la viande était strictement codifiée, au cœur des cérémonies publiques organisées par la communauté. Car il s'agit, affirme Marcel Detienne, d'une société où les gestes rituels fondamentaux, dans la pratique la plus quotidienne, sont de type "sacrificiel."¹⁵ C'est dans ce type de société que les attributs du cuisinier se repèrent tout d'abord avec le sacrifice rituel de la victime animale et sa préparation pour la consommation. Le cuisinier cumule les fonctions: il est sacrificateur et boucher en même temps. En règle générale, la viande est partagée entre les membres de la communauté de manière à respecter les hiérarchies religieuses et politiques: les viscères rôtis à la broche et mangés sur place reviennent à l'élite politique et religieuse participant directement au sacrifice; les quartiers de viande, bouillis dans le chaudron, sont distribués en petites portions aux participants plus éloignés. Les entrailles sont destinées à la fabrication des saucisses et des boudins, consacrés aux marginaux du repas sacrificiel.¹⁶ Il convient de rappeler ici que les femmes ne participaient à ce type de cérémonie, que par représentation; ce qui leur est dû, leur parvient par leurs maris et leurs fils présents aux cérémonies. Cette distribution strictement orchestrée est adoptée, en conséquence, pour renforcer les représentations politiques dans la communauté, car la configuration de l'anatomie intérieure du corps de la victime doit correspondre à la composition politique de la cité.

Des rituels similaires ont persisté dans les cultures médiévales méditerranéennes, et biens des pratiques de ce type survivent de nos jours. La "tuée" du cochon, par exemple, dans les campagnes françaises (le sacrifice du cochon, si l'on utilise le langage ethnologique), suivi de la fête de "Saint-Cochon," où l'on distribue de la viande aux parents, au curé, au seigneur, aux voisins et à l'instituteur, recouvre quelques aspects de cette tradition lointaine. "C'est une fête collective – explique Michel Pastoureau – qui déborde le cadre de la famille et qui renforce les liens de la communauté rurale."¹⁷

Il n'en reste pas moins que pour la population rurale du Second Empire, l'aliment de base reste le pain (en proportion de 75%) étant donné que, à la campagne, on ne pratique qu'une agriculture de subsistance. Le sacrifice animal est rare (celui du cochon a lieu aux temps forts de l'année, après les vendanges, avant Noël, ou à la mi-carême) et la viande est réservée strictement à la consommation familiale. Prenant pour cadre le cœur de la capitale, *Le Ventre de Paris*, par contre, pose la question du marché public, édifié pour subvenir aux nécessités non pas d'une

¹⁵ Marcel Detienne, *La Cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris: Gallimard, 1979) 7.

¹⁶ Detienne 20.

¹⁷ Michel Pastoureau, *Le Cochon: Histoire, symbolique et cuisine du porc* (Paris: Éditions Sang de la terre, 1987), cité dans Scarpa 176.

petite communauté rurale, mais de la population croissante des grandes villes. Ici, l'abattage des animaux se fait à l'échelle de la métropole, pour la vente publique, suivant les conditions d'un marché de plus en plus flexible et sujet aux opérations bancaires modernes. Mais malgré la modernité du commerce et l'accélération des traitements financiers, la consommation de la viande doit passer par le sacrifice de la victime animale. Car en dépit de l'évolution des procédés et des technologies, la question du sacrifice reste toujours la même: peut-on réellement moderniser cet acte, quels mécanismes et artifices sommes-nous censés inventer pour le faire correspondre à notre besoin de civilité? Autrement dit, le rituel, le geste physique, le langage, nous servent-ils lorsqu'il s'agit de détourner et resémantiser le sens de cette tuerie pour des raisons alimentaires? La question subsiste encore à notre époque, car l'usage des technologies avancées dans l'abattage des animaux n'est pas à même de l'effacer.

Au temps de la construction des Halles parisiennes, à l'époque de la grande nuit pré-pastorienne, le sujet est abordé avant tout en termes d'hygiène publique, mais aussi de politique. Les efforts des pouvoirs administratifs des zones urbaines sont bien connus lorsqu'il s'agit de reléguer les tueries d'animaux extra-muros, de les éloigner des centres-villes qu'elles occupent depuis le Moyen Âge. À Paris, les abattages de la corporation de la Grande Boucherie ont eu lieu jusqu'au XIII^e siècle au parvis Notre-Dame, avant de se cantonner par la suite sur la rive droite de la Seine. Il n'en reste pas moins qu'à la veille de la Révolution, les sensibilités sont toujours sollicitées. Dans son *Tableau de Paris*, Louis-Sébastien Mercier décrit ainsi les boucheries:

Le sang ruisselle dans les rues, il se caille sous vos pieds et vos souliers en sont rougis. En passant vous êtes tout-à-coup frappé de mugissements plaintifs. Un jeune bœuf est terrassé et, la tête est liée avec des cordes contre la terre. Une lourde massue lui brise le crâne, un large couteau lui fait au gosier une plaie profonde. Son sang fume et coule à gros bouillon... Quelquefois le bœuf étourdi du coup et non terrassé, s'échappe, fuyant ses bourreaux et frappe tous ceux qu'il rencontre, il répand la terreur et l'on fuit devant l'animal.¹⁸

Même si environ cent ans plus tard les descriptions de Zola changent de ton, les détails qui frappent dans la scène de l'abattage sont les mêmes:

Quenu prétendait qu'Auguste saignait comme pas un garçon charcutier de Paris. [...] "Non, non, répondit-il, j'enfoncé toujours quatre doigts du couteau; c'est la mesure... mais, voyez-vous, le meilleur signe, c'est encore lorsque le sang coule et que je le reçois en le battant avec la main, dans le seau. Il faut qu'il soit d'une bonne chaleur, crémeux, sans être trop épais."¹⁹

Cependant, dans cette scène, Zola déplace le point de vue de la victime et de sa mise à mort vers les gestes et les accessoires associés à la profession de boucher. Auguste, l'apprenti boucher, n'égorge pas l'animal, mais il le "saigne," afin de collecter la matière première pour la fabrication du

¹⁸ Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris* (Amsterdam: Virchaux & Compagnie, 1872) 20-22. Le tableau est tellement intolérable qu'il est cité par la suite dans de nombreux documents du XIX^e siècle. Voir Félix Lazare, *Dictionnaire administratif et historique des rues de Paris et de ses monuments* (Paris: Félix Lazare, 1844) 2, et Maxime du Camp, *Paris, ses organes, ses fonctions et sa vie dans la seconde moitié du XIX^e siècle* (Paris: Hachette, 1870) 101.

¹⁹ Zola, *Le Ventre de Paris* 683-84.

meilleur boudin des Halles. Si à cette époque, les abattoirs sont déjà placés à l'extérieur de la ville, le sang frais collecté dans le seau nous rappelle sans doute la violence d'un acte éloigné des regards. Dans *L'Assommoir* une description comparable projette le même effet différé de la violence, de la mémoire du sacrifice animal: "[...] des groupes de bouchers, devant les abattoirs, stationnaient en tabliers sanglants; et le vent frais apportait une puanteur par moments, une odeur fauve de bêtes massacrées."²⁰

Cependant, Zola ne ménage plus le lecteur lorsqu'il se propose de décrire le marché de la viande fraîche. Malgré le détour rhétorique, la description reste ancrée dans la réalité de la violence. L'énumération des parties du corps animal ne fait qu'amplifier le choc, consolidé par l'effet visuel et olfactif. Rien d'étonnant alors que Zola se soit servi des personnages de Marjolin et Cadine pour atténuer la brutalité de l'image. Ce n'est que dans le regard ahuri, "un peu bêta" de Marjolin accompagné de la gaité espiègle de Cadine que le sang, les têtes coupées, la guillotine, le sifflement de scie peuvent passer dans le registre esthétique pour nous assurer que l'horreur à laquelle nous assistons est en fait "l'horreur exquise" de l'œuvre:

Ils regardaient déballer les paquets de pieds de moutons qu'on empile à terre comme des pavés sales, les grandes langues roidies montrant les déchirements saignants de la gorge, les cœurs de bœuf solides et décrochés comme des cloches muettes. Mais ce qui leur donnait surtout un frisson à fleur de peau, c'étaient les grands paniers qui suent le sang, pleins de têtes de moutons, les cornes grasses, le museau noir, laissant pendre encore aux chairs vives des lambeaux de peau laineuse; ils rêvaient à quelque guillotine jetant dans ces paniers les têtes de troupeaux interminables. Ils les suivaient jusqu'au fond de la cave, le long des rails posés sur les marches de l'escalier, écoutant le cri des roulettes de ces wagons d'osier, qui avaient un sifflement de scie. En bas, c'était une horreur exquise.²¹

Le réalisme de l'image, néanmoins, n'est pas à mettre en doute. Après la Révolution, la suppression des anciens privilèges des bouchers entraîne un vide juridique que les communes ne savent pas combler: il n'y plus de règlements hygiéniques à respecter. Les corporations des bouchers se sont opposées à la construction des abattoirs et à leur déplacement à la périphérie de la ville car c'est une perte de place et donc une perte de position sociale. Aussi la population des villes les tient-elle en considération, en même temps qu'elle s'alarme de leur pouvoir et leur influence sur les politiciens. En tant que catégorie sociale, les bouchers saigneurs sont certes mentionnés dans les rapports des hygiénistes de l'époque, mais le portrait collectif que donnent d'eux les publications spécialisées n'est pas en mesure d'apaiser les esprits et dissiper les méfiances. Ainsi le docteur Henri Bayard note-t-il dans un rapport qu'il écrit en 1844 sur la condition médicale et l'état hygiénique des arrondissements parisiens:

Ce sont tous gens violents et indisciplinables, qui ont bien de la peine à se supporter les uns les autres, et les maîtres encore plus à les tranquilliser et les ranger à leur devoir. [...] s'ils se voyaient onze ou douze cents en deux ou quatre endroits, il serait difficile de les contenir, et encore plus difficile de les empêcher de s'assommer entre eux: l'on pourrait même appréhender que cette fureur, qui leur est si naturelle, ne s'étendît et ne se portât

²⁰ Émile Zola, *L'Assommoir*, in *Les Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire*, vol. 2 (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961).

²¹ Zola, *Le Ventre de Paris* 775.

plus loin; et de cet inconvéniént seul, après les exemples du passé, a toujours mérité et méritera dans tous les temps beaucoup de réflexion.²²

Même après la construction des cinq abattoirs dans la banlieue parisienne et, ultérieurement leur regroupement dans un seul grand abattoir à La Villette (en 1867), l'image des bouchers ne s'est guère améliorée. En effet, les revues hygiénistes de l'époque se sont appliquées à faire revivre leur histoire, surtout dans les moments les plus ensanglantés de la politique révolutionnaire. Ainsi la *Chronique médicale* rappelle-t-elle à ses lecteurs que le boucher Legendre, député à la Convention qui a voté la mort du roi, a aussi proposé de "couper le corps en quatre-vingt-quatre morceaux, pour en envoyer un à chaque département."²³ En fait, l'incident est déjà mentionné dans un volume contenant la correspondance de Louis XVI, Marie-Antoinette, et Madame Elisabeth, ainsi que d'autres documents inédits, publiés en 1873.²⁴ Dépecé et distribué dans ce sacrifice politique, le corps de la victime aurait ainsi raffermi l'unité des hommes dans la violence en amendant le nouveau réseau administratif du pays. La proposition du député Legendre à la Convention démontre une fois de plus que la corporation des bouchers participe aux décisions politiques des événements les plus importants de l'époque. Elle révèle en même temps que le boucher est conscient de la valeur symbolique de la mise à mort, et que le rituel sacrificiel, animal et humain, constitue le moyen le plus éloquent de marquer ce moment historique dans la conscience non seulement des contemporains, mais également des générations à venir. Les paroles du boucher Legendre, qui sont de force à bouleverser l'audience, dévoilent aussi la nature à la fois cryptique et performante de tout rituel sacrificiel.

En effet, la présence des bouchers dans la politique est remarquée même plus tard, à la fin du XIXe siècle lorsque cette profession adhère de préférence à une idéologie conservatrice promouvant l'image d'une société traditionnelle gardienne des privilèges des anciennes corporations et confréries.²⁵ Rien de surprenant alors à ce que le marquis de Morès et son lieutenant, Jules Guérin, décident de se rendre à l'abattoir de La Villette pour y recruter un groupe de bouchers comme gardes du corps des chefs de file de la Ligue antisémite. Les documents confirment que ce n'étaient pas les petits bouchers de quartier qu'ils cherchaient, mais les plus spécialisés: les saigneurs (les égorgeurs, en cité grecque) et les chevillards, détenteurs des rituels secrets qui transforment la vie en marchandise. Il y avait, en effet, des similarités entre la mentalité et l'idéologie de la majorité des patrons bouchers et ceux de la ligue antisémite. Les deux groupes exaltaient les bienfaits du travail préindustriel et anticapitaliste.

C'est ainsi qu'à la fin du XIXe siècle, aux origines de la grande spéculation bancaire, les bouchers refusaient d'être payés en billets de banque, car ils redoutaient les abstractions économiques du marché moderne.²⁶ Décentralisée, opérant en marge de la ville, la politique des

²² Dr. H. Bayard, *Mémoire sur la topographie médicale des Xe, XIe, XIIe arrondissements de la ville de Paris. Recherches historiques et statistiques sur les conditions hygiéniques des quartiers qui composent ces arrondissements.* Cité dans *Les Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, vol. XXXII (1844) 252.

²³ *Chronique médicale* (1910): 404.

²⁴ *Louis XVI, Marie-Antoinette, et Madame Elisabeth: lettres et documents inédits* (Paris: Plon, 1873): M. de Barante, dans son Histoire de la Convention (tome II), raconte qu'aussitôt après que Lanjuinais fut descendu de la tribune, entendit le boucher Legendre proférer ces paroles atroces: "Qu'on dépèce le tyran en quatre-vingt-trois morceaux, pour en envoyer un à chaque département" (43). La citation est tirée du chapitre DCCCXXXIII des documents inédits – "On discute sur la peine à lui infliger," lequel suit la "Protestation du Roi contre l'accusation d'avoir répandu le sang du peuple."

²⁵ Voir à ce sujet le chapitre "Les grand jours du parti 'antisémite'" dans le livre de G. Guicheteau et Jean-Claude Simoën, *Histoires vraies du XXe siècle. Les Années d'enthousiasme, 1895-1909* (Paris: Editions Fayard, 2005).

²⁶ Éric Fournier, *La Cité du sang* (Paris: Éditions Libertalia, 2008) 40-45.

bouchers, si elle reste ancrée dans la brutalité des gestes primitifs de la profession, n'en est pas moins efficace, car de la banlieue, une ceinture sauvage de rituels sombres assure le bon fonctionnement de l'ordre au cœur de la ville moderne.

De ce point de vue, l'analyse de Naomi Schor reste valide: on peut bien souscrire en effet à l'affirmation que toute posture politique, si l'on explore un peu le dessous de l'événement, recouvre toujours quelque rituel primitif qui en gouverne l'acheminement. Mais l'explication de Schor reste ancrée dans un seul mythe, un des plus archaïques, celui du mythe du bouc émissaire:

Despite their importance in the unfolding of the plot, the political issues must be seen for what they are: a variable, a historically determined aspect of Zola's reactivation of a mythical model. Florent's revolutionary activities are an obfuscation, a sugar-coating of the horrifying reality of ritual sacrifice.²⁷

Toujours est-il que, dans cette explication, c'est justement le rapport du mythe à l'histoire qui est en déséquilibre. Car le conflit des Gras et des Maigres dans lequel Florent se trouve piégé est un conflit historique réel, et non pas seulement un "enrobage sucré"²⁸ né des nécessités du discours réaliste.

Ainsi, dans le cas du *Ventre de Paris*, le schéma sacrificiel est-il présent sur tout le parcours de la narration. Néanmoins, dans une lecture "ritualiste" qui ne se sert pas de grilles, mais de résonances fragmentaires, incomplètes avec le passé, les activités révolutionnaires de Florent ne pourraient être totalement insignifiantes. Elles ont lieu dans la charcuterie où la proximité des accessoires "révolutionnaires" (les drapeaux, les brassards, les cocardes) et des outils qui manipulent le sang et transforment la vie en marchandise (couteaux, hachoirs, dépeçoirs, fourneaux, marmites) leur attribuent à peu près la même fonction. Mais Florent, le végétarien et le frugal qui se nourrit d'omelettes, refuse nettement d'être assimilé à la communauté des bouchers. Repoussé par Lisa et Louise, filles au sang glacé et aux "chairs suspectes"²⁹ de citadines, il se voit de ce fait rejeté dès le début de la communauté des mangeurs de viande, laquelle l'évacue et finalement l'élimine comme un corps étranger. Du point de vue de la lecture ritualiste, l'histoire de Florent est similaire à celle des femmes de la cité archaïque grecque, éloignées de l'élite qui gère les sacrifices communautaires, et par conséquent, de toute participation au politique. C'est justement ce côté historique réel que l'interprétation des rituels permet d'ajouter à la lecture des grilles mythologiques.

²⁷ Schor 27.

²⁸ Traduction littérale de "sugar coating."

²⁹ Zola, *Le Ventre de Paris* 804.