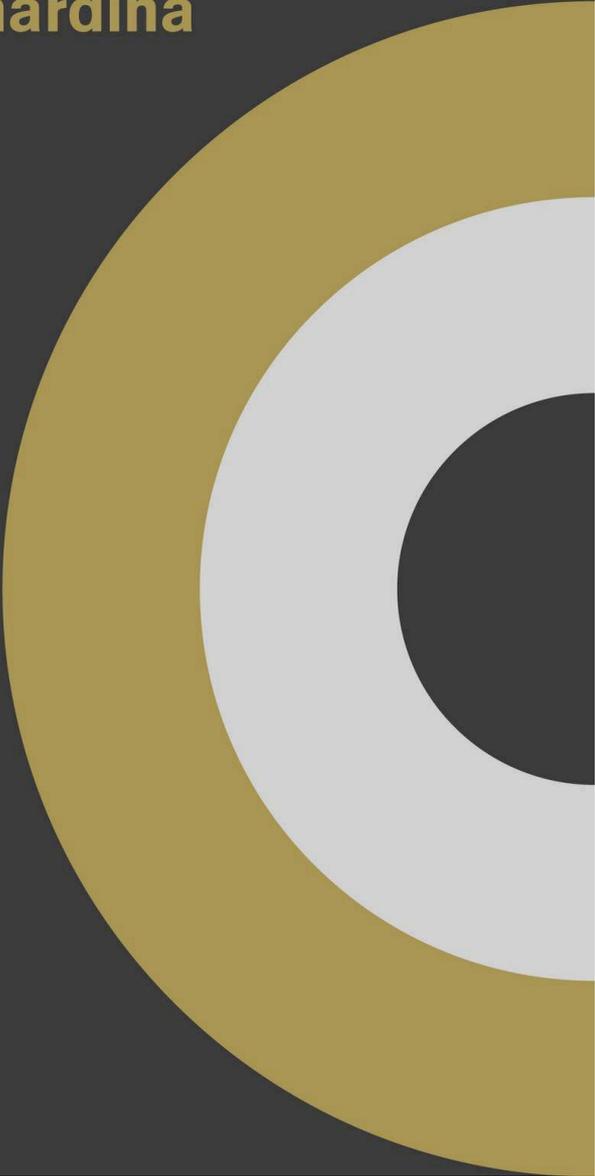


De la bête au non-humain : perspectives et controverses autour de la condition animale

**Sergio Dalla Bernardina
(dir.)**

CTHS



De la bête au non-humain : perspectives et controverses autour de la condition animale

Sergio Dalla Bernardina (dir.)

DOI : 10.4000/books.cths.9741

Éditeur : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Année d'édition : 2020

Date de mise en ligne : 29 janvier 2020

Collection : Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques

ISBN électronique : 9782735508853



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

DALLA BERNARDINA, Sergio (dir.). *De la bête au non-humain : perspectives et controverses autour de la condition animale*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2020 (généré le 10 décembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cths/9741>>. ISBN : 9782735508853. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cths.9741>.

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2020

Conditions d'utilisation :

<http://www.openedition.org/6540>

À la croisée de l'anthropologie, de l'histoire, de la géographie et de la sociologie, cet ouvrage donne à voir un panorama des relations entre l'animal et l'homme de l'époque médiévale à nos jours, en différents endroits du monde. Témoins de l'évolution des statuts et du mouvement des frontières ontologiques, les contributions explorent la question animale dans ses dimensions mythiques, symboliques, idéologiques, environnementales, sociales, morales et éthiques.

Le Congrès national des sociétés historiques et scientifiques rassemble chaque année universitaires, membres de sociétés savantes et jeunes chercheurs. Ce recueil est issu de travaux présentés lors du 141^e Congrès sur le thème « L'animal et l'homme ».

SERGIO DALLA BERNARDINA

Professeur d'ethnologie à l'université de Bretagne-Occidentale, membre du Laboratoire d'anthropologie critique interdisciplinaire (Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain)

SOMMAIRE

Introduction

Ce qu'il faut dire à propos des animaux (avant de les comprendre, de les sauver ou de les manger)
Sergio Dalla Bernardina

La longue durée (avant le tournant)
Célébrer/déjouer la proximité
Il y a de la joie
Tournant ou détour ?

La longue durée (avant le tournant)

L'empire des bêtes : circulations d'animaux et zoos coloniaux

Julien Bondaz

Requalifier les bêtes
Diffuser le « regard zoologique »
Apprivoiser les colonies

Le couple bœuf-cheval et les impérialismes américains, ou l'origine de la plus-value du capitalisme financier

Frédéric Saumade

Le bétail et l'origine de la valeur
La réhabilitation paradoxale du « sauvage » amérindien par le « domestique » européen
L'hybridation des systèmes d'élevage anglo-normand et hispanique par le génie amérindien-métis
L'exaltation de l'économie de marché par les aléas du sauvage

Sangliers et chasseurs en Corbières d'en haut (Aude)

Pierre-Yves Péchoux

De quel pays s'agit-il ?
Importance et activité des sociétés de chasse communales
Quels rapports entre travaux des vignes et pratique de la chasse ?
Découvrir les sangliers...
Que sont les chasseurs de sangliers ?
Mitoyenneté de territoires contigus ou feuilletage de l'espace ?
Les vignes deviennent-elles enclaves ou réserves ?
Proposer la régulation des sangliers est-il chimérique ?
Comment envisager l'avenir de chaque territoire entre chasseurs et sangliers ?

Les oiseaux d'eau dans les récits de chasse à Grand-Lieu (Loire-Atlantique)

Fanny Pacreau

Les récits de Félix Platel
Le récit d'Hilaire de Laage de Meux
Le témoignage d'Alphonse Joyeux, garde particulier
De la production à la protection des oiseaux d'eau

Le sauvage dans tous ses états

Sophie Bobbé

Historique de l'équarrissage en France
Entre éleveur et environnementaliste : des intérêts partagés
Entre l'éleveur et le nécrophage : une convergence d'intérêts ?
L'arrivée d'un nouvel acteur

Jouer avec l'animal : penser à partir des dispositifs spatio-temporels des chasses aux migrateurs

Christophe Baticle

De l'animal prétexte à l'animal baromètre
 Le *game* : caractéristiques du jeu cynégétique
 Les chasses aux migrateurs : l'animal complice involontaire
 Attirer le ciel à soi

Savoir interagir : ethnographie des interactions entre soigneurs et animaux de zoos

Bastien Picard

Quelle définition des savoirs ?
 Savoir sécuriser
 Savoir déplacer, savoir faire se déplacer, savoir se déplacer
 Savoirs comportementaux et savoirs sociaux
 Savoirs techniques
 Reconnaître
 La « bonne relation »
 Savoir prendre soin
 Savoir s'associer et savoir se dissocier
 Savoirs et interactions

Célébrer/déjouer la proximité

La chasse comme rite initiatique dans la mythologie irlandaise : la formation du guerrier et l'action préliminaire à la découverte et à la rencontre surnaturelle

Cindy Cadoret

L'initiation et la preuve de bravoure
 Le prétexte introducteur : la découverte de l'enfant et la rencontre de l'être de l'autre monde

Le Peul au miroir de sa vache

Yassine Kervella-Mansaré

Fonction identificatoire
 Fonction classificatoire
 Fonction mémorielle
 Fonction transactionnelle

Pour en finir avec les mouches

Typhaine Cann

Invasions barbares
 Sus à l'ennemi
 L'« âme » des animaux
 De l'angoisse du tueur et de sa neutralisation

Gestion de la chasse et des chasseurs : l'entrelacement des niveaux cynégétiques officiel et non officiel dans la chasse en battue au grand gibier (Pyrénées-Orientales)

Andrea Zuppi

Gérer et mettre à mort
 Gestion : les points de vue indigènes
 Réification et anthropomorphisation des animaux

Des animaux, des vignes, des humains : correspondances naturelles

Christelle Pineau

Le cheval dans les vignes : nouveau collègue, nouvelles formes de domesticité
 Les autres collaborateurs (mouton, vache, cochon...) : dialogue interspécifique
 Les enveloppes animales, actives par-delà le vivant

Le caméléon : un intouchable devenu NAC

Michèle Cros

Sociologie de la zoophrénie : aller-retour des présences animales

Marianne Celka

Disparition des figures animales

Réurrence médiatique et stylistique

Subcultures et sentiment zoophrène

NOTE DE L'ÉDITEUR

Les articles de cet ouvrage ont été validés par le comité de lecture des Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques dans le cadre de la publication des actes du 141^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Rouen en 2016.

Introduction

Ce qu'il faut dire à propos des animaux (avant de les comprendre, de les sauver ou de les manger)

Sergio Dalla Bernardina

- 1 Il fut un temps où les rôles étaient plus clairs. Les sciences humaines s'occupaient des humains, les sciences naturelles s'occupaient des autres espèces. Certes, même les anthropologues, les historiens, les sociologues s'intéressaient aux animaux. Aurait-on pu étudier la mythologie et le folklore, les sociétés de chasseurs-cueilleurs, le pastoralisme sans rendre compte de la centralité occupée par les « non-humains » dans ces univers ? Mais le rôle qui incombait à ces « proches de l'homme » était secondaire, instrumental : animaux ressources, animaux outils de travail, animaux supports métaphoriques... Les animaux, au mieux, comme ancêtres mythiques, comme figures projectives ou comme interlocuteurs fictifs.
- 2 Cela fait peu de temps, finalement, que l'animal est appréhendé comme un sujet¹. Mais à partir de ce moment, les choses sont allées très vite². L'étude des communications interspécifiques est presque devenue le modèle de référence. Ne pas prendre en compte le caractère systémique des relations que nous entretenons avec les bêtes (mais peut-on encore les appeler comme ça ?) est considéré de plus en plus comme un archaïsme. Et nombreux, désormais, sont les chercheurs qui intègrent dans leurs analyses le point de vue animal³.
- 3 Avec l'arrivée de l'animal sujet ont fait irruption dans le champ anthropologique les éthologues, les philosophes, les spécialistes de psychologie animale, etc. C'est comme si la remise en cause des frontières qui séparent les humains des autres créatures avait entraîné, en parallèle, la remise en cause des frontières disciplinaires. Le savoir sur les animaux, dans ce sens, devient un savoir « rhizomique » où il serait vain de vouloir séparer la contribution de l'ethnologue de celles, par exemple, du psychologue, de l'artiste ou du vétérinaire.
- 4 Les articles qui vont suivre témoignent de la transition qui est en cours. Certains adoptent une posture « classique », pour ainsi la définir, une posture objectiviste et, pourrait-on dire, anthropocentriste, ne posant pas la question de l'intériorité animale. D'autres nous parlent d'un monde en mutation où l'animalité n'est plus la condition

commune de départ, dont nous avons pris nos distances, mais un objectif à poursuivre, un état de grâce à retrouver.

- 5 En prenant un peu de recul, on peut interroger ces interventions dans leurs dimensions normative et critique, en tant que tentatives de se mettre en adéquation avec « ce qu'il faut dire » autour des animaux mais aussi de suggérer, éventuellement, de nouvelles perspectives, de nouveaux critères de légitimité. Chaque article, dans ce sens, recèle une controverse, parfois implicite, parfois ouvertement affichée. Il contient aussi, de façon plus ou moins assumée⁴, un discours sur le « bon usage » des bêtes ou, plus précisément, sur la manière dont chaque communauté, en décrivant l'ontologie des bêtes, crée les conditions de leur accessibilité (de leur « emploi » et même de leur « tuabilité »). C'est le fil rouge qui relie ces contributions assez variées témoignant de la multiplicité des regards qui convergent aujourd'hui autour de l'animal, cette figure de l'altérité qui ne cesse de se rapprocher de nous.

La longue durée (avant le tournant)

- 6 Julien Bondaz croise l'anthropologie et l'histoire en nous parlant d'un temps où chasser les animaux était un geste politique⁵. Les montrer aussi avait une portée politique. La mise en exposition des animaux sauvages à l'époque coloniale remplissait plusieurs fonctions. Dans la métropole, nourrie en bêtes exotiques par les explorateurs, les diplomates, les colons, les missionnaires et les scientifiques⁶, elle donnait « à voir au public occidental un résumé du continent africain ». Ces différentes sources d'approvisionnement fonctionnaient comme « autant d'entreprises de requalification des animaux sauvages en marchandises, en "trophées vivants" ou en spécimens scientifiques, et, finalement, en animaux de zoo ». Dans le monde décrit par Julien Bondaz, l'intériorité des fauves commence faiblement à être questionnée : les romans coloniaux font parler les gorilles et les panthères exportés en Occident comme s'ils étaient des personnes, donnant le sentiment d'anticiper la conception contemporaine de l'animal sujet. Mais nous sommes loin, évidemment, du « tournant ontologique » intégrant humains et non-humains dans le même cadre analytique. L'animal, dans ce jeu de regards croisés entre colons et colonisés, reste foncièrement un « objet » et sa mort (extrêmement fréquente au cours des transferts intercontinentaux) se réduit à un fâcheux inconvénient.
- 7 Frédéric Saumade s'attarde également sur les implications idéologiques et économiques des transferts d'animaux d'un continent à l'autre⁷. Une fois introduits en Amérique et s'adaptant au nouveau contexte environnemental, les bovins européens ont été soumis à deux formes d'exploitation presque antithétiques : « Le modèle fermier anglo-normand [qui] est indissociable de la morale puritaine du travail productif et de l'éthique de sensibilité à l'égard des animaux domestiques [...] et le modèle américain du *ranching*, issu de la conjonction de l'élevage extensif ibérique, de la culture cynégétique-guerrière des Indiens et de l'esprit de conquête économique des Anglo-Américains, [qui] se situe sur la frontière de la domesticité et du sauvage. » Plusieurs acteurs entrent en jeu dans la reconstitution anthropohistorique : les Indiens huichol, qui considèrent le cerf comme « "l'arrière-grand-père" de tous les lignages indigènes » et arrivent à conjuguer la logique des chasseurs-cueilleurs avec celle des éleveurs ; les éleveurs de taureaux de combat en Espagne, qui « considèrent leur bétail comme une métafamille avec les ancêtres fondateurs de la lignée » ; les éleveurs de taureaux de

rodéos aux États-Unis et les cow-boys. Mais le sujet principal de cette contribution est peut-être l'évolutionnisme, dont Saumade dénonce les limites : « Nous voudrions montrer en l'occurrence qu'entre les sociétés de chasseurs et les sociétés d'éleveurs, avec leurs rapports respectifs aux animaux et les conséquences [qui en dérivent], il n'y a pas forcément une gradation évolutive et nécessaire, mais bien plutôt des processus d'hybridation qui ont eu une importance décisive dans la dynamique du capitalisme. » Par rapport à la question morale, limitons-nous à rappeler que, dans ces sociétés d'éleveurs (qui n'auraient jamais imaginé la publication, en 1975, d'*Animal liberation* de Peter Singer), l'« accessibilité » des animaux ne fait pas de doute⁸. Soulignons au passage que la proximité ontologique qui relie le Huichol au cerf ne préjuge pas de la « tuabilité » de l'animal, le cadre cynégético-sacrificiel⁹ dictant les conditions de la mise à mort et fournissant l'argumentaire justificatif¹⁰.

- 8 La dimension environnementale est tout aussi déterminante pour la compréhension de nos échanges avec la faune européenne. Par son regard à la fois de géographe et d'acteur social (« ni naturaliste ni chasseur mais “voyageur actif” », écrit-il), Pierre-Yves Péchoux nous introduit dans un microcosme de plus en plus fragile, les Corbières d'en haut, dans l'Aude, dont la perception est encore strictement liée à la mise en valeur des ressources naturelles. « Mon hypothèse, écrit-il, est que l'enjeu de la chasse est d'ordre territorial, expression d'un conflit qui porte sur l'ajustement de deux espaces et sur l'interprétation de leurs oppositions topologiques : l'un tenu pour plein, celui de la vigne et de ses travailleurs, l'autre imaginé comme vide, celui de la végétation spontanée et de la faune des animaux sauvages, dont c'est une partie du domaine. » D'un côté la forêt qui tend à reprendre ses droits, de l'autre la vigne. D'un côté les humains, de l'autre la communauté des sangliers qui « transgressent de plus en plus les limites de leur espace forestier ». Cet équilibre entre le domestique et le sauvage est assuré – mais pour combien de temps encore ? – par les sociétés de chasse locales qui « symbolisent une fonction de médiation entre la société et son environnement » et « demeurent une des dernières manifestations des identités et des solidarités villageoises ». « Observer les Corbières d'en haut fait reconnaître dans les chasseurs un groupe particulier dans la société rurale. Costumes aux couleurs vives, armes et munitions affichent [...] une volonté de puissance que ne recherchent guère les seuls vigneron. Ils observent en chassant des règles étrangères à la vie quotidienne fondées sur un droit de détruire dont ne jouissent pas les autres habitants. » La question de la mort animale, dans cet univers éminemment rural, est réglée en amont par le caractère « nuisible » de la proie. On protège, oui, mais pour avoir encore de quoi chasser l'année suivante et avec un penchant pour l'agrainage¹¹ qui, depuis une vingtaine d'années, contribue au brouillage des frontières en domestiquant ces proies déjà très intéressées par « les enclos dévolus depuis une vingtaine d'années [...] à la collecte des ordures ménagères ». « Car une part du prestige de la chasse est dans ses résultats : d'un homme à l'autre on se demande si on a tué ».
- 9 Chez Fanny Pacreau, le rapport au milieu est en quelque sorte inversé : l'écosystème qu'elle décrit n'a pas trop changé dans le temps, mais ce n'est plus lui qui détermine les choix et les représentations de ses usagers. Bien au contraire : ce sont les valeurs sociales qui, s'étant transformées, déterminent désormais le sens du milieu. Au XIX^e siècle, le lac de Grand-Lieu, au sud-ouest de Nantes, appartient à la famille de Juigné. La chasse, à cette époque, présente des fortes connotations aristocratiques. L'acte cynégétique non seulement est légitime, mais, comme dans les chasses africaines que l'on vient d'évoquer, il donne de la légitimité. Même ici, toutefois, la mise à mort du

gibier demande d'être justifiée. Chez le baron Félix Platel qui, dans les années 1880, décrit à plusieurs reprises ses chasses à Grand-Lieu dans les pages du *Figaro* (et « fustige la domestication du vivant qui sous son action se voit dénaturé, altéré et affaibli »), la stratégie consiste à magnifier la proie : « Au moment ultime, où il saisit sa proie par le cou, l'oiseau devient "colossal". » L'autre expédient tout aussi classique employé par le baron pour anoblir ses prises revient à emphatiser les dangers encourus « Cette chasse où les bateaux vont l'un sur l'autre est assurément dangereuse. Ce danger fait pardonner cet acte d'apparence odieuse : tuer un cygne, tuer cette grande hirondelle blanche¹². » Au début du xx^e siècle, le lac change de propriétaires. Les excès d'une activité « sportive » mettant au premier plan l'aspect quantitatif obligera à introduire de nombreuses restrictions suivies par des pratiques de repeuplement. En 1980, le dernier propriétaire, Jean-Pierre Guerlain, fera « le choix de convertir son territoire de chasse pour le loisir en réserve naturelle ». Au cours de cette évolution, l'animal change de statut, mais seulement sur le plan légal. D'objet de chasse il devient objet de protection. Il reste en tout cas un objet. Un objet précieux dont il faut assurer l'abondance par des plans de prélèvement. Et, plus tard, un objet interdit, montré aux touristes et aux visiteurs.

- 10 Dans d'autres interventions, l'« objectalité » des animaux n'est pas une évidence¹³. Lorsque l'animal cesse d'être une proie, un ennemi ou un attrait touristique pour devenir un partenaire, la tentation de voir dans la relation d'entraide une remise en cause du « modèle naturaliste¹⁴ », pour reprendre la formule de Philippe Descola, se fait plus explicite.
- 11 Cela vaut aussi pour les vautours fauves. Dans un article très documenté, nous montrant à quel point la connaissance des logiques administratives est devenue indispensable dans l'étude des dynamiques environnementales, Sophie Bobbé reconstruit les péripéties statutaires de ces oiseaux nécrophages à l'éthologie en mutation. Pratiquement disparus sur le territoire français à la fin de la Seconde Guerre mondiale puis réintroduits et craints à nouveau à l'époque des crises sanitaires (encéphalopathie spongiforme bovine, tremblante du mouton), les vautours fauves ont été graduellement cooptés dans une entreprise d'équarrissage réunissant les parcs nationaux et régionaux, la Ligue pour la protection des oiseaux et les éleveurs (plus ou moins enthousiastes, plus ou moins coopératifs en fonction du contexte). Cela a changé les termes de la relation : « Par l'acte volontaire de dépôt sur une placette (officielle ou non¹⁵), l'éleveur, loin d'être un simple nourrisseur, reconnaît l'utilité du nécrophage alors considéré non seulement comme un commensal, mais surtout comme un auxiliaire. Il intègre le vautour à son système pastoral, au même titre que le chien de protection ou le chien de conduite. » Même chez Sophie Bobbé, on croit entendre la bonne nouvelle d'une communication rétablie entre humains et non-humains. Mais on découvre à la fin de l'histoire que ces « équarrisseurs naturels » deviennent de plus en plus impatients : « En 2007 le parc national des Pyrénées reconnaît avoir réalisé "140 constats de dégâts sur des animaux faibles, malades ou déjà blessés". » Les vautours fauves meurent de leur mort naturelle. S'ils contribuent au débat sur la mort animale, c'est par le caractère bénéfique de leur intervention. Le charognard purifie, efface les traces. Il aide à oublier, refouler les moments « sales » de la mort et de la putréfaction. Il aide à transformer la mort du bétail en spectacle et à la sublimer. Il joue aussi un rôle bénéfique sur la perception sociale d'un métier : « Par cette gestion directe et écologique de la mort animale, l'éleveur devient pourvoyeur de nourriture et participe de ce fait à la sauvegarde de la biodiversité. Son action en faveur de la pérennisation

des populations d'équarrisseurs naturels reverdit l'image de l'éleveur-agriculteur pollueur, destructeur de la nature ».

- 12 Mariant l'étude des comportements sociaux avec des connaissances poussées en matière de biologie de la faune sauvage, Christophe Baticle insiste sur la complexité d'un jeu qui, pour être compris, demande que l'on prenne en compte les comportements des oiseaux, leurs initiatives, leur « agentivité ». « Dans la chasse à la hutte, auxiliaire indispensable du huttier, l'appelant vivant a pour rôle de rendre attractive, par son cri (ou chant), la mare de hutte que les chasseurs ont aménagée pour provoquer la pose de ses semblables ». « À l'origine [dans la Somme], les appelants étaient uniquement des colverts, leur sélection ayant été guidée par leur docilité à l'attache et surtout les caractéristiques sonores de leurs chants, qui se déclinent en de nombreuses variantes. De ce fait, on dira d'une cane qu'elle est chanteuse, long-cri, demi-cri, court-cri. Ce dernier, également appelé maillard en Picardie, joue un rôle tellement essentiel dans la réussite de la chasse qu'on peut le choyer et en jalouser l'heureux détenteur. Il a en effet pour mission d'amener le gibier à portée de tir. » Derrière la cane « instrument », jouant un rôle essentiel dans la réussite de la chasse, on croit apercevoir une cane plus complexe, dont le statut reste à définir.
- 13 Chez Bastien Picard, le statut partenarial de l'interlocuteur animal semble encore plus évident. La proximité multidimensionnelle qui relie les soigneurs et les animaux dans les zoos « n'est pas seulement spatio-temporelle, mais aussi affective et cognitive ». L'enquête ethnographique menée au zoo de Barcelone et dans la Ménagerie du Jardin des plantes, à Paris, montre que le bon déroulement des interactions rend nécessaire « la maîtrise de certains savoirs, humains mais aussi animaux ». Ces savoirs, précise le chercheur en se réclamant de la pensée pragmatiste¹⁶, ne se limitent pas à des acquisitions cognitives – « savoir c'est faire, ce qui rend illégitime toute distinction de nature entre savoirs théoriques (par exemple universitaires) et savoirs pratiques (par exemple animaliers) » – et permettent d'envisager « une continuité entre savoirs humains et savoirs animaux ». La liste de ces compétences est assez large : savoir sécuriser, savoir déplacer, savoir faire se déplacer et savoir se déplacer. Il faut aussi disposer de savoirs comportementaux et sociaux et de savoirs techniques. Il faut savoir reconnaître, établir des bonnes relations et prendre soin. Il faut également être capable de ne pas confondre ses valeurs et ses préjugés avec les orientations affectives et psychologiques des bêtes soignées : « Savoir nourrir un groupe de gorilles dépend d'un savoir social : sa structure en harem oblige à servir le mâle en premier afin d'éviter les agressions. » Voire : « La reconnaissance individuelle passe aussi par la reconnaissance du sexe du soigneur, ce qui aura un impact sur les interactions. Chez les primates, le fait d'être un homme (sur un plan visuel ou olfactif) pourra augmenter l'agressivité de certains mâles et provoquer l'intérêt de certaines femelles. De même, être une femme pourra déclencher la "colère", disent les soigneurs, de certaines femelles. » Il faut enfin savoir s'associer et se dissocier puisque le zoo, même si le terme *gardien* a été remplacé par *soigneur*, reste un lieu d'enfermement. « En ce sens, le zoo occidental moderne est bien une communauté mixte, ou hybride, dans laquelle humains et non-humains construisent un vivre ensemble (un vivre avec), et ce malgré des différences inévitables de perspective. Une telle perspective reste néanmoins réductrice puisqu'il s'agit tout autant d'y vivre séparément (vivre sans). » D'où la proposition d'un nouveau concept : la « communauté scissionnaire ».

- 14 Le changement de perspective est considérable. Comme dans l'article pionnier de Michel Callon consacré à la domestication des coquilles Saint-Jacques dans la baie de Saint-Brieuc¹⁷, les vautours, les gorilles deviennent des protagonistes au même titre que les éleveurs et les soigneurs. Le type de narration n'est plus le même, puisqu'il n'y a plus l'homme d'un côté et les animaux de l'autre. Mais est-ce que le fait de devenir un coprotagoniste remet sérieusement en cause le statut traditionnel de l'animal ? Parfois sa physionomie change pour de vrai. Les vautours de Sophie Bobbé, par exemple, s'intéressent de plus en plus aux animaux vivants. On peut bien comprendre que cette évolution ait modifié la façon de les percevoir et de les représenter auprès des bergers. Mais, parfois, c'est tout juste le discours qui change, dévoilant les aspects interactifs (passés sous silence par l'ancien regard anthropocentriste) d'un rapport homme-animal qui dans la substance est resté le même. Les éleveurs et leur bétail, les chasseurs et leurs appelants formaient des collectifs bien avant l'introduction de ce concept dans les sciences humaines et sociales.

Célébrer/déjouer la proximité

- 15 On sait depuis longtemps, en tout cas, que l'humain et l'animal sont des proches. Les mythes des origines des cultures les plus disparates nous le rappellent instamment. La littérature et le folklore aussi, avec leurs histoires de métamorphoses, d'animaux qui parlent (couramment, dans les rêves, ou la nuit de Noël), d'unions interspécifiques. Cindy Cadoret nous en donne un bon exemple à propos de la chasse comme rite initiatique dans la mythologie irlandaise. Un abîme, certes, sépare la culture huichol de la culture celte qui a nourri en profondeur ce corpus narratif. Dans les deux cas, cependant, on découvre que le principal but de la chasse au cerf n'est pas d'ordre utilitaire¹⁸. On découvre aussi que, aux temps des origines évoqués par les mythes irlandais et christianisés par des moines entre le VIII^e et le XII^e siècle, le fait d'avoir un ancêtre animal est ce qu'il y a de plus courant. « Le Cycle du Leinster est aussi dit Cycle ossianique, du nom d'Oisín qui en est souvent le conteur. Le personnage présente une affinité particulière avec les cervidés. Le récit de sa naissance l'explique. Lors d'une chasse sur les collines d'Allen, les Fíanna traquent une biche. Bran et Sgeólan se lancent à sa poursuite. Les deux chiens, en raison de la nature humaine de leur mère, [...] ont un pouvoir particulier : ils sont capables de différencier un homme métamorphosé d'un véritable animal. Sans blesser la biche, ils s'adonnent plutôt à des jeux autour d'elle. Devant ce fait, Finn ordonne que la biche ne soit pas abattue. Et pour cause, l'animal recouvre sa forme humaine. Il s'agit d'une jeune femme, qui lui explique qu'elle fut transformée ainsi par un sorcier qu'elle a refusé d'épouser [...]. Sensible à ses charmes, Finn en fait son épouse. » Leur enfant sera nommé Oisín (« petit cerf »). « Il sera non seulement excellent chasseur, mais est aussi identifié à l'animal lui-même de par la malédiction de sa mère. » Faut-il en déduire que les Irlandais d'avant la christianisation (et même d'après) étaient des animistes voire, dans la mesure où ils s'identifiaient à leur ancêtre animal, des totémistes ? C'est plausible. Tout dépend du statut que l'on confère au récit mythique et à son degré de « métaphoricité¹⁹ ».
- 16 On aurait envie de poser cette même question (y a-t-il autre chose que de la simple métaphore ?) à propos du mythe peul décrit par Yassine Kervella-Mansaré, un récit des origines où le sentiment de proximité entre l'humain et le non-humain prend une forme particulièrement solennelle. « La vache est le personnage central de la

mythologie peule, écrit l'ethnologue. À grands traits, elle est imaginée comme un animal divin qui émerge un jour d'une grande mare pour assurer au Peul une compagnie. À la condition qu'il en prenne bien soin, elle lui offrira son lait. Une sorte de contrat ou d'alliance initiale est donc conclue entre l'homme et l'animal, selon un principe de réciprocité respectueuse. La vache est un animal domestique sur lequel il faut veiller, sans esprit de domination et de violence. L'homme lui sert à découvrir l'herbe nécessaire à sa nourriture, en échange de quoi elle le nourrit avec son lait. » La centralité de la vache va bien au-delà de ses apports nutritionnels : elle garantit l'identité du groupe, elle remplit une fonction classificatoire et mémorielle, elle corrobore, en tant qu'objet de transactions, les liens sociaux.

- 17 Quel genre d'histoires faut-il se raconter pour rendre comestible un compagnon si fidèle ? Dans les sociétés pastorales, on le sait, le dispositif sacrificiel offre un argumentaire particulièrement efficace (que l'on songe aux stratagèmes inventés par les Nuer pour multiplier les occasions sacrificielles quand ils ont envie de manger de la viande²⁰). Mais lorsque la cohabitation pose des problèmes moraux (« ne vais-je pas trahir les animaux qui m'entourent en les destinant à l'abattage ? »), on peut aussi adopter une stratégie réifiante et nier, par les gestes et par les mots, toute empathie avec ses futurs aliments²¹. C'est ainsi que procèdent les éleveurs mongols décrits par Typhaine Cann montrant vis-à-vis de leurs animaux de rente une « indifférence étonnante compte tenu de la proximité, comme s'il fallait se garder de regarder les bêtes autrement que comme de la viande sur pattes (ce qu'elles deviennent effectivement chaque fois que le congélateur commence à se vider²²) ». Comment concilier cette attitude avec la théorie bouddhiste de la réincarnation ? Et est-ce que cela vaut aussi pour les mouches ? « J'avais donc posé la question à Sergelen²³, écrit Typhaine Cann : les Bouddhistes croient-ils que "l'âme" revient après la mort, éventuellement sous une forme animale [...] ? Elle avait acquiescé : "L'âme peut rejoindre le cosmos, se fondre dans la terre, ou encore pénétrer la forme d'un animal, d'une plante, ou d'autre chose". Mais alors... La mouche qu'elle s'apprêtait à tuer ne risquait-elle pas d'abriter celle de ma grand-mère ? » Pour contourner ce genre de problèmes, en Mongolie comme ailleurs, on peut jouer sur la pluralité des statuts : « En tout cas, au moment où elle entre en action, ce n'est pas une mouche que Sergelen assassine, c'est simplement une nuisance qu'elle supprime. »
- 18 Cette ambiguïté mongole ressort avec autant d'éclat dans les stratégies des paysans pyrénéens étudiés par Andrea Zuppi. C'est encore l'agrainage des sangliers qui permet d'illustrer le double discours des chasseurs de Semot²⁴, village situé « dans une région de montagne très peu peuplée et particulièrement giboyeuse ». Quel sens donner à la chasse par rapport à cet élan nourricier ? S'agit-il de gérer pour tuer, se demande le chercheur, ou de tuer pour gérer ? Cette duplicité traverse l'ensemble des discours et des pratiques. Sur le plan officiel, les passionnés locaux souscrivent à l'image du chasseur gestionnaire, le chasseur « premier écologiste de France ». Tout laisse penser qu'ils y croient vraiment et qu'ils respectent, tant bien que mal, la réglementation. Leur manière de concevoir l'animal, toujours sur le plan officiel, correspond parfaitement au modèle naturaliste diffusé par la fédération départementale des chasseurs (le gibier comme « ressource naturelle renouvelable »). Cela ne les empêche pas d'anthropomorphiser leurs proies (isards et biches pleurent « par manque d'affection ») et de reconnaître qu'ils vont à la chasse pour le plaisir de les tuer. Andrea Zuppi souligne avec humour cette contradiction : « Quand un animal est abattu, aucun chasseur ne félicite son collègue en lui disant : "Bien joué mon vieux, c'est un joli coup

pour la gestion du biotope.” » Mais parler de contradiction serait réducteur. « S’il y a bien des aspects de la pratique cynégétique que la chasse-gestion n’arrive pas à gérer, comme les désirs et les conceptualisations propres aux chasseurs, c’est justement parce que les deux niveaux coexistent. Il ne faut donc pas s’étonner du fait que les chasseurs de la battue de Semot peuvent être, en même temps, gestionnaires et non gestionnaires ».

- 19 Ces témoignages – et d’autres qui ne manquent pas dans la littérature ethnologique²⁵ – renforcent l’impression que, derrière sa stabilité de surface, le statut des animaux est en fait une combinaison d’attributs à géométrie très variable : l’animal dont on parle, l’animal « officiel » est une chose ; celui que l’on poursuit, mange, enferme, humilie, fantasme, adore, convoite, terrorise, charge comme un mulet, habille comme un bébé ou brandit comme un drapeau..., bref, l’animal dont on se sert à des fins matérielles, psychologiques ou symboliques en est un autre. Derrière le grand jeu des représentations officielles, le statut pragmatique, celui des animaux concrets, est géré par une logique contextuelle et opportuniste : dans la réalité des échanges, les classifications théologiques, scientifiques et juridiques sont bousculées et détournées par le recours à un large répertoire de séquences narratives stéréotypées, d’opportunités rhétoriques. On pourrait comparer ce répertoire à un alignement de tiroirs que l’on ouvre ou que l’on ferme en fonction des circonstances. Il y a un cochon très proche de l’humain que les éleveurs mélanésiens baptisent et allaitent comme s’il s’agissait d’un enfant. Il y en a un autre (toujours le même, mais soumis à un réassemblage symbolique pour l’adapter à la nouvelle circonstance) qui, à l’époque de l’abattage, s’échappe de l’enclos, redevient sauvage et peut donc être poursuivi et mis à mort sans regrets. Il y a une mouche officielle, celle qui risque d’héberger l’âme de notre grand-mère, et il y a une mouche officieuse qui n’arrête pas de nous gêner et que nous liquidons avec délectation. Il y a un lièvre très proche de l’humain, que le chasseur peint comme un sujet sensible, drôle et élégant. Il y a un lièvre aliment, ressource de protéines nobles, que le chasseur prélève dans la nature comme des billets de banque dans un distributeur. Il y a un troisième lièvre qui, tout en restant un presque humain, ne suscite pas de compassion parce qu’il sort du tiroir animaux-déloyaux-qui-se-comportent-comme-des-bêtes-et-méritent-donc-d’être-sanctionnés²⁶.
- 20 Les animaux qui entourent les vigneronnes « nature » sortent du tiroir abolition-des-distances-et-réhabilitation-ontologique. L’univers exploré par Christelle Pineau nous rappelle à quel point le discours sur l’animal est chargé aujourd’hui de connotations morales et politiques au sens noble du terme. Les producteurs de vins « naturels », ces puristes de la vinification excluant de leur démarche tout apport chimique²⁷, projettent sur leurs animaux (des chevaux, des cochons, des moutons, des oies qui les aident dans leur activité) la même empathie, le même respect et la même affection qu’ils réservent à leur vigne (une vigne presque anthropomorphisée : « Chaque pied, chaque cep est différent, chaque cep est un individu et doit être traité comme tel. »). Cela semble remettre en cause, en même temps que le « modèle naturaliste » (encore lui), les modalités des rapports interspécifiques : « C’est une équipe, plutôt soudée, déclare un des interlocuteurs de Christelle Pineau en parlant de ses associés humains et non humains, tout le monde est convaincu par la démarche, il y a une vraie richesse, un vrai échange, il n’y a pas de hiérarchie dans notre équipe, tout le monde a son mot à dire, tout le monde a des propositions à faire... » Cette étude s’interroge explicitement sur la portée de ce nouveau contrat et s’achève sur une note optimiste : « Ce sont bien ces notions de collaboration et de nécessité d’êtres(s) ensemble qui président au bon

fonctionnement du système de “correspondances naturelles” mis en place entre vigneron, animaux et végétaux. Entre phase de réadaptation, réinvention d’une relation à l’animal (et au végétal) et emprunt à d’autres modèles de penser les interactions, ils naviguent. Et c’est à ce titre que nous pouvons légitimement parler de “nouvelles formes” de domesticité qui, de fait, viennent fissurer les catégories académiques – si tant est qu’elles existent – du sauvage et du domestique. »

- 21 On ne sait pas comment meurent ces amis non humains du vigneron, ni si on les mange. Si cela devait être le cas (ou plutôt, lorsque c’est le cas), on peut bien imaginer que le cadre légitimant porte sur la « belle vie » qu’ils ont pu mener, sur la naturalité du fait de mourir et sur la naturalité de l’alimentation carnée.
- 22 On connaît la démarche autofictionnelle, empruntée à la littérature, de l’ethnologue qui se met en scène pour mieux décrire les modalités de sa rencontre avec l’autre²⁸. On est moins accoutumés à la méthode de Michèle Cros mettant en scène son fils, qui au début de l’histoire n’a que sept ans, pour nous faire découvrir les rapports que la communauté lobi entretient avec les caméléons. Nous apprenons qu’en Afrique de l’Ouest, en pays lobi burkinabé, le caméléon, contrairement à la plupart de petits animaux, est un intouchable. Il s’avère néanmoins que, lorsqu’on est blanc et s’appelle Toulou, ce saurien diurne et arboricole peut devenir une sorte de NAC (nouvel animal de compagnie). Ce préambule permet d’approcher le profil symbolique du caméléon qui, à côté de son transformisme bien connu, présente toute une série d’autres traits surprenants comme le fait qu’il « ne meurt jamais de lui-même à moins qu’il ne soit tué, il continue à vivre indéfiniment » et qu’il marche précautionneusement parce qu’il est né aux temps où la terre était encore molle. Nous découvrons à la fin qu’être caméléon et NAC, en Occident, est relativement fréquent, mais que le bichonner c’est cruel parce que ce petit dinosaure n’aime pas être manipulé et préfère la solitude. Comment s’y prendre si on veut tuer un caméléon ? C’est comme pour les mouches évoquées plus haut : le caméléon paradigmatique, celui qui chez les Malgaches, selon Enzo Fuchs, a le pouvoir de faire tomber malade tout le monde, demeure intouchable. Le caméléon contextuel en revanche, celui que l’on aurait envie de cribler de flèches (d’autant plus que c’est facile parce qu’il ne bouge pas), est plus accessible, notamment lorsqu’il a commis quelques bêtises : « On avait fait une bonne bande, on avait dit les arcs ça ne sert pas à rien. Alors du coup on s’est dit : on va tuer des choses avec les arcs et on s’aperçoit qu’il y a un caméléon sur le passage, le caméléon a mordu une personne, Lachid. Bon du coup on dit, puisqu’il a mordu Lachid, on va le flécher, on prend toutes nos flèches et tous nos arcs et on flèche tous le caméléon. »
- 23 On peut avoir envie de tuer des animaux, notamment lorsqu’ils l’ont mérité, mais on peut aussi être habité par l’envie compulsive de les aimer. Les aimer jusqu’à la folie. C’est ce qui ressort de la contribution de Marianne Celka consacrée à l’émergence, dans la société contemporaine, de ce qu’elle appelle la zoophrenie. Avons-nous refoulé notre partie animale ? Eh bien, elle revient au galop : « Publicité, street art, mode et design mettent en scène des présences hybrides à travers lesquelles l’homme renoue avec cette part maudite en lui, l’animal qu’il n’était plus. Aussi, dans les méandres de la vie électronique, les subcultures otherkin et en particulier furies témoignent de cette animalité qui rejaillit là où elle avait été répudiée. L’animal icône est alors le signe d’une appartenance et de déploiement d’une culture sans doute encore marginale dans la culture hégémonique. » Pour étayer son analyse, Marianne Celka décrit l’ethnographie des subcultures otherkin qui lui semblent « contenir des éléments

significatifs décelant ce qui taraude l'esprit du temps ». Mise en parallèle avec les œuvres « souvent dérangeantes » de Joseph Heinrich Beuys et Oleg Kulik, cette subculture « zoophile » et « zoophrène » soulignerait « un désir ténu, tenace, diffus mais de plus en plus fort de retrouver une intimité profonde avec l'animal ». Parle-t-on de l'animal ou de l'animalité ? D'un certain point de vue, on pourrait interpréter cette nouvelle tendance comme le point extrême du rapprochement interspécifique. Mais on pourrait y voir aussi, au contraire, le point extrême de l'instrumentalisation. La distance est abolie, d'accord. Mais l'animal aussi, au bout du compte, est aboli (on parle ici de l'animal réel, réduit à un concept et à une prothèse narcissique) : plus besoin de pleurer sa disparition. Plus besoin de le chercher ailleurs, puisqu'il est en nous.

Il y a de la joie

- 24 Les frontières bougent, indiscutablement. Dans certains cas, cependant, on a envie de se demander si le repérage de nouvelles alliances, de nouveaux paradigmes ne va pas trop vite. S'agit-il de constats ou de projections utopiques ? Parle-t-on du « devoir être » de nos échanges avec les animaux ou de relations interspécifiques d'un nouveau type qui auraient vraiment remplacé les précédentes ? Ce qui est flagrant, en tout cas, est le besoin de raconter des nouvelles histoires. La principale est que nous n'avons jamais été complètement naturalistes, dans le sens que nous n'avons jamais cru pleinement qu'une distance infranchissable sépare les humains des non-humains. La deuxième est que, même si nous avons été naturalistes, nous sommes en train de changer. La troisième est que les statuts ne sont pas donnés une fois pour toutes (le vautour, les animaux du zoo...). L'autre bonne nouvelle est que les anciens, avec leurs mythes de métamorphoses, n'avaient pas complètement tort : l'animalité que l'on retrouve en s'habillant comme un furry est bien notre animalité profonde, celle que nous partageons avec les autres espèces. Et les paysans non plus n'avaient pas tous les torts – voici une autre découverte qui nous conforte – lorsqu'ils anthropomorphisaient leurs vaches et leurs moutons. Et Walt Disney non plus, finalement, en nous présentant, à peine idéalisé, un écoumène où les animaux redécouvrent, à côté de leur place, leur dignité de sujets.

Tournant ou détour ?

- 25 Ces nouvelles manières de s'adresser à l'animal ne sont pas dépourvues d'effets pratiques. Elles accompagnent des changements réels qui affectent nos choix alimentaires (que l'on songe au succès du véganisme), la législation (l'animal n'est plus un « bien meuble » mais un « être vivant doué de sensibilité »), l'organisation de l'élevage, du transport et de l'abattage des animaux dits de rente.
- 26 Notre empathie et notre compassion augmentent, peut-être. Est-ce que ces améliorations modifient en profondeur notre perception de la frontière ? Le récit, manifestement, n'est plus le même. Mais en regardant les choses d'un œil désenchanté (ou cynique), on pourrait se demander si la reconnaissance de proximité et la transformation de l'animal objet en coéquipier (dans une dynamique collective rangeant à la même enseigne humains et non-humains) ne sont pas, sur le plan instrumental, des discours de dupe que nous tenons sur (et à) l'animal en vue de son exploitation plus ou moins directe²⁹ et de sa mise à mort plus ou moins euthanasique³⁰.

Répetons-le, parce que cela passe trop souvent pour une découverte récente associée à l'émergence des mouvements animalistes : nous savons depuis toujours que les animaux sont nos proches. Ce qui change, aujourd'hui, c'est que nous sommes obligés de le reconnaître alors que le discours officiel, autrefois, avait pour rôle de le nier³¹. La remise en cause de l'ontologie naturaliste, dans ce sens, serait moins une prise de conscience que l'admission d'une évidence : « Je sais, comme je l'ai toujours su, que l'animal est un proche de l'homme. Le moment est venu de l'admettre publiquement. »

- 27 Comme on vient de le rappeler, les conséquences de cette admission ne manquent pas. Pour être en paix avec la morale, nous devons changer nos habitudes, ce qui constitue un grand progrès pour le bien-être animal. Et si nous voulons garder les vieilles, nous devons modifier nos dispositifs de légitimation : pour nous assurer la subalternité d'un animal de compagnie, par exemple, nous devons lui tenir le même discours qu'on tenait autrefois au personnel de maison (« nous sommes une grande famille », « tu es la cheville ouvrière », « on co-évoque ») ; pour manger encore quelques biftecks sans passer pour des gloutons sans cœur, nous devons nous déclarer flexitariens³² ; et nous pourrions continuer à savourer le spectacle sanglant de la mort animale, comme nous l'avons fait pendant des millénaires, mais en le rangeant sous le signe de l'indignation et de la dénonciation.

NOTES

1. Un être qui a une sensibilité, parfois même une conscience, en tout cas des droits dont il faut tenir compte. Je parle des sciences humaines, la perception courante, c'est une évidence, attribuant depuis toujours aux animaux une intériorité, des intentions, même un sens de la justice.

2. C'est comme pour la nature. Il y a une trentaine d'années, les cours d'anthropologie de la nature étaient plus que rares. La nature était déjà largement interrogée, bien évidemment, mais elle était à la fois « partout et nulle part », comme le bon Dieu. Elle était omniprésente en tant que cadre de référence. Elle nourrissait les réflexions sur la pensée sauvage, elle était au cœur des approches matérialistes cherchant, justement, dans les « formes d'appropriation et de socialisation de la nature », la dynamique des diversités culturelles. Elle était même présente, explicitement ou en creux, dans les études d'anthropologie urbaine. Mais elle n'existait pas en tant que champ d'investigation autonome. On fait remonter l'institution de ce domaine d'études à la nomination de Philippe Descola à la chaire d'anthropologie de la nature au Collège de France. Les temps étaient intellectuellement mûrs. Le contexte aussi, la nature devenant un « sujet » au fur et à mesure que sa fragilité et la nécessité de la protéger, de la restaurer s'imposaient comme des évidences.

3. Voir par exemple *Sociabilités animales*, n° 189 d'*Études rurales* dirigé par Florent Kohler, 2012.

4. Il sera question, parfois, de déduire ce discours.

5. Il l'est encore aujourd'hui, bien évidemment, mais le message n'est plus le même.
6. On y retrouve des personnages insoupçonnables, comme Théodore Monod dont on connaît la virulence vis-à-vis des chasseurs et autres exploiters de la faune sauvage.
7. Si dans le premier cas on prélevait des animaux sauvages chez les autres pour les amener chez soi, dans le second on prélève des animaux domestiques chez soi pour les amener chez les autres.
8. Une fois les règles respectées, bien évidemment.
9. Même chez les Huichol, comme c'est souvent le cas dans le discours cynégétique – y compris dans la tradition occidentale –, l'animal « s'offre au chasseur ».
10. Mon ennemi est ontologiquement proche de moi. Cela ne m'empêche pas de le tuer (et, dans une société cannibale, de le manger). C'est un truisme mais, dans le débat actuel sur la « non-accessibilité » des animaux en tant que « personnes », cela mérite d'être rappelé.
11. L'agrainage consiste à nourrir des animaux sauvages (avec du maïs, par exemple) dans leur environnement.
12. Nous abordons en profondeur cette problématique, en faisant la liste des stratégies de déresponsabilisation, dans l'ouvrage *L'utopie de la nature : chasseurs, écologistes et touristes*, Paris, Imago, 1996.
13. C'est déjà un peu le cas, pour être franc, des taureaux pensés comme des ancêtres et des cerfs anthropomorphisés décrits par Frédéric Saumade, ou de la communauté des sangliers évoquée par Pierre-Yves Péchoux.
14. Voir Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. « Nous réservons la subjectivité, la conscience réflexive, l'intentionnalité aux êtres humains qui, de ce fait, sont complètement distincts du reste des existants », affirme Descola pour synthétiser cette notion. « Mais nous posons en revanche une continuité entre tous les êtres du point de vue de leurs qualités physiques. » (David Hugot, « Entretien avec Philippe Descola », *Le philosophe*, n° 36, 2011, p. 161-178.)
15. L'éleveur pose sur une placette les carcasses des animaux.
16. Il cite William James, John Dewey et Richard Rorty.
17. Michel Callon est le fondateur, avec les contributions d'autres auteurs et tout notamment Bruno Latour, de ce qu'on appelle aujourd'hui la sociologie des sciences. Voir Michel Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction : la domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'année sociologique*, vol. XXXVI, 1986, p. 169-208.
18. Et même chez les Celtes, à côté de ses aspects initiatiques, elle remplirait une fonction sacrificielle.
19. Même dans ce cadre, remarquons-le, la proximité ontologique ne préjuge pas de la « consommabilité » de la proie. Cindy Cadoret s'appuie sur les résultats de fouilles archéologiques montrant l'absence de restes de cerfs et de sangliers dans le cadre domestique. Cela doit être vrai. En tout cas, cela tombe très bien. Ce thème du non-utilitarisme du cynégétique fait manifestement partie des enjeux du débat contemporain.
20. Edward Evan Evans-Pritchard, *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968 (1940).

21. Nous insistons depuis un long moment sur ce point qui peut expliquer, sans besoin de fantasmer autour de la perversité de tel individu ou de telle corporation professionnelle (une motivation n'excluant pas l'autre, bien entendu), les comportements du personnel des abattoirs et autres catégories confrontés à la mise à mort des animaux.
22. On peut s'attendre à ce que ce constat ne fasse pas l'unanimité. Même pour ce qui concerne les éleveurs occidentaux, on aime garder une représentation idyllique du couple éleveur-élevé (pas chez les éleveurs qui ont succombé au système productiviste, bien évidemment, mais chez les « bons », « ceux d'avant »...). Les deux attitudes sont pourtant envisageables et doivent souvent coexister, c'est tout juste une question d'accent. Beaucoup dépend des orientations théoriques du chercheur et de la thèse qu'il veut démontrer.
23. Il s'agit de la principale interlocutrice mongole de Typhaine Cann dans ce témoignage.
24. Nom fictif censé protéger l'anonymat des témoins.
25. Si on se donne la peine de les chercher.
26. Il y en a plein d'autres.
27. Pour une vision d'ensemble, voir l'ouvrage de Christelle Pineau, *La corne de vache et le microscope : le vin « nature », entre sciences, croyances et radicalités*, Paris, La Découverte, 2019.
28. Nous devons au Michel Leiris d'*Afrique fantôme* une réflexion aboutie (la première ?) autour des propriétés heuristiques de l'écriture autofictionnelle. Voir Michel Leiris, *L'Afrique fantôme : de Dakar à Djibouti (1931-1933)*, Paris, Gallimard, 1934.
29. En fonction du niveau d'hypocrisie.
30. Ceci n'engage que l'auteur de cette introduction, bien entendu.
31. Je parle du discours religieux et scientifique.
32. Le fléxitarien ne mange de la viande que de temps en temps, issue de bêtes qui ont vécu sereinement et ont été abattues de façon éthique.

AUTEUR

SERGIO DALLA BERNARDINA

Professeur d'ethnologie à l'université de Bretagne-Occidentale, membre du Laboratoire d'anthropologie critique interdisciplinaire (Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain)

La longue durée (avant le tournant)

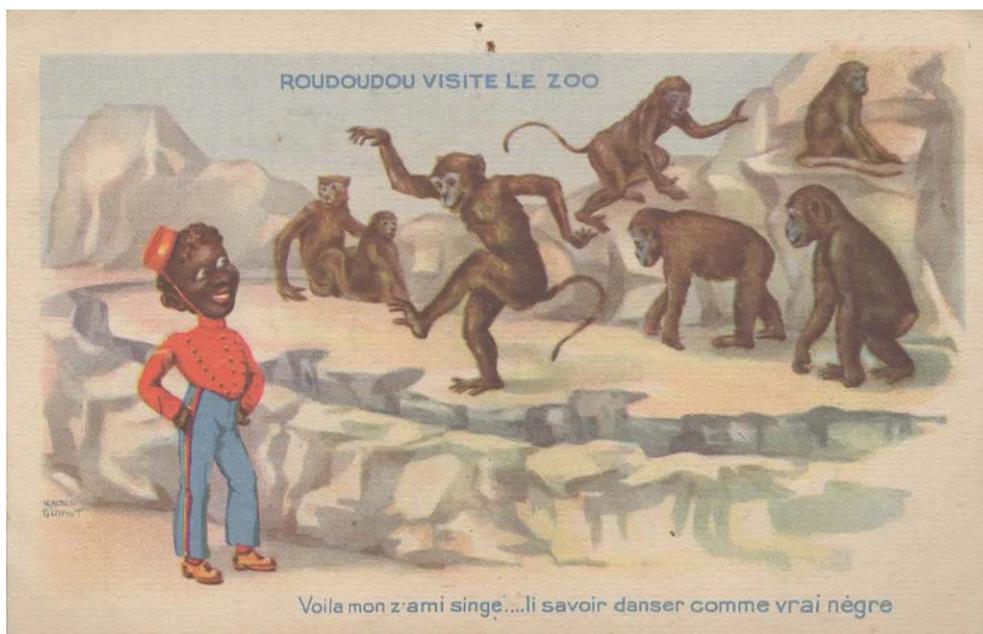
L'empire des bêtes : circulations d'animaux et zoos coloniaux

Julien Bondaz

- 1 L'histoire des parcs zoologiques a jusqu'à présent concerné essentiellement les parcs zoologiques occidentaux. Cet occidentalocentrisme produit un biais exotisant : les animaux de zoo sont habituellement envisagés prioritairement comme des animaux exotiques, l'histoire de leur mise en exposition s'inscrivant alors dans le cadre plus général d'une histoire de l'exotisme. Ainsi, alors que les historiens ont largement souligné l'importance du rôle joué par la mise en scène de la faune africaine dans la production d'un certain goût pour l'exotisme, l'exposition d'animaux sauvages sur place, dans les sociétés d'Afrique subsaharienne, n'a guère retenu leur attention. Pendant longtemps, les parcs zoologiques africains n'ont fait l'objet d'aucun développement, à l'exception notable du texte que Wilhelmus Labuschagne et Sally Walker leur ont consacré en 2001¹. En prenant pour exemple uniquement des colonies britanniques, ils insistaient notamment sur l'origine coloniale de ces zoos.
- 2 Depuis les années 1990, les approches postcoloniales des parcs zoologiques se sont en effet multipliées, notamment dans le contexte anglo-saxon, produisant d'autres biais épistémologiques. Le zoo a ainsi été analysé comme « incarnation de l'idée coloniale² » ou comme support de « l'hégémonie impériale », analogue, pour la culture populaire, de ce que serait la littérature coloniale pour la culture littéraire³. La mise en scène d'un certain exotisme et la violence des captures servent la dénonciation rétrospective des formes de bestialisation des populations lointaines, ressort classique du racisme, et dont le continent africain, longtemps considéré comme un vaste parc zoologique, est encore trop souvent la principale victime (fig. 1). Mais cette ostension de l'exotisme et ces violences dont animaux et humains furent simultanément la cible ne suffisent cependant pas à l'analyse des zoos coloniaux, et encore moins à la théorie d'un caractère subalterne ou d'un statut de victime partagés par les populations animales et humaines extra-occidentales – cela reviendrait du reste à reproduire ce qui précisément est dénoncé : une certaine proximité entre les unes et les autres⁴. Dans une même logique, mais avec une incidence épistémologique moindre, la diffusion

conjointe de dispositifs d'exposition et d'une littérature coloniale animalière oblige à ne pas opposer culture populaire et culture littéraire.

Fig. 1. – « Roudoudou visite le zoo ».



Carte postale illustrée par Raoul Guinot, éditée par les Grands Magasins de la Samaritaine (vers 1920).

Coll. J. Bondaz (D.R.).

- 3 La mise en exposition de la « faune coloniale » (pour reprendre le vocabulaire de l'époque) fonctionne en effet comme un système transcontinental complexe. En interrogeant la diffusion des parcs zoologiques durant la fin de la période coloniale et leur appropriation par les populations locales, il s'agit d'étudier ensemble la circulation des animaux, l'implantation de ménageries ou de zoos dans les sociétés extra-occidentales, les transferts culturels de techniques, de savoirs et d'émotions, qui produisent un certain type de regard, un « regard zoologique⁵ », en même temps qu'un style spécifique d'interactions entre les humains et les autres animaux. Or, si la diffusion de ces pratiques s'appréhende sur le long terme et invite à privilégier les logiques territoriales et transnationales, le rôle des institutions ou le succès des représentations, elle s'observe également à l'échelle locale des multiples interactions au cours desquelles savoirs et émotions sont transmis. En prêtant attention, comme l'a proposé Philip Armstrong, au rôle joué par les animaux et leurs représentations dans les transactions coloniales ou postcoloniales, l'enjeu n'est donc pas seulement d'articuler *postcolonial studies* et *animal studies*, ni de définir les animaux de zoo comme des animaux (post)coloniaux⁶. Les appropriations et les transactions culturelles dont les animaux de zoo font l'objet durant la période coloniale sont plus largement le lieu où saisir à la fois la façon dont les relations aux animaux de zoo évoquent, explicitent ou modélisent les rapports de domination entre humains et le caractère dynamique et complexe des cultures coloniales et impériales, sur lequel a très justement insisté Emmanuelle Sibeud⁷. C'est à ces conditions qu'une histoire globale des zoos peut s'écrire. C'est du moins à l'écriture d'une telle histoire qu'invite celle des ménageries et

parcs zoologiques de l'empire colonial français, abordée ici à partir de l'Afrique de l'Ouest.

Requalifier les bêtes

- 4 Trois grandes filières d'approvisionnement en animaux vivants coexistent pendant la période coloniale. La filière marchande, qui alimente notamment Hambourg, Anvers, Liverpool et Marseille, alors plaques tournantes du commerce d'animaux sauvages en Europe, est à la fois la plus répandue et la plus connue, grâce à la popularité de la figure du capteur d'animaux sauvages⁸. Cette figure du chasseur spécialisé dans la capture d'animaux vivants rencontre un double succès littéraire, à la fois en tant que héros de romans, de feuilletons ou de bandes dessinées (puis de films) et comme sujet d'autobiographies ou de biographies retraçant leur carrière et insistant sur les aventures qu'ils vivent à la recherche des animaux les plus rares ou les plus dangereux. La mise en exergue des risques du métier de capteur et du caractère héroïque de son activité font du chasseur d'animaux un avatar tardif de la figure de l'explorateur. L'un des modèles de cette figure littéraire est en effet l'explorateur et marchand d'animaux Paul Du Chaillu, premier Européen à avoir rencontré un gorille. La plupart des récits romanesques, biographiques ou autobiographiques, consacrés à la capture des animaux proposent, outre des séquences relevant du récit d'aventure, des descriptions des techniques de piégeage utilisées. Ils tendent cependant à occulter le rôle des auxiliaires locaux (« indigènes ») dans l'organisation de la vie quotidienne des missions de capture, renforçant ainsi l'illusion d'un face-à-face entre le capteur européen et les animaux qu'il cherche à capturer. Lorsque les guides qui accompagnent le capteur sont mentionnés, c'est souvent comme faire-valoir de son courage : ils abandonnent leur patron en cas de danger et prennent la fuite. Les récits mettant en scène la figure du capteur tendent également à passer sous silence les rapports de production de l'entreprise de capture et la transformation des animaux sauvages en marchandises, ainsi que la forte mortalité des bêtes⁹.
- 5 La deuxième filière d'approvisionnement est politique ou diplomatique. Ce n'est plus le capteur qui joue un rôle central, mais les colons, et notamment les administrateurs coloniaux, ceux qui sont appelés les « voyageurs officiels » ou les « correspondants coloniaux¹⁰ », puis « les fonctionnaires et les colons français¹¹ ». Expédier ou ramener des animaux vivants au jardin zoologique de sa ville d'origine constitue alors une habitude fréquente, qui s'ajoute aux dons d'animaux vivants ou naturalisés au Muséum d'histoire naturelle de Paris, pratique répandue chez les militaires, les capitaines au long cours, les missionnaires ou les premiers agents coloniaux à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, et dont le *Bulletin du Muséum d'histoire naturelle* tient la chronique. Ces stratégies de capture et de don s'inscrivent dans une double volonté de maintenir un lien avec la métropole et, surtout, d'être reconnu en tant que donateur, donc légitimé politiquement ou scientifiquement. Au-delà de l'administrateur colonial, c'est parfois la colonie qui est personnifiée comme pourvoyeuse d'animaux sauvages :
- « La colonie de la Guinée a envoyé dernièrement au zoo du bois de Vincennes une petite bufflonne brachycère qui est arrivée dans les meilleures conditions¹². »
- 6 Le gouverneur général de l'Afrique-Occidentale française organise également en personne l'expédition d'animaux, comme c'est par exemple le cas de Léon Geismar (1938), d'origine alsacienne, qui fournit le zoo de Mulhouse en lions et en panthères, ou

de Bernard Cornut-Gentile (1952-1956), qui envoie au zoo d'Amiens un ocelot, un lion, une autruche, des antilopes, des singes et des phacochères¹³. Les ménageries ou parcs zoologiques mis en place dans les capitales des colonies bénéficient également de dons d'animaux de la part des commandants de cercle ou de grands commerçants, parfois signalés dans la presse coloniale locale. Des réseaux translocaux d'intérêt et de sociabilité s'organisent ainsi autour des parcs zoologiques¹⁴.

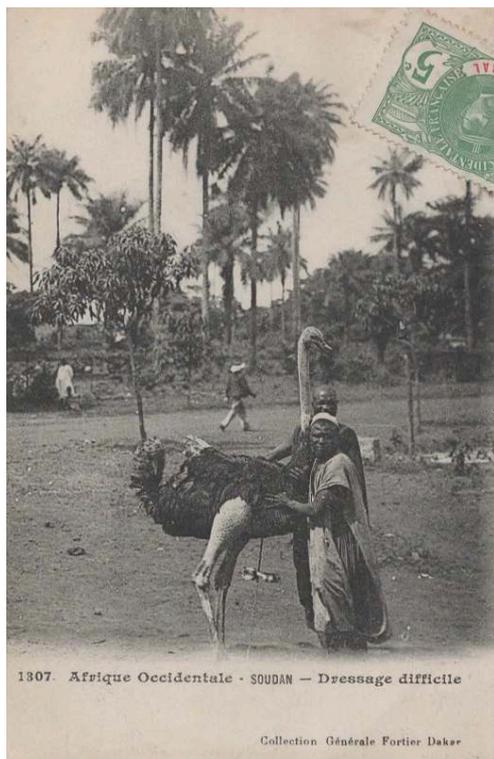
- 7 La troisième filière est scientifique. Elle concerne en particulier les missions organisées par le Muséum national d'histoire naturelle, qui sont souvent popularisées auprès de la jeunesse et du grand public. C'est par exemple le cas de la mission de capture et d'observation zoologique organisée en 1935-1936 par le directeur du parc zoologique de Vincennes et de la ménagerie du Jardin des plantes, le professeur Achille Urbain. Le 6 juillet 1936, le professeur prononce une radioconférence au musée d'Ethnographie du Trocadéro, intitulée « La capture des animaux destinés au parc zoologique », et un ouvrage consacré à la mission paraît en 1938 sous le titre évocateur *De la brousse au zoo*¹⁵. Autre acteur central de cette filière scientifique, l'Institut français d'Afrique noire (IFAN), basé à Dakar et dirigé par Théodore Monod de 1938 à 1965, alimente également la ménagerie du Jardin des plantes, le parc zoologique de Vincennes, l'aquarium du palais de la Porte dorée¹⁶, ou encore le parc zoologique de Monaco. Chercheurs, colons, missionnaires, mais aussi chasseurs locaux approvisionnent l'Institut dakarois puis les centres IFAN fondés dans les différentes capitales coloniales au sortir de la Seconde Guerre mondiale.
- 8 Ces trois filières d'approvisionnement, qui se rejoignent souvent dans les pratiques comme dans les réseaux mobilisés, fonctionnent comme autant d'entreprises de requalification des animaux sauvages en marchandises, en « trophées vivants¹⁷ » ou en spécimens scientifiques, et, finalement, en animaux de zoo.

Diffuser le « regard zoologique »

- 9 La mise en place des premières ménageries coloniales en Afrique de l'Ouest trouve l'une de ses origines dans l'organisation de ces filières d'approvisionnement. De manière classique¹⁸, des parcs de rassemblement et de transit d'animaux destinés aux zoos occidentaux sont installés dans les colonies et s'autonomisent peu à peu. D'autres ménageries coloniales sont d'origine militaire ou s'inscrivent dans des politiques locales d'embellissement urbain, à l'initiative d'administrateurs coloniaux ou de riches commerçants, comme à Agadez, au Niger, ou à Bobo-Dioulasso, en Haute-Volta (Burkina Faso actuel), et deviennent des lieux de visite dans un contexte d'émergence du tourisme en Afrique de l'Ouest¹⁹. Les parcs zoologiques mis en place par l'Institut français d'Afrique noire au sortir de la Seconde Guerre mondiale ont connu les mêmes développements. Il convient enfin de mentionner deux cas particuliers de ménageries. Le premier, les autrucheries, relève davantage de projets d'élevage que de dispositifs de mise en exposition mais sont dotés d'un statut ambivalent par les colons. Quelques fermes d'autruches, d'abord expérimentées en Afrique du Nord, sont créées à la fin des années 1890 dans le Sahel, à Nere et à Tombouctou, avant de se multiplier au début du xx^e siècle dans plusieurs colonies ouest-africaines (à Niafunké, Dounzou, Maradi...), mais sans véritable lendemain (fig. 2). La ménagerie de l'Institut Pasteur de Dakar apparaît comme un autre cas particulier de maintien en rétention d'animaux sauvages. Installée au fond du jardin de l'Institut, elle rassemble des centaines de souris et

diverses espèces de singes servant aux tests des vaccins. Les macaques rhésus utilisés pour les tests de la fièvre jaune, espèce asiatique ne pouvant être élevée à Dakar, sont importés de Hambourg²⁰. Ces différentes ménageries coloniales, embryons de parcs zoologiques, sont donc en liens plus ou moins étroits avec les zoos métropolitains, tout en se greffant sur des pratiques locales, politiques ou rituelles, de maintien d'animaux sauvages en captivité.

Fig. 2. – « Dressage difficile », Soudan français.



Carte postale éditée par Fortier, a circulé en 1911.

Coll. J. Bondaz (D.R.).

- 10 Il convient cependant de considérer comme des zoos coloniaux à la fois ceux établis en métropole et dans les colonies, en reprenant les analyses que Nélia Dias a consacrées aux musées coloniaux. Comme ces derniers, les zoos coloniaux « doivent être envisagés dans et par leurs rapports avec la situation coloniale, c'est-à-dire dans le cadre d'un ensemble – métropole/colonie²¹ ». Les uns comme les autres, selon des modalités variées, mettent en effet en scène les colonies, qu'il s'agisse de donner à voir à un public occidental un résumé du continent africain, comme le zoo de Vincennes à son origine (fig. 3), et plus souvent une version intégrale de l'empire colonial, ou de ne présenter que la faune présente sur le territoire de la colonie dans laquelle ils sont implantés. Autrement dit, si les zoos coloniaux mettent en scène, en métropole, l'exotisme des bêtes qu'ils exposent, sur place, dans les colonies, c'est au contraire leur caractère local, leur capacité à représenter le territoire colonial en tant qu'espèce indigène, qui est exposé. Les ménageries et les parcs zoologiques fonctionnent en outre comme des marquages architecturaux du paysage urbain des capitales coloniales (sur le modèle de deux autres institutions disciplinaires implantées à la même époque, la

prison et l'asile), dont rend bien compte la diffusion de cartes postales dédiées à l'architecture des zoos davantage qu'aux animaux (fig. 4).

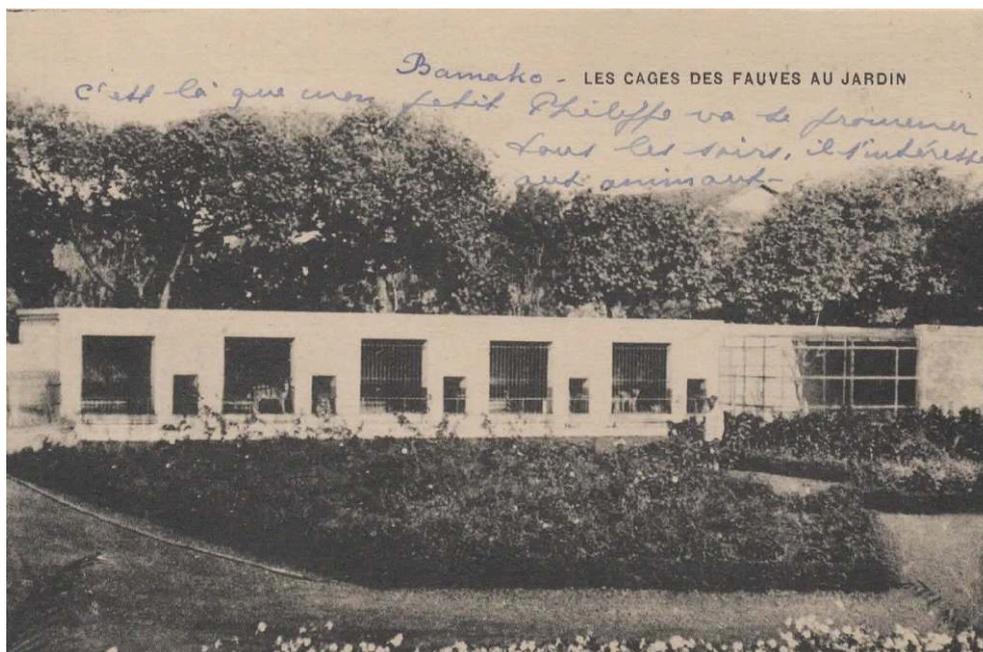
Fig. 3. – « Jardin zoologique : la plage de la savane africaine ».



Carte postale éditée à l'occasion de l'Exposition coloniale de 1931.

Coll. J. Bondaz (D.R.).

Fig. 4. – « Les cages des fauves au jardin », Bamako, Soudan français.



Carte postale, a circulé en 1933.

Coll. J. Bondaz (D.R.).

- 11 Le parc zoologique de Bamako, au Soudan français (Mali actuel), est un cas exemplaire d'implantation, en Afrique de l'Ouest, d'un dispositif proposant des interactions

inédites avec les animaux sauvages. Il s'agit d'abord d'une ménagerie liée au fort colonial de la ville, qui devient un zoo municipal en 1926 et rencontre un grand succès auprès de la population bamakoise. À l'occasion du passage de la mission Dakar-Djibouti, Michel Leiris constate ainsi dans son journal, à la date du 6 août 1931 :

« Au jardin zoologique, des enfants tout nus s'extasiaient devant les oiseaux et les singes et les adultes stationnent longuement aussi. Universel orgueil humain²² ! »

- 12 En 1934, lors du retour de la croisière noire aérienne de l'escadre Vuillemin, un journaliste note ironiquement que :

« L'Afrique occidentale et équatoriale fut une grande désillusion pour les chasseurs. Ils ne virent les lions qu'au zoo de Bamako et ne devinèrent les éléphants que par quelques empreintes qu'ils avaient laissées sur le sol. [...] Inutile d'assurer que les non-chasseurs en firent des gorges chaudes²³. »

- 13 Un an plus tard, l'administrateur colonial Robert Delavignette décrit le parc zoologique comme un attribut de capitale coloniale moderne :

« Dans le jardin de la mairie, un jet d'eau et un bec électrique, et l'auto sur le gravier. Dans quelle banlieue de ville européenne sommes-nous ? À côté, un square. Mais il contient des lions – en cage – et il fleurit sur l'ancien emplacement du fortin de Borgnis-Desbordes²⁴. »

- 14 Le zoo de Bamako, qui commence alors à jouir d'une certaine réputation, fonctionne ainsi à la fois comme lieu d'expression de l'universalité de la curiosité humaine pour les animaux sauvages, comme substitut ou parodie de la brousse, comme symbole du pouvoir et comme espace de connexion avec la métropole.

- 15 En 1948, les animaux sauvages exposés dans le jardin de la mairie sont cependant transférés en périphérie de la ville, sur l'emplacement d'une forêt classée réaménagée, sous l'impulsion de Théodore Monod, en parc biologique (botanique et zoologique). Le zoo est alors rattaché au centre IFAN de Bamako et se retrouve doté d'une mission scientifique : établir une collection vivante d'« espèces soudaniennes ». Il bénéficie du soutien du Groupement soudanais des amis de la nature, créé en 1956. Ce transfert à la lisière de la ville place les animaux du parc dans une situation paradoxale, puisque plusieurs intrusions et attaques de fauves (panthères et hyènes) ont lieu, qui déciment les « parcs à antilopes », obligeant à la mise en place, en 1955, d'un « dispositif de sécurité contre l'intrusion toujours possible de fauves et malgré la surveillance exercée par un gardien armé : portes et portillons hérissés de ronces sur les points d'appui utilisés par les ennemis du zoo²⁵ ». Les cages et les enclos ont alors pour fonction non seulement d'empêcher les évasions, mais aussi de protéger les bêtes contre les attaques de prédateurs venus de l'extérieur du parc et de la ville. Le zoo continue de fonctionner comme un lieu de transit pour les animaux destinés à la base dakaroise de l'IFAN, puis aux convois vers la France. Il devient également l'un des principaux espaces de promenade et de loisir de la population bamakoise. Après l'indépendance du pays en 1960, il est nationalisé et utilisé par le gouvernement malien comme l'un des lieux de mise en scène du territoire national (fig. 5)²⁶.

Fig. 5. – « Le jardin zoologique », Bamako, Soudan français.



Carte postale, début des années 1960.

Coll. J. Bondaz (D.R.).

Apprivoiser les colonies

- 16 Éric Baratay et Élisabeth Hardouin-Fugier ont insisté à juste titre sur la « constante interférence », durant la période coloniale, entre quatre modes d'appropriation des animaux exotiques : la chasse, la « limitation spatiale » (le parc zoologique), le domptage et l'acclimatation²⁷. Les historiens des sciences ont cependant davantage insisté sur les enjeux scientifiques et politiques de l'acclimatation²⁸ que sur le schème de l'apprivoisement, également central. Insister sur les projets d'acclimatation revient à mettre l'accent, là encore, sur le caractère exotique des espèces concernées ; pointer l'importance de l'apprivoisement dans les discours comme dans les pratiques permet d'insister sur leur statut sauvage²⁹. Cela oblige également à replacer les zoos coloniaux dans la continuité de ce que Jean-Pierre Digard a appelé « l'âge d'or de la domestication », caractérisé notamment par le fait que « les Européens, sous d'autres cieux, cherchaient à s'approprier, en même temps que les peuples colonisés, les animaux que ceux-ci avaient domestiqués³⁰ », c'est-à-dire à « coloniser, entre autres choses, de nouveaux animaux³¹ ». Dans une telle optique, les zoos coloniaux peuvent ainsi être appréhendés comme des entreprises de colonisation des animaux, à condition cependant de lever l'ambiguïté des rapports entre domestication et colonisation en les replaçant dans le contexte de l'époque.
- 17 Au début du xx^e siècle, le colonialisme est en effet largement conçu comme une entreprise d'« apprivoisement » des populations locales, soit parce que les commentateurs coloniaux de l'époque distinguent une « période d'apprivoisement », euphémisme désignant la phase de pacification, de la période d'administration et de mise en valeur des colonies, soit parce que la politique coloniale est définie dans son

ensemble comme une « politique d'apprivoisement », inspirée par le général Lyautey et dont l'éducation et la médecine sont les deux principaux outils. La récurrence du terme dans les discours coloniaux retient d'autant plus l'attention qu'elle coïncide avec des pratiques réelles d'apprivoisement par les colons, visant les espèces les plus attachantes ou les plus exemplaires de la faune locale. Dans les colonies, la mise en place de ménageries puis de zoos s'inscrit donc dans un système plus général d'apprivoisement qui vise, dans les discours du moins, autant les populations que la faune locale. Les lexiques concernant la requalification des bêtes et l'acculturation des humains sont en partie identiques, et s'inversent très souvent : il s'agit à la fois de « civiliser » ou d'« éduquer » les animaux et de « dresser » ou d'« apprivoiser » les populations locales³². En ce sens, il est révélateur que les premières ménageries coloniales aient souvent été constituées au sein des forts militaires, qui peuvent ainsi apparaître comme les avant-postes d'une double entreprise de pacification et de domestication. Les forts militaires apparaissent comme le lieu où la frontière entre sauvage et domestique se brouille. En 1894, Camille Habert, rendant compte de son excursion en Afrique de l'Ouest, rapporte une anecdote révélatrice :

« Nous gravâmes la colline sur laquelle est construit le fort où la troupe est casernée ; c'est un beau bâtiment, datant, je crois, du commencement de ce siècle, mais récemment restauré et réunissant toutes les qualités de confort et d'hygiène que l'on puisse se procurer dans de telles régions. Au moment où nous allions pénétrer dans la cour, nous nous arrê tâmes soudain : un beau guépard ou chat-tigre du Sénégal en sortait tranquillement. Un soldat, qui venait à notre rencontre, se mit à rire en voyant notre surprise, et nous assura que ce prétendu animal féroce était parfaitement privé et sans aucune méchanceté. "C'est notre planton", dit-il. Il le siffla, et le guépard revint auprès de lui comme un chien³³. »

- 18 Ce type d'anecdote ne se limite pas aux forts militaires. La confusion entre bêtes sauvages et animaux apprivoisés est un prétexte à plaisanterie récurrent chez les colons, marquant la différence entre les vrais coloniaux (les « broussards ») et les visiteurs de passage. Parmi de nombreux témoignages, la farce d'Edmond Louveau, gouverneur de Bamako de 1946 à 1952, est révélatrice de l'imbrication entre apprivoisement, expression du pouvoir politique et animaux de zoo. Louveau s'amusait en effet régulièrement à effrayer ses hôtes lors des repas officiels en faisant introduire des lions du parc zoologique de Bamako dans la pièce³⁴. En 1951 cependant, un jeune lion âgé de 15 mois et nommé Tama fait preuve d'insoumission : il refuse de saluer le Moro Naba, empereur des Mossis, en visite officielle à Bamako (fig. 6, 7).

Fig. 6. – Visite du Moro Naba à Bamako (avril 1951).



Photographie anonyme. Au verso : « Tama ne veut pas "saluer" le Moro Naba ! »
Coll. J. Bondaz (D.R.).

Fig. 7. – Visite du Moro Naba à Bamako (avril 1951).

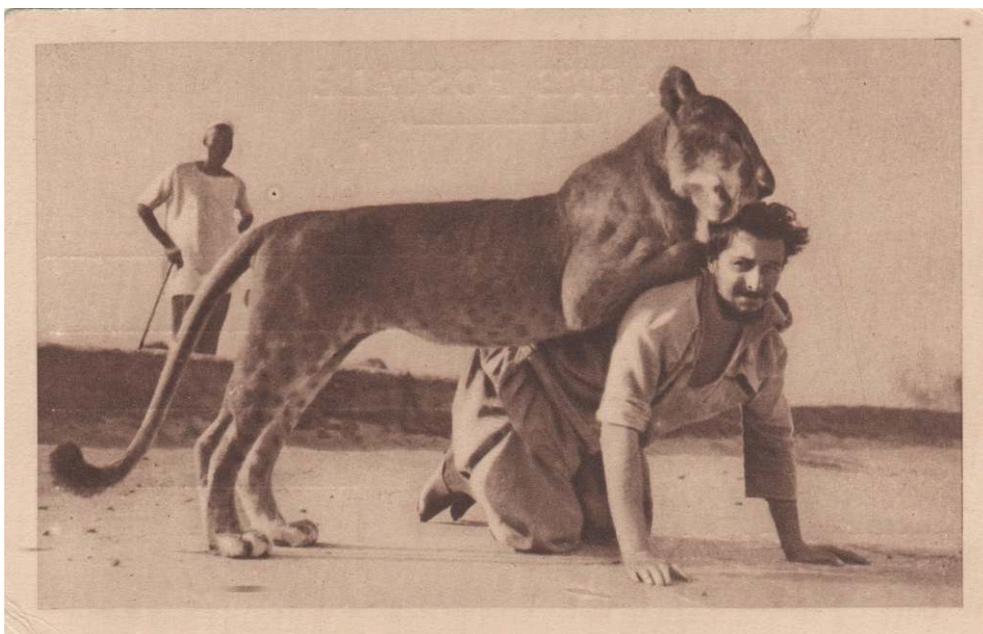


Photographie anonyme.
Coll. J. Bondaz (D.R.).

- 19 Les pratiques d'apprivoisement sont particulièrement répandues chez les colons. La technique habituelle consiste à s'attacher des petits dont la mère a été tuée à la chasse, à les nourrir puis à les élever (fig. 8). De la même manière, la figure du soigneur de zoo comme « père adoptif » rend compte de cette familiarisation avec les bêtes³⁵.

L'appivoisement permet par ailleurs le dressage des animaux, et les connexions entre la mise en exposition des animaux sauvages et leur domptage sont nombreuses. La carrière fameuse de Carl Hagenbeck est révélatrice de ce tournant : connu surtout pour avoir inventé le jardin zoologique moderne et l'avoir introduit en France et pour avoir fourni en figurants « indigènes » de nombreuses exhibitions ethnographiques, il a également diffusé de nouvelles techniques de domptage, inventées par Heinrich Mehrmann, qui reposent sur la bonté et le respect des animaux plutôt que sur leur soumission³⁶. Dans la même logique, les cas de dompteurs de cirque recrutés comme soigneurs d'animaux dans les parcs zoologiques occidentaux sont particulièrement nombreux (Herbig, par exemple).

Fig. 8. – « "Fafou", jeune lion apprivoisé, adore jouer avec son maître », Niafunké, Soudan français.



Carte postale.
Coll. J. Bondaz (D.R.).

- 20 Dans cette perspective, les interactions entre humains et animaux de zoo peuvent ainsi servir de miroir ou de modèle pour celles que les colons entretiennent avec les populations colonisées. Le succès du genre animalier dans la littérature coloniale témoigne parfaitement de ces effets. À l'intersection des littératures coloniale et animalière, ces nombreuses biographies animales connaissent un large succès et popularisent les connaissances zoologiques de l'époque, tout en s'inspirant de la littérature orale des populations africaines (recours aux termes vernaculaires, à la forme du conte, aux proverbes). Plusieurs d'entre elles font de l'appivoisement et de l'entrée au zoo des séquences centrales. Ces récits animaliers fonctionnent alors comme une réponse aux récits consacrés aux figures de capteurs, en proposant le point de vue des animaux sur leur propre capture. Écrire la biographie des bêtes sauvages revient également à décentrer le regard sur le colonialisme, à interroger les rapports entre colons et indigènes d'un point de vue animal³⁷. Entre primitivisme et posture critique, entre trouble de l'énonciation et dénonciation de leurs conditions de vie, les héros animaux des romans coloniaux (ou des « romans nègres » alors à la mode)

témoignent d'un triple jeu sur l'autorité de l'écrivain, du pouvoir colonial et des humains en général.

- 21 Dans les récits d'appropriation, l'homme blanc, et l'administrateur colonial en particulier, joue un rôle central qui condense souvent ces trois figures autoritaires. Dans *Mâli le jeune*, écrit par le journaliste Henry Clérisse, illustré par René Pellos et paru vers 1935, un hippopotame est apprivoisé par l'administrateur du cercle d'Ansongo (Soudan français), avant de le sauver de la noyade. Il devient à la fois son compagnon, comme son double, et un objet de vénération pour la population locale (fig. 9). L'hippopotame conclut :

« Qu'il fait bon vivre au milieu de gens qui vous aiment ! Et quand on les connaît bien, les hommes, les Blancs comme les Noirs, valent vraiment mieux que leur réputation³⁸. »

Fig. 9. – « Pour ne pas abandonner Mâli, M. Dourtal demeura de longues années au Soudan, sans vouloir retourner en France. »

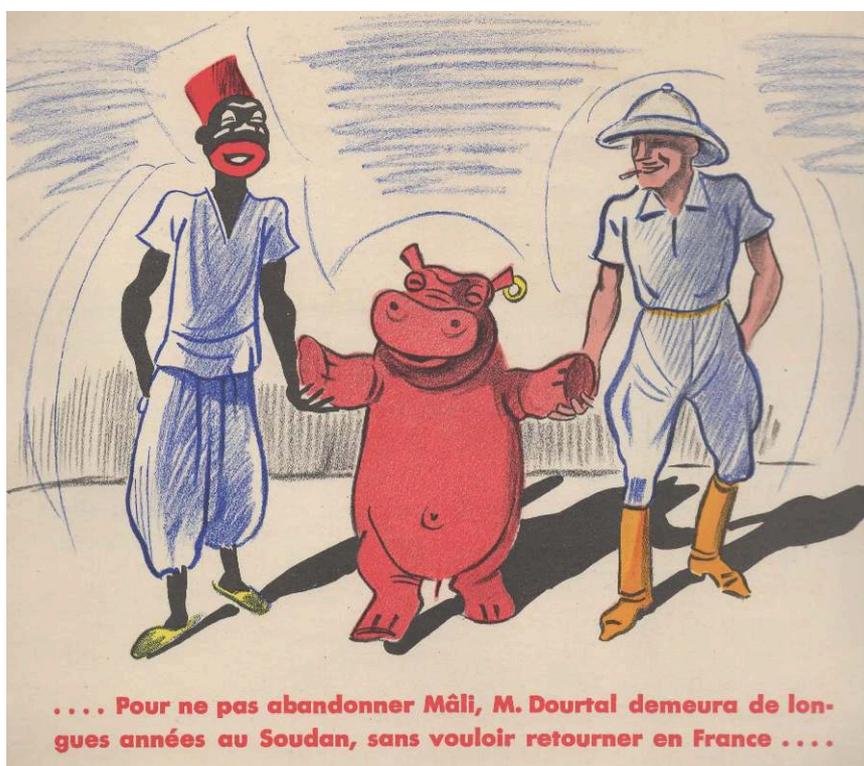


Illustration de René Pellos, dans H. Clérisse, *Mâli le jeune*, p. 39.

Coll. J. Bondaz (D.R.).

- 22 La valeur positive de l'expérience de l'appropriation se retrouve, dans d'autres textes, opposée à l'horreur de la vie dans les zoos. C'est par exemple le cas dans la nouvelle d'André Demaison, *Ouarâ, la lionne*, parue en 1929 dans *Le livre des bêtes qu'on appelle sauvages* (qui obtint le Grand Prix du roman de l'Académie française et connut de nombreuses rééditions) puis reprise en 1951 dans *Le grand livre des bêtes dites sauvages*. La lionne Ouarâ, apprivoisée puis élevée par un colon en Haute-Volta, finit par être séparée de lui, avant d'être expédiée par un gouverneur à la ménagerie du Jardin des plantes de Paris. Demaison écrit :

« Dans sa cage cubique, Ouarâ est couchée, ou plutôt une bête jaune sale, de la couleur des murs, que les gens d'ici appellent "sauvage", qui a perdu son nom, qui n'est plus la lionne de personne, qui n'est plus qu'une lionne du gouvernement³⁹. »

- 23 La lionne finit par mourir misérablement, après une vaine tentative de son ancien maître, qui l'a retrouvée par hasard, de la racheter.
- 24 En 1950, dans « Les deux chimpanzés », René Guillot, l'un des grands représentants de la littérature animalière coloniale avec Demaison, lauréat du Grand Prix du roman colonial en 1938, raconte l'histoire du chimpanzé Tini, capturé pour remplacer le vieux Moussa dans sa cage d'un zoo ouest-africain. Le narrateur témoigne :
- « Il faut avoir vécu dans la ville des hommes, pour savoir ce qu'est une cage de fauves, étroite, puante, sans issue. Dans ces prisons, ce ne sont plus de vraies bêtes de brousse que l'on voit, mais des caricatures, et comme des fantômes de la bête. Plus de cris, plus d'appels ! [...] Plus de couleur, plus d'âme, plus d'amour⁴⁰ ! »
- 25 Avant de mourir, le vieux chimpanzé confie à son jeune remplaçant qu'il a été arraché par des chasseurs à un colon responsable d'un chantier forestier et évoque avec nostalgie sa vie passée « dans l'amitié de son maître ». À la mort de Moussa, Tini parvient à s'échapper, à retrouver le colon et à se faire passer pour son ancien compagnon (fig. 10).

Fig. 10. – Le chimpanzé Tini.

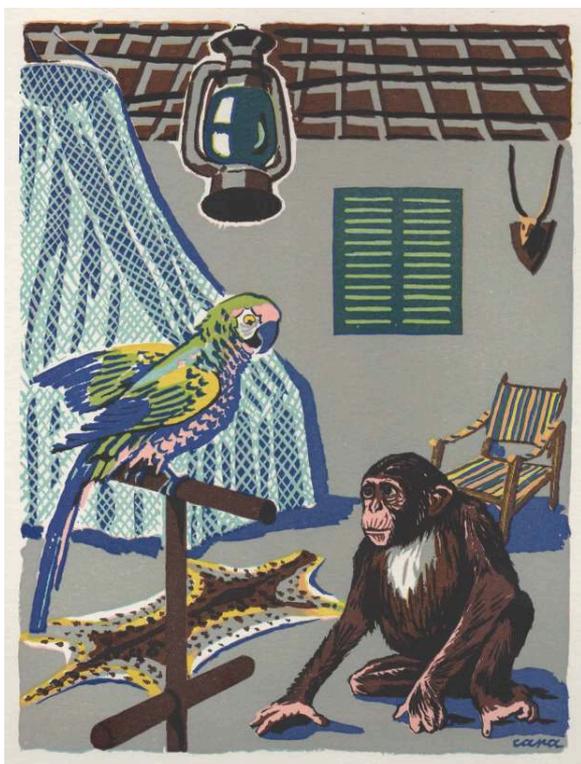


Illustration de Cana, dans R. Guillot, *Au royaume de la bête*, n. p.
Coll. J. Bondaz (D.R.).

- 26 Dans la littérature animalière coloniale, les bêtes ont donc un statut particulièrement ambivalent. Opposées à la fois aux animaux domestiques et aux animaux de zoo, elles sont présentées comme étant sauvages et libres. Cependant, en même temps que les auteurs insistent sur le dépérissement des animaux de zoo, contraints de vivre en

dehors de leur milieu naturel, et qui plus est en ville, ils ne cessent de mettre en scène la nécessité ou le pouvoir qu'ont les Européens d'appivoiser ou de civiliser les bêtes sauvages. À l'héroïsme de colons solitaires, d'autant plus bienveillants pour les bêtes qu'ils souffrent du manque de compagnie humaine, s'opposent la lâcheté et la bêtise des visiteurs de zoo, de ceux qui, dans la nouvelle de Demaison, se moquent de Ouarâ la lionne :

« La foule, qui ne comprend pas, rit à l'abri des barreaux et se moque. Sotte bravade devant le prisonnier en cage. La foule est lâche, et admire son gouvernement qui l'amuse en la mettant à l'abri du danger : elle se croit devant la photographie d'un de ces assassins condamnés qui orne la première page des journaux⁴¹. »

- 27 Au-delà des rapports que la littérature animalière coloniale esquisse occasionnellement entre la mise en exposition zoologique et les pratiques coloniales d'appivoisement, qui font du colon à la fois le maître, le père et l'ami de la bête appivoisée, la question éminemment politique des formes du pouvoir colonial se retrouve ainsi posée à travers la circulation et la requalification des animaux et les valeurs qu'ils sont censés représenter.
- 28 Envisager l'histoire des parcs zoologiques pendant la période coloniale oblige à les analyser dans le cadre d'un système global de transformation et de requalification des animaux sauvages. Les filières d'approvisionnement qui permettent d'enrichir les zoos occidentaux s'inscrivent dans une entreprise translocale d'appivoisement. Elles mobilisent des astuces techniques et des stratégies discursives qui introduisent du trouble dans les catégories habituellement mobilisées pour penser les cultures coloniales et impériales. L'ambivalence des animaux de zoo ne s'explique en effet pas seulement par le fait qu'ils ne sont ni sauvages, ni domestiques⁴². Elle repose aussi sur l'appivoisement comme forme d'appropriation complexe et problématique de la faune coloniale et des populations colonisées, mêlant des relations variables de domination, de paternalisme et d'empathie. En tant que points de contact entre colons et populations colonisées, les animaux de zoo sont donc les figures saillantes d'une crise plus générale de la distinction, centrale dans l'entreprise impérialiste de mise en ordre du monde, entre sauvage et domestique. Dans cette perspective, les zoos coloniaux ne sont pas tant le lieu d'une mise en scène de la distance entre visiteurs occidentaux et animaux exotiques que celui d'un jeu trouble sur la proximité entre animaux sauvages et populations lointaines, qui se décline sous des formes diverses, allant du racisme ou du primitivisme à la mise en valeur des conceptions et des savoirs zoologiques locaux. Ils sont donc l'un des espaces où cette ambivalente proximité s'est retrouvée exposée de manière à la fois privilégiée et éminemment problématique, et il en reste à coup sûr quelque chose dans les zoos contemporains, occidentaux ou africains, qui en sont les héritiers⁴³.

BIBLIOGRAPHIE

- ARMSTRONG Philip, « The postcolonial animal », *Society and animals*, vol. X, n° 4, 2002, p. 413-420.
- BARATAY Éric, « “Ramenez-les vivants !” : de la savane au zoo », *Chemins d'étoiles*, n° 13, *Le bestiaire des voyageurs*, 2006, p. 82-89.
- BARATAY Éric, HARDOUIN-FUGIER Élisabeth, *Zoos : histoire des jardins zoologiques en Occident (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, La Découverte, 1998.
- BERGER John, *About looking*, New York, Vintage International, 1991 (1980).
- BERTRAND Romain, BLAIS Hélène, SIBEUD Emmanuelle (dir.), *Cultures d'empires : circulations, échanges et affrontements culturels en situation coloniale*, Paris, Karthala, 2015.
- BONDAZ Julien, *L'exposition postcoloniale : musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- BONDAZ Julien, « Parcs urbains et patrimoine naturel en Afrique de l'Ouest : de la période coloniale au cinquantième des indépendances », *Géographie et cultures*, n° 79, 2012, p. 71-93.
- BONDAZ Julien, « Zoos und Politik in Westafrika », dans Bühler-Dietrich Annette, Weingarten Michael (dir.), *Topos Tier : neue Gestaltungen des Tier-Mensch-Verhältnisses*, Bielefeld, Transkript, 2015, p. 241-266.
- CLÉRISSE Henry, *Mâli le jeune*, Paris, A. Beurq, [s. d.] [vers 1935].
- DELAVIGNETTE Robert, *Soudan, Paris, Bourgogne*, Paris, B. Grasset, 1935.
- DEMAISON André, *Le livre des bêtes qu'on appelle sauvages*, Paris, Librairie Delagrave, 1949.
- DIAS Nélia, « Musées et colonialisme : entre passé et présent », dans Taffin Dominique (dir.), *Du musée colonial au musée des cultures du monde*, Paris, Musée national des arts d'Afrique et d'Océanie / Maisonneuve et Larose, 2000, p. 15-33.
- DIGARD Jean-Pierre, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990.
- DIGARD Jean-Pierre, « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », *L'homme*, vol. XXVIII, n° 108, 1988, p. 27-58.
- DULUCQ Sophie, « L'émergence du tourisme dans les territoires de l'Afrique tropicale française (années 1920-1950) », dans Zytnicki Colette, Kazdaghi Habib (dir.), *Le tourisme dans l'empire français : politiques, pratiques et imaginaire (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, 2009, p. 61-72.
- FLASSCH Armand-Henry, *De la brousse au zoo : carnet de route de l'expédition Urbain au Sahara, en AOF, en AEF et au Cameroun*, Paris, Payot, 1938.
- GUILLOT René, *La brousse et la bête*, Paris, Librairie Delagrave, 1950.
- HABERT Camille, *Au Soudan : excursion dans l'Ouest africain*, Paris, Librairie Delagrave, 1894.
- KISLING Vernon N., Jr., « Ancient collections and menageries », dans *id.* (dir.), *Zoo and aquarium history : ancient animal collections to zoological gardens*, Boca Raton / Londres / New York / Washington, CRC Press, 2001, p. 1-47.

LABUSCHAGNE Wilhelmus, WALKER Sally, « Zoological gardens of Africa », dans Kisling Vernon N., Jr. (dir), *Zoo and aquarium history : ancient animal collections to zoological gardens*, Boca Raton / Londres / New York / Washington, CRC Press, 2001, p. 331-349.

LACHAPPELLE Sofie, MISTRY Heena, « From the waters of the Empire to the tanks of Paris : the creation and early years of the aquarium tropical, palais de la porte Dorée », *Journal of the history of biology*, vol. XLVII, n° 1, 2014, p. 1-27.

LEIRIS Michel, *L'Afrique fantôme*, 1934, dans *id.*, *Miroir de l'Afrique*, Jamin Jean (éd.), Paris, Gallimard, 1996.

LÉVENBRUCK Pierre, *Animaux captifs : la vie des zoos*, Paris, La Toison d'Or, 1954.

LOISEL Gustave, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, vol. III, Paris, O. Doin et Fils / H. Laurens, 1912.

MACKENZIE John M., *The Empire of nature : hunting, conservation and British Imperialism*, Manchester / New York, Manchester University Press, 1988.

MALAMUD Randy, *Reading zoos : representations of animals and captivity*, New York, New York University Press, 1998.

MANGEON Anthony, « Des hommes et des bêtes sauvages : humanité/animalité chez les écrivains coloniaux », *Notre librairie : revue des littératures du Sud*, n° 163, 2006, p. 53-59.

MARVIN Garry, « L'animal de zoo : un rôle entre sauvage et domestique », *Techniques et culture*, n° 50, 2008, p. 102-119.

OSBORNE Michael A., « Acclimatizing the world : a history of the paradigmatic colonial science », *Osiris*, 2^e s., vol. XV, 2000, p. 135-151.

PHILIPPE Sébastien, *Une histoire de Bamako*, Brinon-sur-Sauldre, Éditions Grandvaux, 2009.

ROTHFELS Nigel, *Savages and beasts : the birth of the modern zoo*, Baltimore / Londres, John Hopkins University Press, 2002.

SIBEUD Emmanuelle, « Cultures coloniales et impériales », dans Singaravélou Pierre (dir.), *Les empires coloniaux (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Points, 2013, p. 335-376.

THÉTARD Henry, *Des hommes et des bêtes*, Paris, La Table Ronde, 1947.

NOTES

1. W. Labuschagne, S. Walker, « Zoological gardens of Africa ». Pour une approche ethnographique des zoos ouest-africains, voir J. Bondaz, *L'exposition postcoloniale : musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*.
2. N. Rothfels, *Savages and beasts : the birth of the modern zoo*, p. 21.
3. R. Malamud, *Reading zoos : representations of animals and captivity*, p. 58.
4. C'est là en effet l'une des limites aux connexions parfois établies entre *animal studies* et *postcolonial studies*, comme à l'argument animaliste plus généralement avancé de l'équivalence entre animaux et esclaves : dans le travail rhétorique ou théorique de rapprochement entre animaux et humains, il s'avère problématique et éthiquement condamnable de privilégier, parmi les seconds, ceux qui furent ou qui sont en situation subalterne (les esclaves, les populations extra-occidentales, mais aussi les femmes ou

les personnes en situation de handicap), puisque cela revient de nouveau, quand bien même cela serait positivement, à les animaliser.

5. J. Berger, *About looking*.

6. P. Armstrong, « The postcolonial animal ».

7. E. Sibeud, « Cultures coloniales et impériales » ; voir aussi R. Bertrand, H. Blais, E. Sibeud (dir.), *Cultures d'empires : circulations, échanges et affrontements culturels en situation coloniale*.

8. J. M. MacKenzie, *The Empire of nature : hunting, conservation and British Imperialism*, p. 38-42 ; N. Rothfels, *Savages and beasts : the birth of the modern zoo*, p. 44-80.

9. Sur ce dernier point, voir É. Baratay, « "Ramenez-les vivants !" : de la savane au zoo ».

10. G. Loisel, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, p. 136, 333.

11. H. Thétard, *Des hommes et des bêtes*, p. 161.

12. *Bulletin d'information et de renseignements* du gouvernement général de l'Afrique-Occidentale française, n° 105, 1936.

13. P. Loevenbruck, *Animaux captifs : la vie des zoos*, p. 113, 132.

14. Pour d'autres développements sur ce point, voir J. Bondaz, « Zoos und Politik in Westafrika ».

15. Arch. musée du Quai-Branly, Achille Urbain, « La capture des animaux destinés au parc zoologique », radioconférence n° 51, 6 juillet 1936, musée d'Ethnographie du Trocadéro ; A.-H. Flassch, *De la brousse au zoo : carnet de route de l'expédition Urbain au Sahara, en AOF, en AEF et au Cameroun*.

16. S. Lachapelle, H. Mistry, « From the waters of the Empire to the tanks of Paris : the creation and early years of the aquarium tropical, palais de la porte Dorée ».

17. É. Baratay, É. Hardouin-Fugier, *Zoos : histoire des jardins zoologiques en Occident (XVI^e-XX^e siècle)*, p. 27.

18. V. N. Kisling Jr., « Ancient collections and menageries ».

19. Sur l'émergence du tourisme dans les colonies françaises ouest-africaines, voir S. Dulucq, « L'émergence du tourisme dans les territoires de l'Afrique tropicale française (années 1920-1950) ».

20. *Bulletin d'information et de renseignements* du gouvernement général de l'Afrique-Occidentale française, n° 161, 13 septembre 1937, p. 4. Les souris ont elles aussi été importées d'Europe pendant longtemps, avant que des missionnaires, puis l'Institut lui-même, n'en fassent l'élevage sur place. Le virus de la fièvre jaune a été isolé à Dakar lors de l'épidémie de 1927. C'est également au sein de l'Institut que le vaccin a été découvert par Jean Laigret, puis produit à partir de 1934.

21. N. Dias, « Musées et colonialisme : entre passé et présent », p. 17.

22. M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, p. 169.

23. « Le retour à Paris de l'escadre Vuillemin », *Les ailes : journal hebdomadaire de la locomotion aérienne*, n° 657, 18 janvier 1934, p. 9.

24. R. Delavignette, *Soudan, Paris, Bourgogne*, p. 40.

25. Arch. IFAN-CAD (Dakar), « Rapport annuel de l'IFAN », 1955, p. 131.

26. Pour d'autres éléments sur l'histoire du zoo de Bamako, voir S. Philippe, *Une histoire de Bamako*, p. 191-192 ; J. Bondaz, « Parcs urbains et patrimoine naturel en Afrique de l'Ouest : de la période coloniale au cinquantenaire des indépendances » ; J. Bondaz, *L'exposition postcoloniale : musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*.
27. É. Baratay, É. Hardouin-Fugier, *Zoos : histoire des jardins zoologiques en Occident (xvi^e-xx^e siècle)*, p. 131.
28. M. A. Osborne, « Acclimatizing the world : a history of the paradigmatic colonial science ».
29. Privilégier le paradigme de l'acclimatation plutôt que celui de l'approvisionnement revient aussi à mettre l'accent sur les dispositifs techniques et les idéologies, davantage que sur les interactions et les émotions.
30. J.-P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, p. 31.
31. J.-P. Digard, « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », p. 34.
32. Voir par exemple l'article de Pierre Ichac intitulé « Mon ami Totor, singe civilisé », dans l'hebdomadaire *Miroir du monde* du 16 mars 1935.
33. C. Habert, *Au Soudan : excursion dans l'Ouest africain*, p. 107.
34. Communication personnelle de Roland Colin, 22 novembre 2012.
35. H. Thétard, *Des hommes et des bêtes*, p. 25.
36. N. Rothfels, *Savages and beasts : the birth of the modern zoo*.
37. A. Mangeon, « Des hommes et des bêtes sauvages : humanité/animalité chez les écrivains coloniaux ».
38. H. Clérisse, *Mali le jeune*, p. 39.
39. A. Demaison, *Le livre des bêtes qu'on appelle sauvages*, p. 27.
40. R. Guillot, *La brousse et la bête*, p. 8. La nouvelle est reprise en 1955 dans R. Guillot, *Au royaume de la bête*, illustré par Cana.
41. A. Demaison, *Le livre des bêtes qu'on appelle sauvages*, p. 28.
42. G. Marvin, « L'animal de zoo : un rôle entre sauvage et domestique ».
43. Ce texte a été rédigé avant la parution du livre de Violette Pouillard, *Histoire des zoos par les animaux : contrôle, conservation, impérialisme* (Ceyzérieu, Champ Vallon, 2019) et n'a donc pas pu prendre en compte la richesse des analyses qu'il présente.

RÉSUMÉS

En Afrique de l'Ouest, à la fin de la période coloniale, l'implantation de parcs zoologiques dans les colonies françaises est un phénomène révélateur de la dimension transnationale de la mise en exposition d'animaux sauvages. Étudier la diffusion des zoos et leur appropriation par les populations locales oblige à analyser ensemble la circulation des animaux, l'implantation de ménageries ou de zoos dans les sociétés extra-occidentales, les transferts culturels de techniques, de savoirs et d'émotions. La diffusion de ces pratiques s'appréhende à la fois sur le long terme, en

privilégiant les logiques territoriales et transnationales, le rôle des institutions ou le succès des représentations, et à l'échelle locale, au niveau des multiples interactions au cours desquelles savoirs et émotions sont transmis. Cela permet en particulier de saisir l'articulation entre la mise en exposition zoologique et le schème de l'appropriation, central dans les discours coloniaux comme dans les cultures impérialistes.

AUTEUR

JULIEN BONDAZ

Maître de conférences en anthropologie à l'université Lumière - Lyon II

Le couple bœuf-cheval et les impérialismes américains, ou l'origine de la plus-value du capitalisme financier

Frédéric Saumade

Le bétail et l'origine de la valeur

- 1 Les grandes inventions du Néolithique – domestication des plantes et des animaux, métallurgie, notamment – ont permis à l'homme d'augmenter considérablement ses rendements, de fonder l'appropriation privée de la terre, de l'eau et des animaux de rente. C'est sur cette base que s'est développée l'économie de marché et d'abondance. À l'origine d'un tel processus, le bétail a une place centrale : il est l'aune de la valeur qui fonde l'économie productiviste. Ainsi certains mots européens ont-ils gardé la trace de cette origine : *pecuniaire* et *pecuniary* viennent du latin *pecunia* (« argent, propriété, richesse »), qui vient lui-même de *pecu* (« troupeau, bétail »). L'espagnol *ganado* (« bétail ») est la forme nominale du participe du verbe *ganar* (« gagner »), tandis que l'anglais *cattle* (« bétail bovin »), issu de l'anglo-français *catel* (« propriété »), est un vocable dérivé du latin médiéval *capitale*, qui donnera les modernes « capital » et « capitalisme ». Dès l'abord de son classique *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Benveniste livre une analyse magistrale de la relation entre bétail et richesse, et en particulier du *próbaton* grec, vocable signifiant le bétail en général, mais aussi, par métaphore, une puissance qui marche, une richesse en mouvement, soit un bien meuble, un capital¹.
- 2 En vieil anglais, *feoh*, une racine du mot *fee* (« honoraire », « droit », mais aussi « bien acquis par héritage »), signifie la possession de bétail et par extension la propriété en biens ou en argent. *Fé*, en vieux norrois, signifie « bétail, bien, possession ». *Føreyar* en féroïen, « les îles aux moutons » ou « les îles du bétail » ; aujourd'hui encore, en islandais, l'expression *að hafa mikið fé* (« avoir beaucoup de moutons »), signifie avoir

beaucoup d'argent. Une autre racine du même mot est le vieux français *fieu*, racine de « fief », soit un concept associé à la fois à l'appartenance familiale, au fief comme patrimoine et à la possession de terre et de bétail qui en est le corollaire². Cette dernière étymologie est typique du rapport que les sociétés de l'Ancien Monde (soit l'Eurasie, le monde méditerranéen et l'Afrique) ont établi entre le droit de propriété, le bétail, le territoire et l'identité lignagère, un rapport dont est issue la notion de « race » au fondement de la hiérarchie des sociétés européennes dominées par l'aristocratie.

- 3 C'est ainsi que cette dernière classe et son épigone bourgeois, qui a voulu imiter ses façons, ont pu s'identifier à leurs chevaux de race, voire à leurs taureaux dans le cas des propriétaires latifundiaires andalous qui lancèrent l'activité d'élevage pour la corrida au XVIII^e siècle dédiée à la production d'une « race sauvage » (*raza brava*). Un tel paradoxe lexical indique à quel point l'entreprise capitaliste, incarnée par l'accumulation de bétail domestique, peut avoir pour corollaire une étrange fascination régressive pour son envers dialectique, soit l'animal dans son état originel de pureté et d'insoumission, l'animal que l'homme n'a pas encore transformé en agent productif. Ainsi, en Europe, aux gains de productivité obtenus à partir de la domestication du gros bétail se sont ajoutés les effets de prestige que s'arroge la « classe de loisir », stigmatisée par Thorstein Veblen, lorsque, comme le font les éleveurs de chevaux de haute école et de taureaux de race *brava*, l'ostentation exprime le pouvoir par l'exhibition, directe ou indirecte, des biens dont la valeur symbolique subsume la valeur d'usage. Sur ce plan, il semblerait que les sociétés occidentales aient tiré toutes les conséquences d'un mode néolithique d'appropriation des espèces animales qui, loin de se limiter à satisfaire les besoins élémentaires de l'humain en matière de nourriture, de vêtement et de force de travail, permet d'exalter la distinction entre les catégories sociales et de les fonder selon un critère qui s'apparente, suivant l'éthique aristocratique, à l'ordre de la nature.
- 4 Cependant, on sait bien que tous les modèles de développement n'ont pas été voués à suivre une seule direction. Nous voudrions montrer en l'occurrence qu'entre les sociétés de chasseurs et les sociétés d'éleveurs, avec leurs rapports respectifs aux animaux et les conséquences que l'on vient de rappeler, il n'y a pas forcément une gradation évolutive et nécessaire, mais bien plutôt des processus d'hybridation qui ont eu une importance décisive dans la dynamique du capitalisme. Nous choisissons d'illustrer le propos à partir des études ethnographiques que nous avons réalisées sur les cultures de l'élevage bovin extensif et du rodéo au Mexique et dans l'Ouest des États-Unis³. On y analyse les raisons profondes d'un fait dont la singularité pourrait passer inaperçue, tant le cinéma et ses topiques sont devenus comme une seconde nature pour les modernes : quelle est donc cette force étrange qui a pu faire d'un humble gardien de vaches, le cow-boy, héritier direct du *vaquero* mexicain, habitué à errer sur sa monture au milieu des territoires les moins hospitaliers, un moderne chevalier, un héros planétaire et la glorieuse incarnation de la première puissance économique mondiale (fig. 1) ?

Fig. 1. – *Toros bravos* ibériques dans les Badlands (Turlock, Californie, États-Unis).



© F. Saumade.

La réhabilitation paradoxale du « sauvage » amérindien par le « domestique » européen

- 5 Pour répondre à cette question, nos travaux montrent, à travers les éléments historiques et ethnographiques qu'offre l'Amérique du Nord, que les corrélations entre chasse et élevage, ou entre sociétés amérindiennes et sociétés occidentales, loin de suivre la voie d'une évolution unilinéaire, relèvent d'effets de va-et-vient, d'influences réciproques et d'intrications originales, au centre desquelles s'est jouée la relation de l'homme à l'animal. La formidable altération qu'a constituée la diffusion massive du bétail européen à partir de la conquête du Nouveau Monde – où le bœuf et le cheval, ainsi que la chèvre, le porc, le mouton et le poulet étaient inconnus avant 1492 – a stimulé la créativité des populations de chasseurs indigènes et des métis qui suivaient leur exemple afin d'adapter la pratique d'élevage aux particularités d'un milieu géographique dominé par les territoires désertiques. Or ce sont bel et bien les processus de cette sorte qui ont participé au développement inouï de la modernité aux États-Unis.
- 6 Une telle problématique nous oblige à revenir à un fondement infrastructurel de l'archéologie, de la préhistoire et de l'ethnologie, soit la dualité classique entre sociétés paléolithiques et sociétés néolithiques. En premier lieu, on peut se demander si la culture des chasseurs-cueilleurs exclut nécessairement les formes de relations à l'animal (familiarisation, dressage, exploitation, appropriation) qui caractérisent les sociétés néolithiques et en particulier ce que Digard appelle « système domesticatoire⁴

». Dans nombre de sociétés de chasseurs-cueilleurs, les ethnographes ont remarqué autre chose qu'un mode de prédation à sens unique⁵. Les exégètes locaux racontent volontiers que le gibier chassé dans les règles « s'offre » aux hommes ; l'approche de l'animal confine à l'assimilation réciproque, c'est-à-dire à un rapport de familiarité. Par exemple, au Mexique, les chasseurs indiens préhispaniques utilisaient des masques et des appelants sonores pour se confondre avec les cerfs, tandis que l'art de la battue et du piégeage au collet pouvait leur permettre de ramener les proies vivantes, de les garder en captivité et, une fois familiarisées, de les sacrifier, comme le faisaient aussi les guerriers avec leurs prisonniers humains. Plus généralement, les pratiques des chasseurs-collecteurs supposent une relation d'échange donnant lieu, sinon à un mode d'élevage, à une relation de *husbandry* qui n'est pas forcément sans rapport avec l'élevage, ainsi que l'indique, sur un autre continent, la fameuse interaction sibérienne de la chasse et de l'élevage du renne, à partir de techniques similaires de piégeage de ces animaux au collet⁶.

- 7 Localisés au sud de la Sierra Madre occidentale, à environ 300 kilomètres au nord de Guadalajara (Mexique), les Indiens huichol affirment encore aujourd'hui que le cerf s'offre aux chasseurs, qui lui vouent une cérémonie sacrificielle sur les lieux de leur campement. Ancêtre primordial, le cerf est « l'arrière-grand-père » de tous les lignages indigènes et donc un grand familial auquel on s'identifie⁷. Pour autant, cela n'a pas empêché les Huichol de se convertir à l'élevage extensif depuis l'époque coloniale tardive et de faire du bœuf une valeur suprême. Le principal débouché de cette dernière activité étant, comme la chasse, d'ordre sacrificiel, ils ont ainsi instauré au centre de leur cosmogonie un axe symbolique dual reliant les deux grands mammifères, préhispanique et hispanique, sauvage et domestique. Le cerf, animal associé à la masculinité, à l'est, au désert, au soleil levant, au jour, à la saison sèche au cours de laquelle ont lieu les grands rituels dirigés par les hommes, est le signe de valeur qui s'oppose symétriquement au bœuf, animal associé à la féminité et à l'enfance, à l'ouest, à l'océan Pacifique, au soleil couchant, à la nuit, à la saison des pluies dont l'avènement est favorisé par le sacrifice. C'est ce dernier rite qui fait la conjonction logique d'un tel système dualiste, la chasse étant clairement traitée comme une pratique sacrificielle⁸.
- 8 Avec les Huichol, on voit donc que l'économie rituelle cynégétique, d'origine préhispanique, n'exclut pas celle de l'élevage bovin dont l'origine historique européenne est d'ailleurs niée par le mythe, qui lui substitue une provenance de l'océan Pacifique (et donc de la nuit, de l'eau et du pôle féminin de leur cosmologie), suivant la fameuse tendance « bricoleuse » propre à la pensée sauvage chère à Lévi-Strauss. Par ce biais, c'est l'objet économique de l'élevage colonial qui est détourné, de la rentabilité au sacrifice. Le bétail bovin, grand pourvoyeur de sang sacrificiel, garant de la continuité des cycles vitaux de la reproduction de la nature et des humains, est considéré comme partie du lignage des éleveurs. Sur les pâturages et dans les enclos, les femmes traitent les veaux comme des enfants, les enfants entretiennent une relation de complicité ludique avec les vaches, comme s'il s'agissait de leurs pairs (fig. 2, 3), et dans le sacrifice, au moment crucial de l'immolation rituelle, c'est toujours un enfant, un « ange » (*hakeri*), qui présente à l'officiant sacrificateur le couteau et le bol qui permet de recueillir la première offrande de sang (fig. 4). Partant, nous avons pu émettre l'hypothèse que, chez les Huichol, la projection anthropomorphique sur le bétail bovin, associé à l'enfance et à la femme, fait pendant à celle qui s'applique au cerf, héros culturel masculin du mythe, tandis que l'immolation rituelle des individus de ces deux espèces, entre sacrifice et chasse, reproduirait, dans les conditions d'un univers

colonisé par les chrétiens, la logique du sacrifice humain préhispanique⁹. Les deux catégories, animal domestique et animal sauvage, animal d'élevage et animal de chasse, se conjoignent dans un rapport d'identification réciproque à l'humanité.

Fig. 2. – Jeunes vachers huichol se baignant dans une source en compagnie d'une vache du troupeau (San Andrés Cohamiata Tatei Kie, Jalisco, Mexique).



© F. Saumade.

Fig. 3. – Filette huichol observant une vache manger des feuilles de maïs (San Sebastian Teponahuatzlan Huatia, Jalisco, Mexique).



© F. Saumade.

Fig. 4. – *Hakeri* (« ange »), enfant chargé de passer le bol et le couteau sacrificiels au sacrificateur (San Andrés Cohamiata Tatei Kie, Jalisco, Mexique).



© F. Saumade.

- 9 Il ne faudrait naturellement pas croire que de semblables modes de relation anthropomorphique aux animaux soient exclusifs de sociétés exotiques comme celle des Huichol. Outre les débordements affectifs, les projections psychologisantes et autres manies ritualistes que l'on peut observer au sein des villes contemporaines parmi les passionnés des animaux de compagnie, chez certains propriétaires de bétail occidentaux nous avons pu remarquer la force des relations de type animiste et interactif avec les individus composant leur troupeau. Ainsi, les éleveurs de taureaux de combat en Espagne ou de taureaux de rodéo aux États-Unis considèrent-ils leur bétail comme une métafamille avec les ancêtres fondateurs de la lignée. En Camargue, les manadiers (éleveurs de taureaux pour la course camarguaise, sans mise à mort) réservent à leurs animaux champions des attitudes d'affection et d'extrême sollicitude. Après que les représentants les plus spectaculaires de la lignée (et d'un rapport maximal pour le propriétaire) ont accompli leur carrière dans l'arène et sont morts de leur « belle mort », les traitements rituels peuvent aller jusqu'à l'inhumation sous une pierre tombale, un hommage qui a bien entendu pour corollaire, des années durant, le récit ému de souvenirs relatifs à ces êtres d'exception avec lesquels on entretenait un rapport de complicité et de respect mutuel. Plus généralement, les manadiers reconnaissent l'existence dans l'herbe de leurs meilleurs pâturages d'une force qui « donne du sang », selon la formule employée par une informatrice, c'est-à-dire dont l'absorption par le bétail est un facteur majeur dans le processus de reproduction de l'énergie et du caractère des produits sélectionnés et mis en vedette dans l'arène. Ici, le terroir et le sang de la lignée constituent l'équation qui fait du bœuf non seulement un métahumain, mais un agent des forces de l'esprit. Chez ces modernes, on pense donc la

relation homme-animal sous la forme d'un échange social et métaphysique, avec un type de croyance comparable à celui que les chasseurs-collecteurs ou chasseurs-éleveurs amérindiens manifestent à cet égard¹⁰.

- 10 Il existe cependant une différence idéologique majeure entre les éleveurs de l'Ancien Monde, qui intègrent leur bétail dans la notion consanguine de race familiale, en tant que mode identitaire et foncier, et les éleveurs amérindiens, qui n'ont pas le même rapport à l'identité et à la propriété. En Amérique précolombienne, on le sait, l'élevage était pratiquement absent, et dans ses rares occurrences il n'avait ni les mêmes débouchés ni les mêmes significations que dans l'Ancien Monde. Dans les Andes, les troupeaux de camélidés étaient bien distingués par groupes de parenté (moitiés), par communautés paysannes (*ayllu*), et appropriés individuellement, mais il n'y avait pas de rapport entre propriété lignagère et distinction de « races » au sein de troupeaux dont les individus vivaient entremêlés sur des pâturages communautaires¹¹. La relation entre identité du groupe familial consanguin et propriété d'un territoire et d'un troupeau distingués par la même idéologie génétique est typique de l'Ancien Monde où elle a donné à la notion de « race » le poids que l'on sait.
- 11 Chez les Amérindiens, où l'idéologie de l'alliance et de la filiation adoptive débordait largement les critères de la consanguinité¹², où la territorialité donnait lieu à des droits collectifs de résidence et de déplacement, mais à aucune sorte d'appropriation privée, la conversion massive aux grands animaux d'élevage qu'imposa à certaines tribus la colonisation européenne passait par une technologie hybride. Il s'agissait d'adapter à ces animaux invasifs les techniques de chasse au gros gibier, battue et piégeage au lasso ou, en Patagonie, aux *boleadoras*¹³. Cette modalité impliquait aussi l'art de la guerre dès lors que l'on faisait la *razzia* contre les troupeaux des missions ou d'autres colons blancs afin de dérober les chevaux, les bœufs ou les moutons qui étaient devenus des objectifs majeurs pour les Indiens, de même que les femmes et les enfants qu'ils enlevaient pour les adopter. L'appropriation du bétail, et le passage à la fameuse civilisation équestre des Indiens de l'Ouest américain, était donc le résultat, plutôt que d'un processus colonial d'acculturation, d'une culture originale de chasseurs-guerriers où l'exploit individuel était survalorisé et l'esprit d'adaptabilité fort développé¹⁴.
- 12 Chez les Apaches ou chez les Navahos, les rites de destruction systématique des biens de l'individu à sa mort incluaient le bétail qu'il possédait¹⁵. Ce dernier *habitus* rituel est évidemment incompatible avec les principes capitalistes de la propriété privée et de la transmission patrimoniale au sein de l'unité consanguine, mais pas incompatible avec un rapport de familiarisation et d'identification des humains et des animaux. Par exemple, les Huichol d'aujourd'hui, on l'a vu, considèrent leurs vaches comme des êtres familiers, placés du côté des femmes et des enfants du lignage, mais leur économie sacrificielle, particulièrement dispendieuse, limite les possibilités d'accumulation capitaliste, même si l'argent est très clairement perçu comme le principe énergétique nécessaire à l'accomplissement du rite, comme une matière sacrée dont le mythe indigène associe l'origine au sacrifice du Christ¹⁶. Et lorsqu'un éleveur qui s'enrichit quelque peu envisage d'augmenter le nombre de têtes de son troupeau, il doit au préalable observer une série fastidieuse de rites (offrandes, pèlerinages) cinq années durant (le cinq étant chez les Huichol la somme des points cardinaux et du centre, soit le chiffre qui oriente toute la cosmologie et les opérations rituelles), faute de quoi son bétail mourrait. Parallèlement, le cerf est l'animal masculin que l'on capture, idéalement, au collet (même si le fusil est devenu l'arme de chasse dominante). Son

sacrifice cynégétique est une forme rituelle impensable dans l’Ancien Monde où l’on ne sacrifie que des animaux d’élevage, généralement choisis parmi les plus beaux de la lignée.

L’hybridation des systèmes d’élevage anglo-normand et hispanique par le génie amérindien-métis

- 13 À l’instar du renne en Sibérie, en Amérique le cheval et le bœuf ont fait l’objet d’une forme de transition entre chasse et élevage, entre rapport au sauvage et domesticité. Ainsi l’économie pastorale, cynégétique et sacrificielle des Huichol est-elle aussi une économie laitière, puisque les femmes, à la saison des pluies, traitent les vaches après que celles-ci ont été capturées au lasso et immobilisées contre un arbre, le caractère farouche du bétail excluant toute autre technique d’approche. Tandis que l’homme prend la responsabilité de provoquer l’épanchement du sang sacrificiel du bœuf et du cerf, la femme a l’initiative de la (modeste) production laitière et de la fabrication consécutive de fromages. Chez les Huichol, la dualité entre les sexes s’articule avec la dualité humorale du sang et du lait, et avec la dualité technologique de la chasse et de la domestication, pour former un système sémantique associant dans une même logique d’hybridation ce que les Occidentaux considèrent comme des contraires inassimilables (fig. 5).

Fig. 5. – Art huichol : train arrière d’une figure de vache décoré avec des motifs de fils de laine colorée qui représentent l’association du cerf chassé et du bœuf sacrifié (exposition à Guadalajara, Mexique).



© F. Saumade (D.R.).

- 14 On pourrait multiplier les exemples de ce type à travers le continent américain. Ils témoignent d’un phénomène plus général qui a déterminé la diffusion du bétail

européen depuis les plaines du Canada jusqu'à la Terre de Feu. Il s'agit de l'articulation des deux grands systèmes domesticatoires opposés qui ont marqué la colonisation et la modernisation du continent américain¹⁷ :

- le système intensif anglo-normand, qui implique l'exploitation et les soins quotidiens (stabulation, harnachement, trait, labour, traite des vaches, castration des mâles non reproducteurs), donc un rapport très proche des hommes au bétail, sur des terres privatisées par des fermiers, dont la productivité est maximisée ;
 - le modèle ibérique extensif, où le bétail bovin et équin erre en semi-liberté sur un territoire ouvert de steppes, de marais, de montagnes et de déserts. Les animaux n'entrent en contact étroit avec les vachers montés qu'à l'occasion des rodéos originels (rabattage à cheval et enfermement des individus pour les manipuler dans l'enclos, marquage au fer rouge, débouillage des mustangs, abattage, etc.). Dans cet élevage bovin, où les mâles n'étaient pas castrés ni les vaches traitées, ce qui favorisait la prolifération incontrôlée et le marronnage, le débouché était principalement l'exploitation des peaux et du suif, tandis que le comportement fuyard et agressif des bœufs et chevaux ainsi traités se prêtait à des jeux de vachers. Ceux-ci sont à l'origine de la tauromachie (en Espagne et par diffusion en Amérique) et de toutes les formes de rodéo observées du nord au sud du Nouveau Monde.
- 15 Dans les immensités semi-désertiques du territoire colonial ibéro-américain (dont le Sud-Ouest des États-Unis), c'est un concept d'élevage cynégétique qui s'est ainsi développé, où le savoir-faire des chasseurs amérindiens pour capturer et maîtriser les grands mammifères sauvages – cerfs, élans, bisons, chevaux et bœufs naturalisés – a servi de guide¹⁸. Aux États-Unis, avec la ruée vers l'or et la conquête de l'Ouest, outre les massacres et les spoliations des différentes tribus, ce processus d'adaptation de l'élevage à un environnement difficile et dangereux a dynamisé l'entreprise capitaliste et lui a donné un mythe d'origine, à partir du moment où la culture pastorale métisse des cow-boys est devenue un phénomène médiatique rentable, propre à fasciner les foules, dans l'arène, au cinéma et ailleurs.
- 16 Tandis que le modèle fermier anglo-normand est indissociable de la morale puritaine du travail productif et de l'éthique de sensibilité à l'égard des animaux domestiques (devenue aujourd'hui une doxa dans les sociétés urbaines occidentales), le modèle américain du *ranching*, issu de la conjonction de l'élevage extensif ibérique, de la culture cynégétique-guerrière des Indiens et de l'esprit de conquête économique des Anglo-Américains, se situe sur la frontière de la domesticité et du sauvage. Portée par l'éthique de l'exploit guerrier, le *ranching* et son avatar, le rodéo, saisissent l'animal dans l'espace vierge, exaltent avec lui une relation agonistique et ludique qui renvoie autant à l'héritage amérindien qu'à celui de la tauromachie coloniale¹⁹. Associée à la violence et au mode de vie dissolue de ses mainteneurs, cette culture populaire a donc suscité jusqu'à nos jours l'opposition de la morale puritaine à l'origine de la sensibilité « animalitaire », mais elle a aussi créé, finalement, une richesse fabuleuse.

L'exaltation de l'économie de marché par les aléas du sauvage

- 17 Entre les deux modèles antithétiques d'exploitation des grands animaux d'élevage s'étend un pan entier de l'histoire du Nouveau Monde, aussi bien sur son versant ibérique que sur son versant anglo-saxon. En termes économiques, deux systèmes de valeur opposés dans l'Ancien Monde se sont combinés ici : celui qui associe capital

(bétail et ferme privée) et travail humain, d'une part, celui qui associe capital (bétail) et spéculation (aléas de la nature et jeu des humains), d'autre part. Chez les éleveurs californiens de bovins parmi lesquels nous avons enquêté revient comme un leitmotiv l'idée que le sens de leur activité est celui d'un pari (*bet*), renouvelé d'une année sur l'autre, sur la réussite de leur entreprise, le succès ou l'échec reposant en bonne partie sur les facteurs naturels que l'on ne contrôle pas, notamment les précipitations et la gestion des herbages, un bien rare dans les parages semi-désertiques où paissent leurs troupeaux (fig. 6). Ce facteur se redouble dans le cas des spécialistes de l'élevage pour le rodéo, dès lors qu'il s'agit de se livrer à de complexes expérimentations génétiques appliquées aux reproducteurs afin d'obtenir des animaux champions (c'est-à-dire extrêmement agressifs et dangereux).

Fig. 6. – Éleveurs de *bucking bulls* observant le troupeau (Oakdale, Californie, États-Unis).



© F. Saumade.

- 18 Comme un écho à cet investissement sur le « sauvage », toute la dramaturgie du rodéo américain – ainsi que du cinéma de western – repose sur le danger de mort couru par le cow-boy, dont le modèle originel du XIX^e siècle avait osé s'aventurer dans les marges où se sont épanouies les cultures des chasseurs-guerriers amérindiens, ceux qui furent capables d'amalgamer, d'une manière improbable pour des Européens, la raison cynégétique et la raison de l'élevage. Parmi les divers jeux taurins-équestres que comporte le spectacle, le *bull riding*, la monte de taureaux d'origine mexicaine, est devenu le plus populaire et générateur de gains. En deux mots, il s'agit pour le cow-boy *bull rider* de tenir jusqu'à huit secondes monté sur un taureau furieux qui cherche à l'éjecter en bondissant ; le jeu dangereux donne l'image d'un animal si agressif qu'il évoque la sauvagerie, à l'instar du taureau de corrida dont il descend historiquement (fig. 7).

Fig. 7. – *Bull riding* champêtre (Tule River Yokut Indians Reservation, Californie, États-Unis).

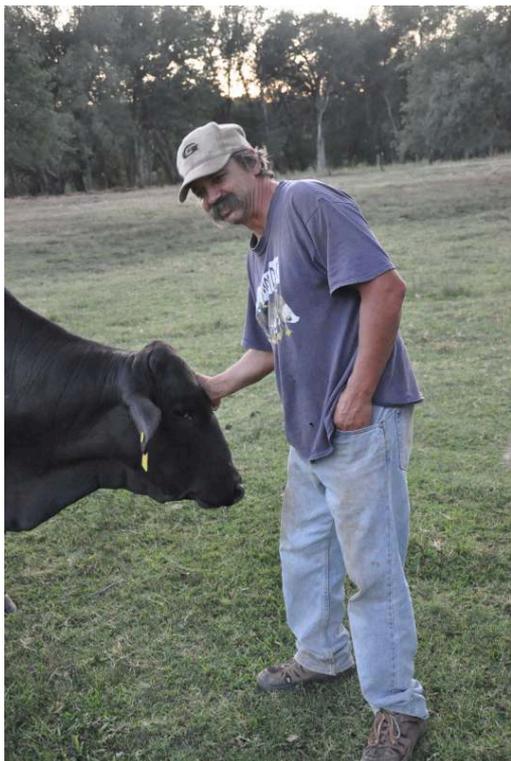


© F. Saumade.

- 19 C'est à ce titre que le taureau de l'arène, le *bucking bull* (« taureau bondissant »), bien qu'issu d'un élevage hautement spécialisé, est assimilé à l'animal de chasse par le langage spécialisé. En effet, le vocable *buck*, qui est au cœur de l'univers du rodéo, désigne à l'origine le cerf mâle et, sous forme verbale (« *this bull bucks good...* »), les bonds du taureau champion, par analogie avec ceux que le gros gibier prodigue lorsqu'il est coursé par des chasseurs. Ainsi que nous l'avons montré par ailleurs, au Mexique à partir de la conquête (xvi^e siècle), la catégorie du cerf, animal de chasse majeur, a été la porte d'entrée sémantique pour que les Indiens assimilent et intègrent dans leur économie et leurs représentations le cheval et le bœuf des conquérants hispaniques, tour à tour désignés par des vocables signifiant « cerf²⁰ ». Confrontés à l'introduction de l'élevage du gros bétail sur leur sol, les Indiens et métis mexicains allaient traiter ce formidable défi en contournant ou en inversant le sens de la technologie et de l'économie productiviste diffusées par les colonisateurs, associant le cheval et le bœuf au cerf et inventant – on l'a vu dans le cas des Huichol – une forme cynégétique d'élevage.
- 20 La tradition « blanche » de jeu d'arènes, qui doit autant à l'influence amérindienne qu'à l'apport hispano-métis de l'élevage dans la nature vierge, détourne l'économie fermière de rente, d'origine anglo-normande, en écartant résolument l'exploitation du bœuf du labeur quotidien et des besoins alimentaires. Pourtant, sélectionné pour son agressivité idéalement « sauvage », ce taureau de pur jeu et de pur prestige est doté d'une formidable plus-value par rapport à ses homologues « classiques » d'embouche et de labour. Aujourd'hui, en effet, si un beau taureau d'embouche angus sur pied se vend autour de 2 000 dollars, un *bucking bull* champion peut valoir jusqu'à 1 million de dollars (fig. 8), une paillette de son sperme congelé pour la reproduction par insémination artificielle peut se vendre en ligne entre 20 000 et 30 000 dollars, tandis que les cow-boys *bull riders* capables de monter les bestiaux de son acabit arrivent à gagner, tel le numéro un de 2015, plus d'1,5 million de dollars au cours d'une année. La

relation productiviste entre l'homme et l'animal est subsumée par un jeu dangereux et incertain : on peut y perdre la vie, mais on peut aussi y gagner beaucoup d'argent (fig. 9).

Fig. 8. – Éleveur de *bucking bulls* caressant l'un de ses champions (Springville, Californie, États-Unis).



© F. Saumade.

Fig. 9. – Barbecue devant une villa (Oakdale, Californie, États-Unis).



L'image prestigieuse du *bucking bull* rehausse l'appétit pour le steak !

© F. Saumade.

- 21 Ce tour de force symbolique est inséparable des origines de la spéculation financière dont les Nord-Américains ont fait le moteur de l'économie mondiale, fondée sur l'image et le prestige qui déterminent, à la manière capricieuse que l'on sait, la valeur²¹. Est-ce un hasard si ce même mot *buck* est devenu, dans le langage familier des États-Uniens, une métaphore pour dire « dollar », rappelant ainsi le temps des pionniers, lorsque la peau de cerf (*buckskin*) avait effectivement la valeur d'une monnaie d'échange entre les *traders* blancs et les Indiens du Sud-Ouest qui projetaient sur cet animal de chasse des attributs symboliques de premier plan ?
- 22 On pourrait objecter à la dimension culturaliste (américaniste) de notre analyse le fait que le *toro bravo* hispanique, qui est en quelque sorte l'ancêtre du *bucking bull*, bénéficie lui aussi d'une importante plus-value par rapport à l'animal d'embouche. Mais la différence des rapports est à la mesure des poids relatifs de l'Espagne et des États-Unis dans la dynamique historique du capitalisme moderne. Un *toro bravo* de grande « race » peut se vendre autour de 10 000 euros à la direction d'une arène, mais il n'est présenté qu'une seule fois et mis à mort à l'issue du spectacle. Par ailleurs, il est vendu au sein d'un lot de six ou huit exemplaires, comme élément faiblement différencié d'une marque d'élevage elle-même distinguée par une héraldique aristocratique. Le grand *bucking bull*, lui, est loué d'un spectacle à l'autre où il fait figure de vedette. Mais plus il y brille par son agressivité, plus sa cote monte (donc sa valeur comme capital) et, comme au marché aux bestiaux, il peut être vendu plus cher à une personne intéressée, qu'elle soit ou non éleveur d'ailleurs. Dans l'univers du rodéo américain, il peut y avoir une dissociation complète entre le taureau champion et celui qui l'a produit par son travail de sélection et de soins. Un milliardaire béotien pourrait s'offrir un taureau champion et le présenter ensuite sous son nom si la fantaisie lui en prenait. Par contraste, le *toro bravo* hispanique, produit européen, reste pris dans une conception aristocratique de la race, de type holiste, ce qui limite l'importance de la plus-value

dont il fait l'objet, alors que le *bucking bull*, produit américain individualiste, résulte d'un élevage du sauvage qui démultiplie la plus-value en jouant sur la fascination des modernes pour le monde des origines où évoluaient les peuples de chasseurs-collecteurs auxquels étaient venus se confronter les intrépides *vaqueros* et *cow-boys*, un monde où les loups n'étaient pas encore ceux de Wall Street.

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE Émile, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, *Économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit, 1966.
- DESCOLA Philippe, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986.
- DÉSVEAUX Emmanuel, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2002.
- DIGARD Jean-Pierre, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990.
- DUIVOLS Jean-Paul (éd.), *Trois ans chez les Patagons : le récit de captivité d'Auguste Guinnard (1856-1859)*, Paris, Chandeigne, 2009.
- GRAEBER David, *Toward an anthropological theory of value : the false coin of our dreams*, New York, Palgrave, 2001.
- HÄMÄLÄINEN Pekka, *Comanche Empire*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2008.
- INGOLD Tim, *Hunters, pastoralists and ranchers : reindeer economies and their transformations*, Cambridge / New York / New Rochelle / Melbourne / Sydney, Cambridge University Press, 1980.
- INGOLD Tim, *The perception of the environment*, Londres / New York, Routledge, 2000.
- JORDAN Terry, *North American cattle-ranching frontiers : origins, diffusion and differentiation*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.
- KUNSTADTER Peter, « Southern Athabaskan herding patterns and contrasting social institutions », dans Leeds Anthony, Vayda Andrew P. (dir.), *Man, culture and animals : the role of animals in human ecological adjustments*, Washington, [s. n.], 1965, p. 67-86.
- LEMAISTRE Denis, « The deer that is peyote and the deer that is maize : the hunt in the Huichol "Trinity" », dans Schaeffer Stacy B., Furst Peter T. (dir.), *People of the peyote : Huichol indian history, religion and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.
- MCGUINNIS Anthony R., *Counting coup and cutting horses : intertribal warfare on the Northern Plains (1738-1889)*, Lincoln / Londres, University of Nebraska Press, 1990.
- MURRA John V., « Herds and herders in the Inca state », dans Leeds Anthony, Vayda Andrew P. (dir.), *Man, culture and animals : the role of animals in human ecological adjustments*, Washington, [s. n.], 1965, p. 185-215.

SAUMADE Frédéric, « De la sangre al oro : la transubstanciación del cristianismo y del capitalismo en la comida ritual de la Semana santa huichol (México) », *Amérique latine, histoire et mémoire : Les Cahiers ALHIM*, éd. numérique, n° 25, 2013. [URL : <http://alhim.revues.org/4618>]

SAUMADE Frédéric, *Des sauvages en Occident : les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1994.

SAUMADE Frédéric, *Maçatl : les transformations mexicaines des jeux taurins*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2008.

SAUMADE Frédéric, « Taureau, cerf, maïs, peyotl : le quadrant de la culture wixarika (huichol) », *L'homme*, n° 189, 2009, p. 191-228.

SAUMADE Frédéric, MAUDET Jean-Baptiste, *Cowboys, clowns, toreros : l'Amérique réversible*, Paris, Berg International, 2014.

NOTES

1. É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, *Économie, parenté, société*, section 1, « Bétail et richesse », p. 37-45.
2. *Online Etymology Dictionary*. [URL : http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=cattle&searchmode=none] Sur l'aire islandophone, je remercie Christophe Pons de m'avoir signalé ces éléments.
3. F. Saumade, *Maçatl : les transformations mexicaines des jeux taurins* ; F. Saumade, J.-B. Maudet, *Cowboys, clowns, toreros : l'Amérique réversible*.
4. J.-P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*.
5. Voir P. Descola, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, p. 317 et suiv.
6. Voir T. Ingold, *The perception of the environment*, p. 126 ; *id.*, *Hunters, pastoralists and ranchers : reindeer economies and their transformations*.
7. Voir F. Saumade, « Taureau, cerf, maïs, peyotl : le quadrant de la culture wixarika (huichol) ».
8. Voir le très bel article de D. Lemaistre, « The deer that is peyote and the deer that is maize : the hunt in the Huichol "Trinity" ».
9. F. Saumade, « Taureau, cerf, maïs, peyotl : le quadrant de la culture wixarika (huichol) », p. 223-224.
10. Voir F. Saumade, *Des sauvages en Occident : les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie* ; F. Saumade, J.-B. Maudet, *Cowboys, clowns, toreros : l'Amérique réversible*.
11. Voir l'article de J. V. Murra, « Herds and herders in the Inca state », p. 189 et suiv.
12. Sur ce point fondamental du rapport entre idéologie de la parenté et de la domestication, et de l'opposition entre cultures européennes et amérindiennes à cet égard, on peut se reporter à l'analyse d'E. Désveaux, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, p. 163-187.
13. Pour un témoignage fascinant de l'ambiance cynégétique et guerrière parmi les Indiens de Patagonie du milieu du XIX^e siècle, dont la virtuosité de cavaliers et de manieurs de bétail et d'esclaves ne le cédaient en rien à celle de leurs homologues des

grandes plaines étasuniennes, voir J.-P. Duviols (dir.), *Trois ans chez les Patagons : le récit de captivité d'Auguste Guinnard (1856-1859)*.

14. Il existe de multiples sources historiques qui attestent la formation, entre la fin du XVII^e siècle et le milieu du XIX^e siècle, d'un véritable système économique à l'initiative des tribus des Grandes Plaines et du Sud-Ouest, associant razzia, enlèvement de femmes et d'enfants, vol de chevaux et autre bétail, une activité de prestige pour les guerriers indiens que le contact européen avait transformés en experts cavaliers, mais aussi un mode ordinaire de reproduction des groupes dans un contexte de dépressions démographiques et de famines fréquentes. Voir par exemple A. R. McGuinnis, *Counting coup and cutting horses : intertribal warfare on the Northern Plains*, ou P. Hämäläinen, *Comanche Empire*.

15. Selon Gladys Reichard, citée par P. Kunstader, « Southern Athabaskan herding patterns and contrasting social institutions », p. 67, n. 1.

16. Voir F. Saumade, « De la sangre al oro : la transubstanciación del cristianismo y del capitalismo en la comida ritual de la Semana santa huichol (México) ».

17. Cette dualité anglo-ibérique dans les modèles domesticatoires du bétail bovin a été analysée en détails par T. Jordan, *North American cattle-ranching frontiers : origins, diffusion and differentiation*.

18. Sur ce point fondamental, voir F. Saumade, *Maçatl : les transformations mexicaines des jeux taurins* ; F. Saumade, J.-B. Maudet, *Cowboys, clowns, toreros : l'Amérique réversible*.

19. Les Espagnols ont imposé, avec l'élevage bovin extensif, la corrida au Mexique et au Pérou dès les premières années de l'époque coloniale, les traditions du rodéo résultant de l'adaptation consécutive de ce complexe technoludique aux immensités semi-désertiques du continent à l'initiative des Indiens et métis qui gardaient ou attaquaient les troupeaux. L'élevage western et le rodéo, traditions étasuniennes nées au XIX^e siècle sur les terres du sud-ouest prises au Mexique en 1848, honnies par les idéologues puritains et associations citoyennes pour la protection des animaux, procèdent de ce métissage. Voir F. Saumade, *Maçatl : les transformations mexicaines des jeux taurins* ; F. Saumade, J.-B. Maudet, *Cowboys, clowns, toreros : l'Amérique réversible*.

20. F. Saumade, *Maçatl : les transformations mexicaines des jeux taurins*.

21. Pour une analyse anthropologique de la valeur, voir D. Graeber, *Toward an anthropological theory of value : the false coin of our dreams*.

RÉSUMÉS

La domestication des animaux et l'activité d'élevage telles qu'elles se sont manifestées dans l'Ancien Monde à partir de la révolution néolithique sont les fondements de l'économie capitaliste. Dans l'histoire de la conquête et de la colonisation du continent américain, le bœuf et le cheval ont joué un rôle politique et économique décisif. Sur ce plan, deux modèles d'élevage du bœuf se sont opposés : le modèle anglo-normand des colonies puritaines du Nord-Est d'élevage intensif fermier et le modèle ibérique extensif des colonies méso-américaines et sud-américaines.

Le second modèle, aux frontières de la domestication, confère au vacher le prestige de la mise en jeu de sa propre vie dans l'espace sauvage, à l'exemple des chasseurs amérindiens qui se sont convertis à l'équitation. Contre le lieu commun évolutionniste, nous montrerons que ce complexe économique et symbolique dynamisé par la « culture du pauvre », largement repris par le folklore et le spectacle (cinéma, rodéo), est à la source de la plus-value d'un capitalisme financier qui subsume la valeur puritaine du travail productif.

AUTEUR

FRÉDÉRIC SAUMADE

Professeur à Aix-Marseille Université, membre de l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC, UMR 7307)

Sangliers et chasseurs en Corbières d'en haut (Aude)

Pierre-Yves Péchoux

- 1 Ce titre annonce un déséquilibre entre animalité et humanité. Mais, rangé dans une discipline, la géographie, qui est celle des relations entre les sociétés humaines et leurs espaces, mon hypothèse est que l'enjeu de la chasse est d'ordre territorial, expression d'un conflit qui porte sur l'ajustement de deux espaces et sur l'interprétation de leurs oppositions topologiques : l'un tenu pour plein, celui de la vigne et de ses travailleurs, l'autre imaginé comme vide, celui de la végétation spontanée et de la faune des animaux sauvages, dont c'est une partie du domaine. Ces espaces forment dans les Corbières d'en haut une mosaïque de compartiments distincts et opposés : ceux de l'*ager*, presque réduits à la viticulture depuis les années 1960, et ceux de la *silva*, largement dominés par la chênaie. Les lignes de démarcation de ces compartiments sont une limite essentielle mais la dynamique de leur évolution n'est pas d'une simplicité linéaire : elles sont « plastiques » et « mouvantes¹ ».

De quel pays s'agit-il ?

- 2 Corbières d'en haut² ? C'est dans le sud-est du département de l'Aude, à mi-chemin entre Carcassonne et Tautavel et entre Narbonne et le Bugarach, une multiplicité d'interfluves dont les eaux sont drainées vers la Méditerranée par la Berre, l'Orbieu supérieur, les Verdoubles et Torgans. Cet arrière-pays agreste dont j'ai commencé l'apprentissage depuis des années sans lui appartenir contient trois douzaines de communes jointives, souvent étendues, d'une densité de population rarement supérieure à 10 habitants/km² alors qu'elle dépassa 30 ou 45 habitants/km² vers 1914. Plusieurs paraissent recluses. Rares sont les villages marqués sur les cartes routières à petite échelle. C'est un écart lointain. En dehors des travaux du vignoble, les parties de chasse, chasses au sanglier, entretiennent là, à une échelle et selon une périodicité différentes de celles des vendanges, une impression d'animation.

- 3 Chasser, produire du raisin à vin : affirmer une volonté de domination sur la nature dont l'expression est plus brutale à travers la chasse. Populaire, cette chasse reste d'intérêt local : ces Corbières n'ont guère été recherchées par des chasseurs étrangers à leurs horizons ; les tentatives d'y attirer voilà quelques années des amateurs alsaciens, bourgeois presque tous, pour augmenter aussi l'utilisation des gîtes ruraux sont restées sans lendemain. Ces visiteurs avaient suggéré de bâtir des plates-formes d'affût en charpente pour disposer de tirés plus dégagés ; elles sont négligées : l'habitude de chasser au sol selon la tradition locale persiste.
- 4 Max Sorre voyait dans ce pays « un petit monde à part » à la physionomie complexe ; il en fixait le « noyau » dans « le massif de Mouthoumet » et hésitait à le tenir, malgré la proximité des Pyrénées orientales, pour une région préparatoire de la montagne³. Un autre, Pierre Brunet, notait que le « désordre l'emporte » dans cet espace de peu de largeur occupé par un « moutonnement des collines schisteuses en dessous des serres à toit plan⁴ ». Diminution et vieillissement de la population y sont tels qu'elle ne remplit plus cet espace et l'entretient encore moins : en témoigne l'extension des friches dans ses territoires modestes et minuscules dispersés entre de petites unités géomorphologiques, les unes creuses (fonds marneux couverts de cailloutis), les autres saillantes (robustes masses calcaires ou échines sombres de calcschistes). Dans cette juxtaposition de petites unités souvent mal reliées les unes aux autres, que ce soit par la voirie asphaltée ou le réseau ADSL, je suis tenté de voir une mosaïque de sociétés moléculaires qui n'ont guère de mémoire collective dans un espace inorganique.
- 5 Le climat méditerranéen fonde l'unité physionomique de cet espace et semble déterminer une part de ses activités. À commencer par la viticulture qui occupe moins de travail et moins de surface qu'il y a trente ans et la villégiature estivale, apparue à la même époque et restée discrète. Les autres activités n'ont plus d'importance ou pas encore : affouage, ruchers, reprise ponctuelle de l'élevage, efforts pour produire du fourrage quand pluviosité et altitude le permettent. Longue saison chaude et sèche, saison fraîche et humide plus brève, marquée parfois par des précipitations surabondantes trop irrégulières d'une année sur l'autre pour donner un sens à leur moyenne arithmétique annuelle qui passe de 450 à 600 millimètres selon les lieux : ce climat convient à la croissance d'une forêt xérophile de bois bourrus plutôt que clairs, sauf les pinèdes plantées naguère contre les ravinements. Qui découvre ses faciès, maquis, garrigue ou garrissades selon les altitudes, les expositions, leur stade d'évolution, peut entendre ce mot de *forêt* comme un euphémisme. Habitants et habitués des Corbières d'en haut perçoivent ces associations végétales comme des obstacles, sans laisser oublier que ces forêts sont l'habitat des sangliers.

Importance et activité des sociétés de chasse communales

- 6 Chacune des communes abrite une société de chasse agréée ou en partage une avec sa voisine. Cela paraît disproportionné relativement au nombre d'habitants dont l'âge moyen élevé limite les effectifs des chasseurs et la rareté des jeunes leur renouvellement, même si des originaires les rejoignent. Entretenir de telles sociétés surprend : beaucoup des communes ne disposent plus d'aucun service public d'intérêt collectif permanent, sinon la distribution postale, dernière figuration locale quotidienne de l'État. Bien des secrétariats de mairie ne sont assurés que quelques

heures par semaine. Les dessertes par des commerçants itinérants disparaissent, mais moins vite que n'ont disparu en deux générations beaucoup des maîtres d'école et, depuis l'entre-deux-guerres ou la Libération, presque tous les prêtres. Dans ce contexte de décroissance et de tentatives de relance ou de réorganisation par le redécoupage des cantons et la promotion des intercommunalités, les menues associations de chasseurs établies dans ces parages et modestement subventionnées par les budgets municipaux symbolisent une fonction de médiation entre la société et son environnement. Elles demeurent une des dernières manifestations des identités et des solidarités villageoises. Il faut aller un peu plus loin pour reconnaître leur utilité et l'importance qui en découle : face à une menace que les communautés agricoles villageoises ressentent ou imaginent, celle des sangliers, les sociétés de chasse sont là pour écarter ces derniers. Elles le montrent bien.

- 7 Les jours de chasse, chacun aperçoit leurs mouvements, entend leurs éclats. Chacun y prend garde. Chacun comprend que ses épisodes sont parfois très animés : les brefs cris des chasseurs entre eux, leur dispersion, leur mobilité dénoncée malgré la végétation par les couleurs vives de leurs vêtements qui les signalent par précaution, les aboiements de chiens de quête qui cherchent à prendre l'odeur du gibier, le son de la trompe du piqueur dont les tonalités suivent le progrès de la chasse, les détonations des armes à feu. La chasse est le plus souvent une battue conduite par ceux qui poussent le gibier vers les affûts où les autres l'espèrent. Si les aboiements reprennent vivement après un coup de feu, on comprend que la balle a blessé un sanglier sans l'arrêter : les chiens prennent alors le vent du sang qu'il perd pour coller à la voie et poursuivre la traque.
- 8 La chasse embarrasse : panneaux mobiles en bord de route signalant sa proximité et son danger, embuscades des postes de tir fixés sur les talus, groupes de voitures garées près de ces affûts. La chasse, inscrite en pointillés dans la trame et les échos des paysages, occupe surtout les franges de transition des vignobles que les chasseurs pénètrent peu vers la forêt où ils poussent les chiens. Dans les replis des Corbières d'en haut, je suis le spectateur pas toujours très attentif de quantité de parties de chasse au sanglier sans assister à tout leur déroulement ni coller aux basques des chasseurs dans leur terrain.
- 9 Un coup de trompe signale la fin de la partie : un cortège de véhicules portant chasseurs, chiens et dépouille des animaux abattus rentre ostensiblement au village. Les dépouilles y étaient souvent accrochées à la vue de tous à un arbre ou un linteau avant d'être écorchées comme la démonstration qui peut paraître violente du métier des chasseurs, une affirmation de leurs exploits et peut-être un témoignage de virilité meurtrière. Pour plusieurs c'était un moment d'échanges, de satisfaction et de repos pour marquer leur retour au centre du pays au terme d'une journée consacrée à une marginalité éloignée. D'autres spectateurs n'avaient rien vu de la chasse et pouvaient l'imaginer exténuante, parfois dangereuse, ce qui la valorisait aux yeux de la plupart. La tradition voulait qu'avant le partage de la viande l'écorcheur coupe une patte avant de l'animal et la remette, en reconnaissance de son mérite, à celui dont le fusil l'avait arrêté. Le récipiendaire « trophéisait » souvent cette patte, la clouant à son portail près de celles des années précédentes, en attendant les suivantes : cela donnait à tous une idée des compétences du chasseur et de son arme. Les lieux choisis pour ces gestes et leur organisation en cérémonie se sont faits plus discrets au fil des années, comme si la chasse avait perdu en prestige. Une fois la bête écorchée et vidée, sa viande est toujours découpée et distribuée : une part à chaque chasseur, une pour chaque chien. L'intérêt

de la chasse comme production alimentaire a diminué mais les chasseurs peuvent en tirer du profit : la vente d'une viande que l'on reçoit d'un tel gibier est tolérée...

- 10 Les dates retenues en préfecture pour ouvrir la saison de chasse, avant le terme de l'été et le début des vendanges, et la clore, en fin d'hiver, continuent de donner aux habitants le plus d'apparence d'unité dans leur pays. Le temps de la chasse peut mobiliser parfois trois jours par semaine et pendant une demi-année une partie des adultes, réunis au-delà des contingences des lignées familiales et hors les nécessités immédiates de l'économie productive et nourricière : cela entretient l'illusion que ce pays demeure une collectivité.

Quels rapports entre travaux des vignes et pratique de la chasse ?

- 11 L'étendue des vignes est le signe des succès de l'aménagement de l'espace rural par les paysans des Corbières d'en haut et de leur spécialisation sous la pression des marchands depuis un siècle. Ceux qui les traversent n'y voient qu'un motif répétitif. Les viticulteurs une richesse. Ils les vivent comme une somme de travaux aux savoir-faire et aux gestes établis selon les saisons et comme une source d'inquiétudes répétée d'année en année. Tous tiennent à ces vignes. Elles sont leur fierté : celle du travail bien conduit, celle de leur marque dans la trame du paysage. Elles donnent une valeur emblématique à leur territoire et demeurent surtout la première source de revenus. Nul n'oublie les menaces capables de les réduire : parfois des gelées tardives, souvent la grêle, toujours les sangliers. Toujours les sangliers car ils habitent le pays et leur risque permanent et imprévisible relève de causes tenues pour fatalement inhérentes à la nature locale et plus difficile à prévoir que la grêle qui ne participe que du hasard de turbulences atmosphériques. Nul ne s'aventure à deviner quelle parcelle sera bientôt menacée, même s'il est acquis que les meilleures grappes sont les premières recherchées par les sangliers. Cette incertitude exagère la méfiance et la crainte que les villageois expriment à propos des sangliers dont la proximité n'empêche pas que plusieurs les connaissent peu.
- 12 La chasse, réplique de petites équipes villageoises plutôt que familiales à la réalité des sangliers, à leurs empiètements et à leurs déprédations, ne relève pas d'une même constance ni d'une même nécessité que celle qui impose de se soucier presque chaque semaine des vignes pour les conduire jusqu'aux vendanges. Celles-ci deviennent plus discrètes du fait des progrès de leur mécanisation, qui réduit temps de travail et effectifs de travailleurs, et des nouvelles exigences des techniques de vinification, qui provoquent la dispersion de travailleurs moins nombreux et émiettent leurs emplois du temps. Mais, malgré ces changements qui font que les modes d'animation de l'espace par la viticulture et ses travailleurs deviennent moins différents de ceux des chasseurs, la chasse, ses préparatifs, ses gestes, ses efforts, ses surprises, ses fatigues relèvent peut-être d'une certaine gratuité et indiscutablement d'un passe-temps arythmique.

Découvrir les sangliers...

- 13 Ni naturaliste ni chasseur mais « voyageur actif⁵ », je tente de caractériser les deux groupes antagonistes, chasseurs et sangliers. À propos des sangliers, l'attention porte

d'abord sur les signes de leur présence et de leur activité, suggérant que les espaces qu'ils habitent et parcourent sont leur territoire propre. Observer les sols, les signes qu'ils portent, les dépôts corrélatifs des déplacements qui les ont marqués : empreintes, piétinements, impressions de reposées ou de gîtes ; coulées et ornières où les graminées sont foulées, les touffes de thym écrasées ; faux chemins éclaircis entre des arbustes aux branchettes froissées, aux rameaux brisés à force des passages attestés par des touffes de poils, des cagades⁶ ; litières et humus des couverts forestiers ou pelouses des clairières retournés par des bêtes qui les fouissent pour y découvrir rhizomes, bulbes comestibles, larves d'insectes, escargots, ces derniers souvent cherchés sous les pierres d'un clapier ou entre celles de murgers ou de murettes de parcelles agricoles travaillées ou abandonnées. Reconnaître les rares ruisseaux, les mouilles ou les gouilles d'eau croupissante et boueuse dont les bords sont écrasés et élargis par les pataugeages des animaux et les limons argileux qui les colmatent parfois transportés sur plusieurs mètres sur les feuillages voisins. On devient chercheur de traces. Traces qui disent qu'un animal est passé là, s'est nourri là, a tenté de se débarrasser là des parasites de son pelage... Autant de pistes à interpréter comme des itinéraires de la soif et de la faim. Autant de signes dont le déchiffrement donne l'impression de pénétrer l'intimité de l'animal au point qu'il devient différent de celui dont se plaignent les viticulteurs : le voilà familier et bien plus qu'une abstraction.

- 14 Au-delà de ces observations empiriques, la réflexion du chasseur porte sur les confins qui rapprochent forêt et terroirs : comprendre des traces pour distinguer des habitudes de franchissement, évaluer des fréquences de passages, tenter d'apprécier le gabarit d'un animal à localiser dans le cadre et les objectifs retenus d'une partie de chasse à la suivante. Cela fait avancer des hypothèses quant aux modes d'occupation de l'espace par ce gibier et ses habitudes, soit reconstituer un passé récent à comparer avec des expériences antérieures. J'imagine une parenté entre art du chasseur et méthode de l'historien. Mais, géographe, je n'oublie pas l'épreuve d'apprentissage de la géographie, le « commentaire de cartes », qui vérifiait l'aptitude à interpréter des traces pour asseoir des hypothèses relatives à l'évolution géomorphologique ou à celle de l'usage des sols. D'où mon illusion d'être proche des chasseurs. Jusqu'à me souvenir que presque tous savent, mais pas moi, déceler sexe, âge, état de santé d'un animal, soit établir un diagnostic à partir duquel faire feu ou pas, sans oublier qu'après quarante ou soixante mètres la trajectoire des projectiles devient imprécise. Car, même si j'imagine des affinités entre des chasseurs et les sangliers qu'ils reconnaissent, espèrent ou poursuivent et desquels semble les rapprocher une sorte de camaraderie sinon de complicité, je sais toujours que les premiers vont tuer plusieurs des seconds.
- 15 Du sanglier j'ai appris qu'il est prolifique, avec souvent des portées de huit à dix marcassins. Une espèce capable de longs parcours pour s'abreuver ou se nourrir, adaptable donc à la diversité des milieux où elle se répand d'autant plus qu'elle est omnivore et charognarde, mettant en pièces et dispersant les os des cadavres d'animaux repérés à l'odorat. Des sangliers je connais la silhouette et les volumes : souvent des gros lourds, oreilles larges, hure massive, échine raide, poil rêche presque noir. Je note leur vigueur quand ils montent en hâte des égralets⁷ d'une pente supérieure à 40°. Il faut plus d'attention pour reconnaître leurs grognements, leur bruit quand ils boutent une écorce ou une souche ou fougent pour découvrir sous la litière glands, châtaignes, champignons. Les récits des chasseurs me paraissent exagérer volume et poids de leurs sangliers des Corbières... Peut-être parce que les images de

ceux de Calydon, de Rubens, de Rosa Bonheur encombrant ma mémoire. Leurs évocations du temps de leurs aïeux suggèrent un accroissement des effectifs dont je constate depuis des années la réalité, d'autant que les sangliers ne sont confrontés là à aucun prédateur et qu'ils ne semblent pas y avoir été décimés depuis longtemps par aucune épizootie.

- 16 Selon Deffontaines, progrès et nécessités de l'agriculture avaient dès le Néolithique réduit la pression de la forêt et entraîné le confinement du gibier dans ce qui en restait⁸. Ce qui a pu la faire ressentir comme étrangère par les cultivateurs, au point que plusieurs conviennent que la forêt appartient aux sangliers, comme leur territoire. Malte-Brun avait déjà souligné que « toutes nos forêts un peu considérables servent de repaire [...] au sanglier⁹ ». Ce qui revient à dire qu'ils font partie de l'écosystème forestier et pousse à reconnaître l'animalité de la forêt. Mais ils affirment désormais leur présence bien au-delà des compartiments forestiers qui demeurent leur habitat et l'abri de leur reproduction. Les ressources de la forêt sont à la mesure de leur appétit, d'autant que la raréfaction des longues périodes de gel contribue à l'abondance des glands, comestibles pendant des mois, à quoi s'ajoutent des fruits qui durent moins : arbruses, sorbes, prunelles, et les opportunités de cerisiers, figuiers, poiriers, pommiers, cognassiers survivant près de points d'eau qui permettaient des jardins aujourd'hui envahis par des garrigues de substitution. La limite entre la forêt et ses hôtes et les finages des terroirs agricoles et ceux qui les travaillent est donc évolutive... Plutôt qu'une ligne, une frontière épaisse sépare les deux groupes et leurs deux espaces hétérotopiques ; l'examen montre, à s'en tenir à l'état des arbres, comme elle a évolué en une ou deux générations, ce qui a étendu emprise et rapines des sangliers.

Que sont les chasseurs de sangliers ?

- 17 Interroger des chasseurs qui pratiquent les sangliers est mal commode : face à une équipe ou à un des équipiers, l'enquête franchit mal la surface de leur réalité apparente. Ils accueillent gentiment, mais on devine qu'on les encombre. Je lis dans leurs yeux qu'ils me tiennent pour *étranger* et me qualifient comme tel en usant d'un hétéro-ethnonyme qui vaut mise à l'écart sinon exclusion, alors qu'eux-mêmes, le plus souvent nés dans le pays et formant une bonne bande de vieux amis, se présentent comme des *nous*, des *nous autres*. Cette distance qu'ils entretiennent me contraint d'admettre que je ne suis guère assuré de ce qu'ils sont, au-delà de leur souci d'approcher les sangliers pour en tuer et au-delà du constat que plusieurs se risquent pour cela dans un espace forestier qui n'est pas le leur, d'où leur originalité décisive parmi les habitants du pays.
- 18 Observer les Corbières d'en haut fait reconnaître dans les chasseurs un groupe particulier dans la société rurale. Costumes aux couleurs vives, armes et munitions affichent, comme les encombrements le long des routes qui dérogent au principe de leur usage, une volonté de puissance que ne recherchent guère les seuls vigneron. Ils observent en chassant des règles étrangères à la vie quotidienne fondées sur un droit de détruire dont ne jouissent pas les autres habitants : d'où les liens de copinage qui les rapprochent et les distinguent de ceux qui n'ont pas l'usage de la chasse ni de ses fatigues. Malgré leur petit nombre dans la majorité des communes et leur renouvellement limité, ces chasseurs, adultes accomplis, souvent retraités, ne regretteraient pas que les plus vieux, ceux qui voient mal ou entendent peu, devenus

plus maladroits, renoncent. Car une part du prestige de la chasse est dans ses résultats : d'un homme à l'autre on se demande si on a tué.

- 19 D'une commune à l'autre, le simple fait de leur réunion selon un objectif qui les rassemble hors du travail de la terre exprime la sociabilité et la solidarité de groupe des *nous, chasseurs* partageant mêmes espoirs, mêmes illusions et parfois mêmes chimères. Pratiquer la chasse les libère du souvenir de ce qui a pu diviser lignages et parentèles. Beaucoup sont chasseurs pour relever l'usage des parents ou grands-parents. Leurs bandes sont masculines. Les femmes n'ont de rôle qu'après la chasse, pour accommoder la viande rapportée par leurs hommes. La plupart des chasseurs n'imaginent pas qu'elles puissent intégrer leurs sociétés alors qu'elles partagent tous les travaux de la vigne, à commencer par taille et vendange, les plus éprouvants. Cette réserve ne les écarte pas du reste de la population : organiser une ou deux fois l'an dans la plupart des villages des repas des chasseurs leur confère un rôle central dans des communautés qui négligent désormais les fêtes votives du passé et leurs rassemblements. Ces petites associations de chasseurs s'affirment donc comme des opératrices du lien social. Hors saison leur cohésion demeure sensible : ils contribuent, parce que chasseurs et pour faciliter les chasses à venir, à l'entretien ou à la restauration de pistes d'accès à la forêt et d'itinéraires négligés à l'usage des tracteurs agricoles.
- 20 La spatialité du groupe de ces chasseurs est distincte de celle de la viticulture – même si bien des viticulteurs sont aussi chasseurs, ambiguïté qui me les fait regarder parfois comme des Janus bifrons, car les uns tiennent le sanglier pour un adversaire, les autres pour leur ennemi. Le nœud des intérêts et des activités périodiques de la longue saison de la chasse est dans les bordures ou les marches des terroirs cultivés, c'est-à-dire des lisières de la forêt, la marge vécue entre le territoire des sangliers et les clairières contenant encore les travaux agricoles et le centre de l'activité viticole. Là se déploie le gros des effectifs des chasseurs et de leurs moyens, même si plus d'une fois ils avancent en forêt, loin sous le bois. Ils sont presque les seuls à défier les dangers prêtés à ces lisières dont les fronts occupés par des broussailles hirsutes sont généralement perçus comme frontaliers. Leurs engagements de chasseurs relèvent, dans une perspective simplement géographique, de la marginalité entre nature et viticulture. Ceux qui pratiquent la chasse ont acquis une telle familiarité des bordures forestières et un tel rapport terrien avec elles que les non-chasseurs la ressentent comme une appropriation collective. Seuls les chasseurs semblent qualifiés pour aller au-delà de ces lisières. Ce que beaucoup d'autres hésitent à faire.
- 21 Entrer dans cette forêt mal pénétrable donne à bien des habitants, à commencer par les femmes, et à ceux qui, venus d'ailleurs, en approchent par curiosité sans être chasseurs, pour la promenade ou la cueillette, tels les chercheurs de champignons, le sentiment d'arriver chez les sangliers. Ils n'en ont qu'une connaissance limitée, ce qui les entraîne à les redouter : les défenses courtes, tranchantes, qui flanquent la hure d'une partie des animaux adultes leur font une mauvaise réputation, bien que moins dangereuses que leur solide os frontal... Les promeneurs qui l'approchent comme un bout du monde ou les randonneurs qui risquent sa traversée craignent d'en rencontrer en s'engageant trop profondément entre les bois où ces animaux doivent séjourner dans leurs bauges et leurs soues sans qu'on les y découvre souvent : on les rencontre peu en plein jour avant de les avoir bien cherchés. Si l'on en croise ce sont des marcassins escortés de la laie qui dirige leurs apprentissages.

Mitoyenneté de territoires contigus ou feuilletage de l'espace ?

- 22 Les sangliers transgressent de plus en plus les limites de leur espace forestier, multiplient leurs excursions au-dehors et savent parcourir, surtout de nuit, des compartiments étendus dont beaucoup sont toujours utilisés pour l'agriculture. Ils y divaguent à l'envi jusqu'à l'aube ; ils sont partout bien qu'ils ne soient plus chez eux ; ils pénètrent les vignes, surtout dès que les raisins mûrissent ; ils maraudent, venant s'y nourrir en désordre, en groupes souvent étoffés de trois classes d'âge (une paire d'adultes accomplis, deux ou trois plus jeunes, parfois neuf ou dix marcassins de l'année) ; ils ravagent jardins et vergers ; ils encomrent les bords de routes et souvent leurs chaussées. Cette activité est historiquement reconnue : Malte-Brun notait que le sanglier « sort parfois de sa retraite pour ravager nos champs cultivés¹⁰ ». Mais nous voilà passés de l'occasionnel au permanent ou presque, de la mitoyenneté à l'invasion. Cela atteste leur profusion sinon leur prolifération. Même si la menace de leur voisinage diminue en hiver, car la période de chasse qui couvre ces mois-là trouble et inquiète les sangliers tandis que la saison de dormance de la vigne et de la plupart des jardins rend un moment leurs compartiments moins attractifs, chacun doit admettre qu'ils sont plus nombreux que les habitants eux-mêmes. Les dénombrements des tableaux de chasse confirment que leur densité excède celle de la population résidente, soulignant que l'isobare entre la pression des habitants et celle des sangliers est rompue. Autre nouveauté : les sangliers repèrent les enclos dévolus depuis une vingtaine d'années au seuil de chaque village à la collecte des ordures ménagères et ont appris à les fréquenter pour y quérir de la nourriture. Ils poussent dans les rues, sur les places et vers les fontaines des villages : autant de conduites qui les rapprochent des façons des animaux domestiques.
- 23 Mais ce rapprochement les rend encombrants ! Les viticulteurs disent comme les temps ont changé : leurs ancêtres, qui ne travaillaient pas que des vignes, voyaient dans les sangliers des figurants d'importance secondaire dans l'espace. Ils tenaient la chasse pratiquée à l'occasion pour auxiliaire de leur agriculture, car elle semblait cantonner les sangliers à la périphérie des territoires villageois. Son utilité immédiate était de procurer de la nourriture : de la viande consommée dans les jours qui suivaient le découpage du gibier ou plus tard, car une bonne partie en était salée, parfois séchée et fumée, parfois cuite pour devenir saucisses et saucissons. Au-delà de cette utilité, pratiquer la chasse était déjà un moment de plaisir où rompre avec les gestes et les horizons des autres jours et un moyen d'affirmer une spécificité masculine dans les communautés villageoises.
- 24 À ce stade de l'évolution économique et socioculturelle, on chassait toujours avec le souci de continuer à le faire les années suivantes, d'autant que même ceux qui n'avaient pas vécu la disparition par myxomatose des lapins de garenne en avaient entendu le récit. D'où les conventions qui aboutissaient à baliser des réserves d'où la chasse était bannie pour mieux la faire durer au fil des années en protégeant la reproduction des sangliers et de quelques autres espèces. Ces précautions permettaient aussi de conserver les chasseurs eux-mêmes et les rites de sociabilité qui les rassemblent.
- 25 La quantité des sangliers d'aujourd'hui rend moins nécessaire le principe des réserves et leur démarcation. Les compartiments marqués par les travaux agricoles sont devenus si familiers aux sangliers envahisseurs qu'ils y cohabitent de manière

conflictuelle avec les viticulteurs. Ils les pratiquent comme le prolongement de leur territoire forestier, devenus des acteurs dans deux espaces encore tenus pour distincts par les habitants du pays et que l'observateur apprécie comme superposés ou feuilletés puisque les sangliers franchissent sans retenue les limites que défricheurs, agriculteurs, éleveurs et chasseurs tentaient d'imposer à une forêt qui s'étend malgré eux. La confrontation entre les hommes et ces animaux passe en été par des climax qui relèvent souvent de l'accidentel, le cas le plus simple étant une collision routière nocturne. Chacun redoute de voir sa récolte de raisins amoindrie et les ceps qui les portent abîmés, ce qui menacerait les récoltes à venir. Devant la fréquence de tels dommages, on en vient à se demander si l'on entre dans une crise du sanglier, du fait de leur surabondance, comme il arrivait des crises de surproduction du vin.

Les vignes deviennent-elles enclaves ou réserves ?

- 26 On peut se dire aussi que les chasseurs ne suffisent plus. Pour résister aux incursions des sangliers et protéger les récoltes, les viticulteurs bâtissent depuis des années leurs propres frontières : leur inimitié est inscrite dans les paysages. D'abord des clôtures électriques ; deux fils tendus sur des piquets plantés après la véraison des vignes et raccordés aux batteries installées au coin des parcelles tentent d'enfermer les lieux de leur travail, dispositif d'efficacité incertaine mais bon indice de la proximité des sangliers et de leur menace. Aujourd'hui, surtout là où le nombre de parcelles et l'étendue du vignoble décroissent, ce qui paraît augmenter les besoins des sangliers, on use de moyens plus radicaux pour répondre à leurs rapines et aux assureurs qui modulent les montants de leurs primes selon les risques de dommages : des grillages métalliques de près d'un mètre de haut à larges mailles sont fixés en nappes sur des piquets épais, robustes, plantés pour durer. De tels enfermements modernes donnent à une partie du vignoble une allure de camp retranché et ajoutent à la démonstration de la nouvelle spatialité du conflit frontalier entre viticulture et pression de la forêt ; ils modifient la trame de l'espace, signalent une mutation de l'esprit des lieux et soulignent que la fragilité de leur territoire fait battre en retraite les viticulteurs. Alors que l'on convient de l'amélioration de plusieurs des vins de ces Corbières, faudra-t-il bientôt s'étonner que les vendanges qui les permettent sortent de réserves comparables à celles démarquées autrefois pour préserver une partie des gibiers ? Comme si l'œcoumène aménagé par ceux qui l'habitaient était dans plus d'un terroir rétréci, émietté en enclaves donnant l'impression d'une frontière diffuse.

Proposer la régulation des sangliers est-il chimérique ?

- 27 Chasseurs ou pas, les viticulteurs, successeurs des paysans du passé, font entendre qu'ils ont besoin d'une chasse qu'ils tiennent et présentent comme un bon moyen de préserver leur activité et les revenus qu'elle leur procure. Mais l'abondance des tableaux de chasse confirme d'année en année que l'activité des associations communales de chasse est loin de diminuer la densité des sangliers et la pression qu'ils exercent sur les vignes en élargissant toujours leur espace au-delà de leur habitat forestier. Qu'ils deviennent plus prédateurs et dangereux qu'ils ne le furent ne tient pas seulement à leur augmentation ni à des changements de leur nature par des

croisements avec des porcs d'élevage, mais bien plus à la fin de la polyculture vivrière associée à de l'élevage que pratiquaient des paysans plus nombreux travaillant beaucoup à pied et de leurs mains sur des terroirs plus étendus que ceux de la quasi-monoculture de la vigne d'aujourd'hui. Exode rural et mécanisation des travaux agricoles ont réduit la présence des hommes dans ces campagnes et facilité l'accès des sangliers à un espace plus vaste en y éprouvant moins d'appréhension.

- 28 Du côté des chasseurs le discours change. Ils prônent la régulation du gibier, plutôt que sa limitation : ce projet vague d'une régulation soucieuse à la fois du vignoble et des plaisirs des chasseurs est loin de satisfaire les acteurs économiques du pays. Les viticulteurs entendent ce mot d'ordre moins comme l'expression d'un projet visant à l'équilibre avec les sangliers que comme l'intention de réduire beaucoup et vite leur nombre... Faut-il rapprocher cette opinion de leur attachement à l'usage généreux d'herbicides et de pesticides pour entretenir leurs vignes et leur productivité ? Mais les détours des pratiques de régulation peuvent surprendre. Il arrive qu'en saison de fermeture des chasseurs déposent en forêt des amas de grains de maïs là où cet agrainage facilitera l'alimentation des sangliers, surtout quand les marcassins sont jeunes et parfois affamés du fait de l'enneigement. Quelques vétérinaires supposent que l'agrainage relève le taux de fécondité des laies. Ce qui entretiendrait les effectifs du gibier. Mais un tel rapprochement de chasseurs et de sangliers serait-il comme un premier pas vers leur domestication ? Les partisans de l'agrainage soutiennent qu'il vise à retenir à l'écart, en forêt, les hardes de sangliers. Mais il leur arrive aussi, pendant l'ouverture, entre les jours de chasse, de distribuer du maïs sur les bords de vignes proches des lisières forestières, ce qui attire les sangliers sans démontrer que cette générosité diminue leur appétit pour les grappes ! Cette pratique peut rendre la chasse plus fructueuse, en faisant que les sangliers s'attardent aux bords de leur territoire, sur la frontière que les chasseurs sont censés défendre et où ils souhaitent pouvoir les mieux tirer à vue. On discute sans fin de l'agrainage avec ceux qui le justifient comme un des instruments de la régulation du gibier. Mais on doit admettre que recourir à ces appâts est moins dangereux que ne l'était le rabattage par l'incendie parfois furtivement mis en œuvre par une société de chasse pour pousser vers son périmètre des animaux installés dans un autre... On y recourait avant une journée de chasse, par vent favorable : il était admis que le feu rendait plus facile et productif l'effort des chiens pour rabattre. Cette pratique délicate a été découragée par la densification du réseau de surveillance et de prévention des feux de forêts et l'amélioration de ses moyens.
- 29 Face à l'hypothèse de redéfinition de leurs rôles, les chasseurs affichent leur spécificité de protecteurs. Ils répètent volontiers que la chasse n'est guère qu'une activité de défense et elle demeure dans l'esprit de beaucoup justifiable jusque dans des projets de destruction et d'extermination même s'ils reprennent dans leurs discours, leurs exposés des motifs de leurs associations et leurs apologies, face à l'intransigeance de quelques défenseurs des animaux, le thème de la nécessaire régulation des espèces. La pression environnementaliste orchestrée de l'extérieur, souvent avec le souci de répéter que chasser n'est pas simplement tuer mais faire preuve d'une cruauté sanglante, modifie l'expression des chasseurs ; mais le prêt-à-penser qu'ils adoptent n'a guère d'effet sur leur conduite. Le nombre des néochasseurs paraît encore plus réduit dans les Corbières d'en haut que celui des néoviticulteurs se réclamant d'une agriculture bio. On est encore ici loin d'un monde où la chasse serait « écologisée » : si

les chasseurs ou leurs officiels adoptent des mots, des clichés, des poncifs nouveaux, cela tient probablement à leur souci d'exprimer leur appartenance à un ensemble collectif ou fédérateur transcendant limites régionales et appartenances villageoises.

Comment envisager l'avenir de chaque territoire entre chasseurs et sangliers ?

- 30 Les observations du présent suggèrent d'extrapoler l'avenir selon trois dynamiques concurrentes qui pourraient donner l'avantage aux sangliers tant face aux chasseurs que dans la maîtrise des territoires.
- 31 La densité de la population décroîtra dans ces Corbières du fait de sa structure par âges, de sa faible natalité comme de la médiocrité de son renouvellement par immigration : cela réduira les effectifs des sociétés de chasse et leur capacité de destruction.
- 32 La surface du vignoble lui-même continue de diminuer en dépit des efforts accomplis pour y tirer un meilleur parti des assemblages et convaincre des amateurs durables. D'abord parce que rares sont les reprises d'exploitations par des entrepreneurs venant de l'extérieur. Ensuite parce que, malgré la mécanisation pour prétailler et récolter, les viticulteurs sont à la veille ou l'avant-veille de manquer de main-d'œuvre en période de pointe. Plusieurs anticipent cette pénurie, d'autant qu'ils vieillissent et que leur capacité de travailler diminue : ils abandonnent l'entretien de parcelles où l'étalement de garrigues de substitution ajoute au milieu habituel de leurs ennemis sangliers. On ne distingue guère si les prochaines générations de ces derniers auront de la sorte moins d'inclination à se nourrir dans les vignes en fin de saison sèche.
- 33 Ces extensions des garrigues témoignent de la poursuite de l'élargissement de la forêt selon des processus bien établis dès les années 1940 : la surface de la forêt a depuis plus que doublé et ses taillis continuent de s'étendre et s'élever. Car l'usage domestique de l'électricité et du butagaz et la précision acquise dans la surveillance des départs de feux ont depuis les années 1950 et 1985 réduit tant la consommation du bois de chauffage que la destruction accidentelle de la forêt : la partie du pays habité par les sangliers continue de s'élargir à leur profit et de leur procurer plus de nourriture. On peut donc imaginer, en dépit de tous les discours sur leur régulation, que leurs effectifs continueront d'augmenter.
- 34 Comment dans ce contexte réduire la densité des sangliers et ralentir leur prolifération pour contenir leur pression et réduire les tensions entre leur territoire et celui des villageois et viticulteurs ? Les chasseurs peuvent-ils contribuer avec les connaissances dont ils disposent à diminuer la fécondité des hardes de sangliers ? Cesser de supplémenter leur alimentation ne suffirait pas. Ne faudrait-il pas abattre plus de laies pour diminuer le nombre de marcassins ? Ne faudrait-il pas s'appliquer à une régulation attentive à l'organisation des sangliers en épargnant plus souvent les mâles âgés qui apparaissent dans les viseurs comme les proies les plus recherchées du fait de leur volume et de leur poids ? Cela entretiendrait le nombre de ces gros mâles et pourrait entraîner une réduction des taux de natalité de leurs hardes. Car beaucoup des jeunes mâles, à qui la disparition des anciens du fait de la chasse procure une sorte d'autonomie, seraient ramenés à leur position de subordonnés à l'autorité établie d'un vieux chef de harde : ils auraient probablement moins de chances qu'aujourd'hui de couvrir à leur guise les laies de leur groupe. Mais comment persuader des chasseurs, à

commencer par les zéloteurs de la régulation, d'accorder, à travers les succès de leurs battues et l'examen de leurs tableaux de chasse, plus d'attention à ce que sont peut-être les structures sociales selon lesquelles seraient organisés leurs adversaires ?

BIBLIOGRAPHIE

ANCEL Jacques, *Géographie des frontières*, Paris, Gallimard, 1938.

BRUNET Pierre, *Recherches morphologiques sur les Corbières*, Paris, CNRS, [1957].

DEFFONTAINES Pierre, *L'homme et la forêt*, Paris, Gallimard, 1933.

DEFFONTAINES Pierre, *Petit guide du voyageur actif*, Paris, Éditions sociales françaises, 1943.

MALTE-BRUN Conrad, *Géographie universelle de Malte-Brun*, Cortambert Eugène (éd.), t. VII, liv. X, Paris, Boulangier et Legrand, 1864.

SORRE Max, *Les Pyrénées*, Paris, A. Colin, 1933.

NOTES

1. J. Ancel, *Géographie des frontières*, p. 49, 115.

2. Le régionyme Corbières désignait, voilà un siècle, le compartiment d'allure montagneuse qui retient ici mon attention. Il servit ensuite bien plus bas à distinguer le toponyme Lézignan dont la gare fut un gros point de chargement des vins produits alentour, plus au sud et plus haut.

3. M. Sorre, *Les Pyrénées*, p. 81-83.

4. P. Brunet, *Recherches morphologiques sur les Corbières*, p. 6.

5. P. Deffontaines, *Petit guide du voyageur actif*.

6. Vocabulaire occitan et provençal signifiant « excréments ».

7. Versants rocheux raides susceptibles d'éboulements.

8. P. Deffontaines, *L'homme et la forêt*, p. 64.

9. C. Malte-Brun, *Géographie universelle de Malte-Brun*, p. 315.

10. *Ibid.*

RÉSUMÉS

L'empreinte des sangliers est constante dans ce pays écarté pratiqué en géographe. Les chasseurs s'y manifestent aussi. Le nombre des sangliers excède celui des habitants, ce qui tient à l'exode rural, à l'enfrichement, à la rétraction du vignoble et à l'extension d'une chênaie de type méditerranéen guère exploitée. Les sangliers franchissent les lisières forestières du territoire dont ils disposent pour se nourrir aussi dans l'espace vécu de la société villageoise qui coïncide avec le territoire marqué par la vigne. La frontière entre ces territoires est mouvante et conflictuelle. Face aux empiètements des sangliers, les chasseurs opèrent à la marge du territoire des viticulteurs pour aborder la forêt et y débusquer leur gibier. Pratiques de l'espace, gestes, équipements font des chasseurs un groupe reconnu comme tel qui fait valoir ses buts : protection de la viticulture et régulation d'un gibier envahissant.

AUTEUR

PIERRE-YVES PÉCHOUX

Président de la Société de géographie de Toulouse

Les oiseaux d'eau dans les récits de chasse à Grand-Lieu (Loire-Atlantique)

Fanny Pacreau

- 1 Le vol des oiseaux d'eau relie l'estuaire de la Loire, le littoral, la Brière, le lac de Grand-Lieu... Cette mosaïque de zones humides, situées à l'ouest de la Loire-Atlantique, répond à différents besoins migratoires et reproductifs de l'avifaune. Celle-ci gravite autour de l'un des plus grands lacs naturels de plaine français. Le lac de Grand-Lieu, au sud-ouest de Nantes, est un des milieux rendant possible l'épanouissement d'une multitude de canards, foulques, hérons, spatules, cormorans... Les espaces de protection que constituent notamment la réserve naturelle nationale et la réserve naturelle régionale sont aujourd'hui les garants de cette tranquillité. Toutefois, ces périmètres ont un passé commun, celui d'une tradition élitaine de chasse aux oiseaux d'eau. De territoire de chasse à réserve naturelle, ce changement d'affectation tient à l'histoire humaine et à l'évolution de la représentation animale d'une élite sociale.
- 2 Composante de la vie aristocratique, la chasse au centre du lac s'ouvre progressivement à la bourgeoisie d'affaires. Après la Seconde Guerre mondiale, la mise en œuvre d'un modèle gestionnaire issu de l'entrepreneuriat va permettre de développer une pratique sportive de chasse au gibier d'eau. Cette déclinaison intensive de la sauvagine n'empêche pas ses adeptes de s'ajuster au langage nouveau sur la nature et à son idéologie de protection. Entre production de ressources cynégétiques et conscience environnementale, Jean-Pierre Guerlain, par sa donation en 1980, tranche la question. Il fait le choix de convertir son territoire de chasse pour le loisir en réserve naturelle. Pour comprendre comment a pu se modifier l'affectation de ces périmètres, il importe de retracer l'histoire de cette tradition élitaine et de sa représentation animale. Cette analyse repose sur l'étude de récits de chasse, ceux du baron Félix Platel, d'Hilaire de Laage de Meux et, pour la période contemporaine, sur une enquête ethnographique conduite en 2015 auprès de l'ancien garde-chasse du couple Guerlain.

Les récits de Félix Platel

- 3 Au XIX^e siècle, le lac de Grand-Lieu est la propriété de la famille de Juigné, autrefois détentrice de droits seigneuriaux. Dans cette entité foncière où se prolongent certains privilèges de classe, la chasse aux oiseaux d'eau s'affirme comme une composante de la vie aristocratique. Né sur les rives du lac en 1832, le baron Félix Platel, fervent légitimiste, dresse, à travers ses chroniques du *Figaro*, un portrait de la chasse relativement décadent, à l'image de ce qu'est devenue pour lui la société issue de la Révolution. En 1886, au début de la Troisième République, il impute la diminution de la ressource à cette société nouvelle et au régime du suffrage universel, qui veut que « trois braconniers électeurs [soient] plus puissants que deux gendarmes¹ ». Sa critique porte sur les formes renouvelées de cette activité, leurs implications sur la diminution de la ressource et, de façon implicite, sur la relation homme-animal. Il regrette ainsi le développement de chasses sans aléas, faisant référence au déclin de la chasse à courre, et pour celle à tir, le fait que l'« on tue comme dans une basse-cour du gibier, domestique comme des poulets² ». Dans ses différents récits de chasse à Grand-Lieu, Félix Platel fustige la domestication du vivant qui sous son action se voit dénaturé, altéré et affaibli. Le lac constitue une exception au morcellement de la propriété qui aurait « modifié chasseur et gibier³ ». Perçu comme préservé des bouleversements extérieurs, Grand-Lieu incarne un idéal, celui d'une nature sauvage. Cette vision révèle tout l'enjeu pour cette noblesse à maintenir certaines de ses valeurs et prérogatives dans ce nouvel ordre social.
- 4 Dans ses chroniques, Félix Platel préfère décrire des chasses moins ordinaires que la chasse à la passée – consistant à tirer sur les oiseaux d'eau lors de leurs déplacements quotidiens au lever et au coucher du soleil. Il évoque des gibiers rares et prestigieux qui susciteront, peut-être, davantage d'intérêt de la part de ses lecteurs. En l'occurrence, il s'attarde sur une chasse aux cygnes et une chasse aux hérons⁴. Ces oiseaux ne bénéficient d'aucun régime de protection, la survie de ces espèces ne suscitant alors pas d'inquiétude. Néanmoins, le lectorat parisien du baron est attaché au cygne, ce bel oiseau des parcs. Aussi, le récit de sa chasse ne va pas sans quelques justifications. Il écrit de sa proie :
- « Assurément, ce n'était point là le regard du cygne des bassins du Luxembourg ou des Tuileries. Ce beau domestique, gras et lent, à qui, enfants, nous avons donné des brioches. Ami des bonnes et des soldats, qui préfère aux mers des pôles cette sorte de "plat à barbe" où il nage. Le grand cygne [sauvage, lui] se défend avec désespoir⁵. »
- 5 Pour l'auteur, la domesticité a dénaturé le cygne des bassins. Choyé et nourri, celui-ci vit en confiance avec l'homme. L'analogie du bassin avec un plat à barbe image ce monde protégé et artificialisé dans lequel l'oiseau évolue, faisant de lui un être sans défense, altérant sa nature sauvage et profonde. À ce cygne du parc, le baron oppose le cygne du lac de Grand-Lieu. Dans ce lieu sauvage, l'adversité est quotidienne et le chasseur n'est qu'un prédateur parmi d'autres. Il fonde ainsi sa légitimité.
- 6 L'oiseau gibier n'est pas prioritairement recherché pour sa chair ou pour ses plumes, bien que leur commerce par l'industrie plumassière soit alors florissant. La propension à l'anthropomorphisme, patente à cette époque, fait de l'animal, plutôt qu'une ressource, un miroir pour l'homme. Si cette disposition, qui consiste à prêter aux animaux des caractéristiques humaines, conduit la noblesse à percevoir dans l'animal

un semblable, tous les oiseaux d'eau ne sont pas également considérés. Les volatiles rares ou de grande taille, tels que les cygnes ou les hérons, correspondent davantage à l'idée que l'élite se fait du noble rival à défier. Cependant, dans le cas précis du cygne, cette identification fragilise l'horizontalité de la relation. La fragilité, la pureté (blanc virginal) et donc la féminité qu'il prête à l'oiseau déstabilisent ce juste rapport de force. Incommodé par la violence et l'inconvenance de cette prédominance du chasseur sur cet être fragile et pur, Félix Platel va jusqu'à recommander aux mères d'interdire à leurs filles la lecture de son article.

- 7 Parce qu'elles exigent une dépense en temps et en moyens, ces chasses aux grands oiseaux sont l'apanage des gens de sa condition. Elles sont des pratiques distinctives, des marqueurs sociaux. Toutefois, la taille de l'oiseau ne vient pas uniquement refléter l'image du chasseur ou asseoir son statut, elle est aussi pour lui un moyen de légitimer la mise à mort animale. Au moment ultime, où il saisit sa prise par le cou, l'oiseau devient « colossal⁶ ». Dans la mesure où l'adversaire est « de taille », le rapport de force semble plus équitable et sa mise à mort moins répréhensible. Platel fait également valoir les faiblesses sécuritaires du dispositif. Les bateaux encerclant cygnes ou hérons provoquent des situations de vis-à-vis accidentogènes entre les différents chasseurs. Le danger de mort, venant à peser non plus exclusivement sur l'animal traqué mais aussi sur l'homme armé, permet au chasseur de se disculper :

« Cette chasse où les bateaux vont l'un sur l'autre est assurément dangereuse. Ce danger fait pardonner cet acte d'apparence odieuse : tuer un cygne, tuer cette grande hirondelle blanche⁷. »

- 8 En plus des prétextes revendiqués, il existe une motivation plus inconsciente et spirituelle. La mise à mort animale est comprise comme un moyen de retourner à l'état de nature. Dans le monde sauvage, la prédation ne souffre d'aucun jugement moral puisqu'elle fait règle commune. Elle est en somme la marque de l'animalité humaine, scellant l'appartenance de l'homme à la nature.

Le récit d'Hilaire de Laage de Meux

- 9 Au début du xx^e siècle, la famille de Juigné cède ses terres à des sociétés civiles immobilières en deux lots successifs correspondant aux territoires actuels des réserves. Présidée par le comte de Chabot, une société de chasse créée en 1926 prenant, après guerre, le nom de Saint-Hubert Club, compte parmi ses membres de nombreux actionnaires de ces sociétés civiles immobilières, dont Hilaire de Laage de Meux, issu de la noblesse française. Ce résidant de Sologne vient régulièrement à Grand-Lieu. En 1949, celui-ci fait le récit de ses chasses aux oiseaux d'eau dans un luxueux ouvrage collectif révélateur du contexte Belle Époque⁸. La chasse des élites s'est ouverte à la bourgeoisie locale et à la bourgeoisie d'affaires. Hilaire de Laage de Meux déplore un trop grand nombre d'actionnaires. Avec une cinquantaine de postes de chasse, le lac est en effet devenu une destination particulièrement prisée. Grand-Lieu est inscrit dans la géographie du tourisme cynégétique d'élite et l'économie de la chasse y est solidement établie.
- 10 L'évolution sociologique de l'élite n'est pas sans incidences sur la représentation du gibier. Celui-ci ne se restreint plus aux grands et nobles oiseaux. Hilaire de Laage de Meux évoque la poule d'eau, « le moins noble mais non le moins amusant à tirer⁹ ». Le gibier est pour beaucoup composé de petits canards denses au vol rapide tels que les

canards plongeurs. Cette chasse, qui se pratique de jour, exige une qualité de tir tant dans la précision que dans la rapidité. Les chasseurs-actionnaires s'installent à l'affût, tapis au fond de leurs barques, elles-mêmes dissimulées dans les joncs. Une fois l'hiver venu, quand la végétation a disparu, le dispositif évolue. Les chasseurs ont recours à la tonne. Ils prennent place dans des barriques maintenues stables par des madriers, camouflées par des herbes sèches. Seuls les actionnaires disposent de cette position de centralité sur le lac et donc de la profondeur nécessaire à leur utilisation. De ce fait, la chasse à la tonne se distingue par sa forme et son intention d'une chasse qui se développe en périphérie du lac, plus populaire et vivrière, celle des riverains. La chasse à la tonne nécessite également le recours à des conducteurs, recrutés parmi les pêcheurs professionnels. Moyennant rémunération, ces hommes conduisent les prestigieux touristes à leur poste de chasse et se chargent du rabattage et du retrievage¹⁰. Les conducteurs sont une source de fascination exotique pour les actionnaires et participent à l'attrait de la pratique :

« Passay, juste au bord du lac, est un pauvre village qui nourrit, comme il peut, une cinquantaine de familles de pêcheurs, braconniers à leurs heures et conducteurs des "messieurs" actionnaires à l'époque de la chasse. Ces hommes, durs à la peine et aux intempéries, passent leurs journées dans leurs "gnoles" sur le lac ; ils posent et lèvent leurs filets où se prennent les brochets, anguilles et gardons, quand le temps est "à la pêche" ; ils vivent d'une façon presque primitive : longues veillées d'hiver, vie animale, drames familiaux, tout comme ailleurs¹¹... »

- 11 Dans cette première moitié du XX^e siècle, le chasseur n'est plus en quête de duel, d'affrontement romantique avec un oiseau qui serait son alter ego. Contrairement à Félix Platel qui aimait à « vivre dans un pays où l'on chasse plus qu'on ne tue¹² », Hilaire de Laage de Meux trouve distrait de tuer sans chasser comme en témoigne cet extrait :

« C'était très amusant ; cernées dans les fonds par une trentaine de barques, les judelles nous repassaient sur la tête par bandes énormes et c'était une fusillade invraisemblable ; il n'était pas rare de réaliser des tableaux de mille judelles¹³. »

- 12 La valeur du chasseur ne tient plus à la taille de l'oiseau tué mais à leur quantité. Nous voilà entrés dans l'ère de la chasse sportive, du record et de la performance. Si Hilaire de Laage de Meux déplore un trop grand nombre d'actionnaires, c'est parce que cette expansion du collectif de chasseurs contribue à diminuer d'autant les tableaux de chacun. Cette évolution marque cependant le début d'une prise de conscience. Le fonds de chasse à Grand-Lieu n'est pas illimité et il doit être partagé. Faute de protection, les oiseaux d'eau, ces objets de convoitise et de divertissement, risquent de disparaître rapidement.
- 13 Bien qu'il n'emploie pas le terme d'*écosystème* inventé en 1935 par Arthur George Tansley, Hilaire de Laage de Meux a une vision plus systémique de l'avifaune. L'oiseau n'est pas tant perçu comme individu que comme espèce, elle-même considérée dans ses différentes interactions soit avec les milieux, soit avec d'autres espèces. Hilaire de Laage de Meux prête également attention à ce qui peut maintenir des équilibres. Ainsi, il dit de la poule d'eau qu'elle « contribue beaucoup à attirer et à retenir les canards sur le lac : la judelle est à Grand-Lieu ce que le lapin est dans une chasse de Sologne¹⁴ ». Constatant une diminution importante du gibier, il énumère les causes plausibles dont l'impact de l'action de chasse sur le milieu. Il préconise en ce sens de nombreuses restrictions telles que la réduction des dates légales de chasse. Le repeuplement d'oiseaux sédentaires par de l'élevage lui semble constituer une réponse innovante, une

compensation à ces disparitions mais elle est avant tout une manière de réduire la dimension aléatoire de la chasse.

Le témoignage d'Alphonse Joyeux, garde particulier

- 14 En 1960, devenu actionnaire majoritaire et président de la principale société civile immobilière, le parfumeur Jean-Pierre Guerlain réorganise la chasse à Grand-Lieu. Pour améliorer le potentiel des postes, il les réduit de cinquante à quatre et n'autorise cette activité qu'une demi-journée par semaine. Le modèle gestionnaire appliqué sur l'avifaune est celui de l'entrepreneuriat. En limitant les prélèvements de canards à 25 % de la population totale, il entend conserver un capital qu'il puisse faire fructifier. Dans un premier temps, tout est mis en œuvre pour optimiser le potentiel naturel du site. Des nichoirs sont installés par Alphonse Joyeux, son garde, pour favoriser la nidification des canes sauvages et en augmenter la densité. Celui-ci réalise également de nombreux travaux d'aménagement visant à faciliter la circulation des bateaux à moteur et l'accès aux différents postes ou à rendre le site plus attractif pour le gibier en augmentant la profondeur d'eau par le creusement dans le substrat du lac. Enfin, le garde agraine quotidiennement aux abords des postes de chasse.
- 15 Pour se dispenser des exigences horaires de la passée, le parfumeur se lance dans l'aviculture. Il fait venir des canes de Hollande et de la baie de Somme qu'Alphonse Joyeux installe dans un parc et nourrit. Deux incubateurs assurent l'éclosion des 700 à 800 œufs pondus par semaine. Les canes reproductrices et les canes d'appel profitent d'un complément alimentaire en céréales germées produit par une herbière. Avec en moyenne 8 000 à 9 000 canards éclos par an, Jean-Pierre Guerlain atteint son objectif. Le canard colvert est présent sur le lac à toute heure du jour. Ce rééquilibrage du peuplement d'anatidés par l'élevage permet de compenser les « déficits » liés à la pratique de la chasse, par l'augmentation exclusive du colvert. Les intérêts cynégétiques façonnent ainsi le destin de milliers d'oiseaux via l'artificialisation du milieu. Pour que la chasse conserve son attrait, il reste à inscrire ces oiseaux dans la vie sauvage. Le producteur de gibier d'eau devient donc sélectionneur. Les canes devant être fécondées par des mâles sauvages, les mâles issus de l'élevage sont éliminés. Reprises, les femelles dont le poids dépasse un kilo sont supprimées, les sujets recherchés devant être volants et rapides. La vitesse de vol de l'oiseau fait le prestige du chasseur. Cet esprit sportif conditionne les règles du tir : le gibier doit être tiré au vol exclusivement. Le tir sur gibier posé n'est autorisé que pour l'achever. À l'art et la manière dans ce qui reste une performance s'ajoute le record. Les chasseurs qui abattent le plus grand nombre de pièces sont valorisés.
- 16 Grand-Lieu devient un haut lieu de la chasse au gibier d'eau et attire des personnalités influentes et célèbres, honorant à leur tour le lieu de leur présence. Le jeu des invitations a une dimension diplomatique et de relations d'affaires. Dans cet espace et ce contexte, les oiseaux d'eau sont envisagés d'une part comme production et d'autre part comme produit phare du tourisme cynégétique d'élite¹⁵. La relation de service entre chasseurs et conducteurs révèle toujours un principe d'ascendance. Elle permet de relier ces « messieurs » à une culture locale et induit malgré tout une forme de mixité sociale. En se répétant au fil des ans, le lien tissé entre conducteurs et invités se renforce. Cette histoire humaine va peser fortement au moment du don du lac à l'état,

Jean-Pierre Guerlain défendant une clause de maintien de l'activité de pêche sur la future réserve naturelle nationale.

De la production à la protection des oiseaux d'eau

- 17 De la pratique élitaire de chasse au gibier d'eau, on peut sans conteste affirmer que la « faim » n'en justifie pas les moyens. La chasse populaire locale s'élabore en opposition à ce modèle mais ne peut prendre l'avantage dans la nécessaire acquisition foncière. Avec la crise environnementale et la disparition d'espèces, une sensibilité animaliste se fait jour remettant en cause la mise à mort animale qui, jusque-là, faisait évidence. L'écologie s'affirme comme le savoir savant sur la nature, disqualifiant les savoirs profanes. La chasse se doit de démontrer la légitimité de son action. L'élite s'ajuste plus facilement à ce langage nouveau sur la nature et à son idéologie de protection. L'activité de chasse proposée par Jean-Pierre Guerlain sur le lac à cette époque ne peut être dissociée d'une posture militante qu'il défend par ailleurs. Le sélectionneur productiviste de gibier est également protecteur de l'avifaune. L'appartenance à des groupes (comme WWF) ou à des causes naturalistes l'ouvre aux projections d'une nature préservée où les espèces pourraient cohabiter sous la protection d'un personnel spécialisé.
- 18 En outre, de nouveaux usages des territoires ruraux se développent au détriment d'activités plus traditionnelles telles que la chasse. Les incursions de véliplanchistes sur le lac se répétant, le couple Guerlain mesure sa difficulté à protéger du tourisme cette propriété privée. Par ailleurs, fait notoire, ils n'ont pas d'héritiers. Changer l'affectation du périmètre existant reste la meilleure façon de le maintenir. Afin d'éviter le morcellement de leurs 2 700 hectares ainsi qu'une corruption du lieu par des passions qu'ils ne partagent pas, l'évolution de leur territoire de chasse loisir en réserve naturelle finit par s'imposer. En 1980, la propriété des Guerlain devient réserve naturelle nationale. Conformément à la volonté des donateurs, la Société nationale de protection de la nature protège et assure son entretien depuis 1985. Les donateurs conservent leur droit de chasse jusqu'à leur mort mais, par principe, le prédatore est relégué à l'autochtonie, aux riverains du lac. Le creusement de bassins pour la chasse au gibier d'eau s'intensifie d'ailleurs pendant les années 1970 sur la périphérie du lac. Les 650 hectares de la seconde société civile immobilière connaissent une évolution différente. Devenus propriété de la Fondation nationale pour la protection des habitats et de la faune sauvage, ils sont gérés par la fédération de chasse de Loire-Atlantique et classés réserve naturelle régionale en 2008.
- 19 Le milieu naturaliste, ayant pris possession du lac, renouvelle la relation homme-oiseau. Le suivi des populations, l'observation, les comptages et baguages intronisent l'oiseau comme objet d'étude et témoin de l'état écologique du milieu. De constats en découvertes ornithologiques, le site en tire un nouveau prestige : plus grande héronnière de France, halte migratoire internationale pour les canards, colonie de spatules blanches, etc. L'ancrage scientifique de la relation humaine à l'oiseau n'a pas totalement évacué la question de la mise à mort animale. Elle se pose autrement, sous le terme de régulation. Il s'agit désormais de maintenir, de préserver des équilibres. Ainsi, l'érisma rousse fait l'objet d'un plan d'éradication. Considéré comme indésirable, ce petit canard nord-américain menace par hybridation son homologue à tête blanche, en danger d'extinction. Les populations d'ibis sacrés sont également réduites. Sur la

forme, cette régulation peut se traduire par des campagnes de tirs ou de stérilisation des œufs. Le statut de l'espèce conditionne le sort des oiseaux mais les critères qui l'établissent (rareté, degré de menace...) étant constamment mesurés par les données de terrain, celui-ci est susceptible de changement.

BIBLIOGRAPHIE

LAAGE DE MEUX Hilaire de, « Le lac de Grand-Lieu », dans Witt Jean de (dir.), *Chasses de Brière suivies d'une enquête sur la sauvagine en France*, Paris, Nouvelles Éditions de la Toison d'Or, 1949, p. 181-189.

MÉNANTEAU Loïc, *La chasse dans l'estuaire de la Loire : traditions et ruralités réinventées dans le contexte de la métropolisation Nantes - Saint-Nazaire*, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, 2002.

MISCHI Julian, « Les militants ouvriers de la chasse : éléments sur le rapport à la politique des classes populaires », *Politix*, n° 83, 2008, p. 133-153.

PLATEL Félix, « Ralph et Ramponeau », *Le Figaro*, n° 259, 16 septembre 1886, p. 1.

PLATEL Félix, « Un héron », *Le Figaro*, n° 254, 10 septembre 1884, p. 1.

PLATEL Félix, « Une chasse aux cygnes », *Le Figaro*, n° 309, 5 novembre 1877, p. 1.

NOTES

1. F. Platel, « Ralph et Ramponeau ».

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. F. Platel, « Un héron ».

5. F. Platel, « Une chasse au cygne ».

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. L. Ménanteau, *La chasse dans l'estuaire de la Loire : traditions et ruralités réinventées dans le contexte de la métropolisation Nantes - Saint-Nazaire*, p. 27-30.

9. H. de Laage de Meux, « Le lac de Grand-Lieu », p. 182.

10. Utilisation d'un chien pour rapporter le gibier.

11. *Ibid.*

12. F. Platel, « Ralph et Ramponeau ».

13. H. de Laage de Meux, « Le lac de Grand-Lieu », p. 187.

14. *Ibid.*, p. 183.

15. J. Mischi, « Les militants ouvriers de la chasse : éléments sur le rapport à la politique des classes populaires », p. 115.

RÉSUMÉS

Si, après guerre, la chasse bourgeoise met en œuvre un modèle gestionnaire issu de l'entrepreneuriat pour développer une pratique sportive de chasse au gibier d'eau, il est cependant difficile de dissocier ses pratiquants d'une certaine posture militante. Leur appartenance à des groupes (comme WWF) ou leur adhésion à des causes naturalistes les amènent à instaurer un nouvel ordre de contraintes autour de la chasse au gibier d'eau. La chasse des élites s'ajuste au langage nouveau sur la nature et à son idéologie de protection, allant jusqu'à transformer une réserve de chasse pour le loisir en réserve naturelle. Les récits de la chasse de Félix Platel, d'Hilaire de Laage de Meux et l'enquête réalisée auprès de l'ancien garde-chasse du domaine de Grand-Lieu ont permis de mettre en évidence la relation de l'homme à l'oiseau et son évolution à travers la pratique cynégétique.

AUTEUR

FANNY PACREAU

Anthropologue libéral (Enquête d'ordinaire), chercheur associé au Centre nantais de sociologie (UMR 6025)

Le sauvage dans tous ses états

Sophie Bobbé

- 1 À partir d'une expérience inédite d'équarrissage naturel pratiqué dans plusieurs massifs de moyenne montagne français grâce à la présence de vautours fauves réintroduits, nous nous proposons de nous interroger sur l'évolution, les transformations ou au contraire les résistances au changement de nos représentations sociales. Dans le cas qui nous concerne, il s'agira de comprendre comment ce nouvel acteur vient prendre place dans le paysage local, comment son comportement nécrophage participe à l'enrichissement du système d'équarrissage dans ces territoires pastoraux et, enfin, en quoi ce nouveau rôle participe à la modification de la représentation que nous avons de l'espèce.
- 2 Les représentations que nous avons d'une espèce sont liées aux comportements et aux rapports que nous instaurons avec elle. Ajoutons que ces représentations comme les relations que nous entretenons avec une espèce découlent très largement du statut légal qui lui est conféré – soit l'inscription sur les listes des conventions internationales dictant les modes de protection et de gestion de l'espèce en question. Outre le fait que le traitement qui lui est réservé varie selon que l'espèce est étiquetée protégée, cynégétique ou nuisible, la disposition dans laquelle nous sommes à son égard varie également. Et nos a priori aussi¹.
- 3 Mais que se passe-t-il lorsque l'effectif de l'espèce augmente, lorsqu'elle accroît sa niche écologique, lorsqu'elle se sédentarise sur de nouveaux territoires, ou encore lorsqu'elle change de comportements, lorsque ses pratiques alimentaires se diversifient ? Nos représentations résistent-elles à de tels changements ?

Historique de l'équarrissage en France

- 4 Si l'obligation de recourir à un système d'équarrissage s'impose aujourd'hui à tout éleveur français, celui-ci varie selon les régions et les territoires. Tous ne bénéficient pas d'une même diversité de solutions techniques. Comme leurs collègues installés en plaine, les 75 000 agriculteurs de montagne (soit 14 % du total des exploitations agricoles françaises²) doivent faire appel à l'équarrisseur, ce qui n'est pas aisé lorsque

l'installation est éloignée de la ville et/ou de l'usine d'équarrissage. L'équarrisseur, obligé d'accéder à la demande, se montre parfois réticent, notamment lorsque la collecte s'annonce maigre et les kilomètres à parcourir nombreux.

- 5 Bien que la loi Martel de 1903 interdise de laisser les cadavres dans la nature, l'équarrissage ne fait pas l'objet d'une réglementation très contraignante sauf lors de maladies contagieuses obligeant alors l'éleveur à l'enfouissement des cadavres. Les éleveurs se débarrassent discrètement des bêtes mortes en les incinérant, les enterrant ou encore les jetant dans un aven, à l'instar de nos ordures ménagères sur les décharges municipales à ciel ouvert, pour le plus grand plaisir des sangliers, renards, corbeaux, chiens et autres opportunistes. Pour prévenir les risques de pollution des nappes phréatiques, une nouvelle loi du 2 février 1942 du Code rural interdit les charniers sauvages mais elle ne met pas fin pour autant à l'abandon des bêtes mortes dans un aven, habitude très répandue dans les zones de pastoralisme de montagne. En 1975, pour endiguer tout risque pour les santés humaine et animale par la pollution des nappes phréatiques, la nouvelle loi du 31 décembre (n° 75-1336) vient conforter la précédente, obligeant les éleveurs à recourir aux services d'un équarrisseur industriel, contre rémunération, seul système existant pour se débarrasser du rebut de l'exploitation. En dessous de 40 kilogrammes de carcasse, la législation française autorise l'enfouissement du cadavre.
- 6 Dans ce contexte, la gestion de l'équarrissage devient un enjeu majeur à l'échelle française (comme au niveau communautaire³). Dans les années 1980, ces cadavres intéressent un nouvel acteur local d'origine exogène, le vautour fauve. En 1996, en pleine crise sanitaire (encéphalopathie spongiforme bovine et fièvre aphteuse), l'État décide d'intégrer l'équarrissage dans les missions du service public, le rendant ainsi gratuit pour les requérants (loi n° 96-1139 du 26 décembre 1996). Malgré cela, l'équarrissage n'en demeure pas moins problématique en zone de montagne et d'habitats dispersés où l'on pratique l'élevage extensif.

Entre éleveur et environnementaliste : des intérêts partagés

- 7 À la fin de la Seconde Guerre mondiale, la lutte pluriséculaire (et les nombreuses campagnes de destruction par empoisonnement) a eu raison des populations françaises de vautours fauves (*Gyps fulvus*) qui ont disparu de toutes les régions d'élevage de moyenne montagne excepté les Pyrénées-Atlantiques où une petite population est parvenue à se maintenir. Auparavant, les vautours bénéficiaient des rebuts de l'élevage jusque sur les estives où transhumait les troupeaux d'ovins.

Il était une fois des réintroductions

- 8 Lorsque apparaissent ces crises sanitaires (encéphalopathie spongiforme bovine, tremblante du mouton), plusieurs opérations de réintroduction de vautours fauves ont déjà eu lieu, notamment dans les Grands Causses (1981) dans le Vercors (1999) et les Baronnies (1996, 2001), et dans le Verdon (1993-1997). Ces sites de moyenne montagne (Ossau, Baronnies) et de plateaux calcaires (Grands Causses, Verdon, Diois) offrent une variété d'habitats et de sites de reproduction pour ces rapaces nécrophages. Malgré la présence d'ongulés sauvages – le sanglier, le chevreuil (Grands Causses, Verdon), l'isard

(Ossau), le chamois (Baronnies, Diois) –, les animaux d'élevage représentent la part majeure de l'alimentation des vautours dans ces différentes régions. C'est à l'initiative de la Ligue pour la protection des oiseaux (LPO) et du parc national des Cévennes (PNC) que 61 vautours fauves pyrénéens sont lâchés en 1981 dans les Grands Causses. Acteurs et responsables des opérations de réintroduction, les gestionnaires se chargent du suivi des vautours dans le cadre des programmes scientifiques, du baguage⁴ et veillent au bon état sanitaire des oiseaux⁵. Pour assurer l'installation, la reproduction et la pérennité des petites populations de vautours, que la mortalité de la faune sauvage ne suffit pas à elle seule à assurer, des campagnes de nourrissage sont organisées par ces gestionnaires avec l'accord des directions départementales des services vétérinaires (DDSV) du Gard, de la Lozère et de l'Aveyron. Des restes récupérés à l'abattoir local de Saint-Affrique sont déposés sur des charniers lourds⁶ que les vautours prennent immédiatement l'habitude de fréquenter⁷.

Diversité des systèmes d'équarrissage

- 9 À partir de 1987, grâce à l'ouverture du service public de l'équarrissage (SPE) aux marchés publics et l'obtention par la LPO Grands Causses d'une mission d'équarrissage, une collecte des cadavres proposée aux exploitants est rendue possible⁸. Les collectes de la LPO⁹ vont progressivement modifier les pratiques d'équarrissage offrant ainsi aux éleveurs une alternative à l'équarrisseur industriel, comme à l'abandon sauvage et illégal des cadavres dans la montagne. En 2006, l'effectif total des cadavres collectés dans l'ensemble des Grands Causses par la LPO et le PNC s'élève à 1 300 bêtes, ce qui est peu au regard des 4 000 brebis et 10 500 agneaux qui meurent chaque année dans les Grands Causses. Précisons que sur le seul causse Méjean, la cinquantaine d'exploitations pastorales (soit un total de 30 000 brebis environ) se partage à parts égales entre des élevages spécialisés dans la filière viande avec des brebis de la race Blanche du Massif central (BMC), et des élevages spécialisés dans la production de lait avec des brebis de race Lacaune, le plus souvent traites pour des fromageries (roquefort, fédou). 20 % des exploitations caussenardes développent une pluriactivité (notamment l'écotourisme), ce qui correspond à la moyenne nationale (22 %).
- 10 Malgré l'efficacité de ce système de collecte (réalisée en moins de vingt-quatre heures), tous les éleveurs n'y adhèrent pas. En 2013, le PNC cesse sa mission de collecteur dans les exploitations. La perspective d'un équarrissage qui pourrait devenir payant incite plusieurs éleveurs à demander la création d'une placette individuelle d'alimentation sur leur exploitation.
- 11 En 1998, un troisième système d'équarrissage est créé grâce à un arrêté interministériel qui autorise l'éleveur à gérer directement l'élimination des cadavres de son cheptel. C'est ainsi que la placette individuelle d'alimentation voit le jour. Après une expertise des services de la DDSV¹⁰, préalable indispensable à l'obtention de l'autorisation préfectorale et à une convention de gestion signée entre l'éleveur et la LPO, la placette est construite sur l'exploitation du demandeur. Dans les Grands Causses, avant d'arrêter le choix du lieu d'installation de la placette, la LPO recommande souvent de tester un emplacement de dépôt – la décision finale de l'emplacement revient à la LPO et à la DDSV. L'éleveur peut alors choisir entre ces trois systèmes d'équarrissage : l'équarrisseur industriel, la collecte par la LPO et le PNC, l'installation d'une placette d'alimentation.

- 12 En Diois et en Baronnies, c'est également la LPO, en partenariat avec le parc naturel régional (PNR) du Vercors, qui est à l'origine des réintroductions de vautours fauves¹¹. Tous deux se chargent de la collecte des cadavres chez les éleveurs de brebis élevées pour leur viande (troupeau de 200-300 Mérinos) sur 25 communes, soit 2 cantons. 70 éleveurs profitent de cette collecte (environ 1 300 brebis par an), approvisionnant ainsi les charniers installés dans la commune de Chamaloc. Il arrive que l'effectif des cadavres récupérés dépasse les besoins des vautours. Dans ce cas, le surplus est entreposé au dépôt réfrigéré de Die (comme les restes non consommés délaissés par les vautours sur les charniers qui y sont transportés tous les sept jours).
- 13 Les éleveurs qui ne souhaitent pas bénéficier de la collecte des gestionnaires de la réintroduction ni du dépôt dans les containers réfrigérés peuvent faire appel à la société d'équarrissage industriel qui œuvre dans la région. Avant la réintroduction, l'équarrisseur industriel ramassait environ 200 brebis par an ; après les lâchers, le PNR en collecte 1 000 par an, ce qui informe sur le nombre considérable de cadavres qui étaient jetés dans des grottes avant que la collecte ne s'organise. Après avoir répondu au marché public d'équarrissage, le PNR du Vercors est rentré en sous-traitance avec l'équarrisseur choisi par la DDSV.
- 14 Avant la réintroduction des vautours, en période d'estive (du 15 juin au 10 octobre), les éleveurs locaux, comme la dizaine d'éleveurs transhumants venus du Royan, de la Crau et du Vaucluse (soit 17 000 à 20 000 brebis) installés sur les hauts plateaux du Vercors, avaient l'habitude de jeter les bêtes mortes dans des grottes¹². Au début de l'opération de réintroduction, ces éleveurs souhaitaient profiter de la collecte. Leur éloignement a conduit les agents de la réserve à les inviter à déposer les cadavres sur des emplacements accessibles aux vautours – une fois les troupeaux en alpage, les vautours survolent quotidiennement les alpages de la réserve des hauts plateaux (17 000 hectares) : « Ils font un tour pour repérer et nettoyer les carcasses¹³. » En été, pour compenser la baisse du nombre de bêtes mortes collectées sur les exploitations, des carcasses sont récupérées dans les conteneurs réfrigérés pour alimenter les charniers et la quarantaine de jeunes vautours détenus en volière. Si l'efficacité des vautours est aujourd'hui communément reconnue, elle pose parfois quelques problèmes notamment lorsque les causes de la mort des brebis nécessitent une enquête. Ce fut le cas en 2005, lorsque les gardes venus constater des dégâts de loups (arrivés en 1998) ne purent effectuer leur travail d'expertise car les cadavres des brebis avaient été consommés par les vautours (c'est souvent le cas lorsque les attaques de loups ont lieu la nuit).
- 15 À l'instar du Diois-Baronnies, le Verdon, terre traditionnelle de transhumance de troupeaux, recourt aux trois systèmes d'équarrissage dès les premiers lâchers de vautours fauves en 1999¹⁴. Si des éleveurs ont très vite sollicité la collecte par la LPO, d'autres ont préféré déposer eux-mêmes les cadavres de leurs brebis dans l'un des quatre conteneurs réfrigérés installés dans un rayon de 50 kilomètres autour du site actuel de réintroduction. Ce double système de collecte a permis d'éliminer naturellement près de 100 tonnes de cadavres. Puis des placettes individuelles d'alimentation ont été créées. Toutefois, l'attraction touristique pour le Verdon oblige à composer avec d'autres usagers du territoire, qu'il s'agisse des grimpeurs qui s'activent souvent trop près des nids créant des dérangements en période de reproduction, ou des chasseurs locaux qui occupent également le territoire pendant leur temps libre : « Un éleveur membre de l'association Vautours en Provence voudrait installer une placette

chez lui mais cela pose des problèmes car les chasseurs locaux sont contre car l'emplacement pressenti serait trop près de la piste qu'ils empruntent... Et puis il y a un projet de ball-trap pas loin de là¹⁵. » Malgré les panneaux installés sur deux voies équipées informant les grimpeurs de la présence des vautours et la gêne que l'escalade peut parfois représenter pour les oiseaux, les tensions sont réelles¹⁶. Pour résoudre les éventuels conflits d'usage et faciliter une concertation entre les acteurs concernés, un schéma des activités de pleine nature a été élaboré (escalade, activités en eau vive).

Entre l'éleveur et le nécrophage : une convergence d'intérêts ?

16 Autant de systèmes agropastoraux, autant de systèmes d'équarrissage, autant de modalités de gestion de la mort animale. Plusieurs paramètres (non exclusifs les uns des autres) permettent de distinguer les pratiques en cours dans les cinq régions étudiées :

- la gestion directe de l'élimination des cadavres ou sa médiatisation par un tiers ;
- la prise en compte de l'identité du bénéficiaire des restes (équarrisseur industriel ou équarrisseur naturel) ;
- l'acceptation (ou non) d'un contrôle de la part des services de l'État ;
- le positionnement face au cadre réglementaire.

17 Si les modalités de gestion de la mort animale varient selon les régions, le mode d'équarrissage pratiqué varie également d'un éleveur à l'autre. L'organisation de l'exploitation pastorale, le mode de conduite du troupeau, le lieu de la mort de la bête, la nature du rapport au cadavre de l'animal du troupeau et enfin l'acceptation de la présence des rapaces nécrophages sont autant de paramètres qui entrent en ligne de compte dans le choix du mode d'équarrissage. Rares sont les éleveurs qui ne pratiquent qu'une seule forme d'équarrissage, bien au contraire, l'alternative est toujours recherchée. Le nombre de bêtes mortes, le lieu et les conditions de la mort comme la période de l'année déterminent l'option retenue. Dans toutes les régions, en cas de faible perte, l'éleveur préfère solliciter les vautours plutôt que l'équarrisseur industriel. Lorsque le total des pertes dépasse 300 kilogrammes (soit le maximum toléré pour le dépôt sur une placette individuelle d'alimentation), l'éleveur n'a d'autre solution que de recourir à un système de collecte. Dans la plupart des cas, il préfère solliciter les gestionnaires de la réintroduction des vautours fauves (LPO, PNC, PNR du Vercors).

Gérer la mort du cheptel

18 Tous les éleveurs qui prennent eux-mêmes en charge l'élimination du cadavre ne la pratiquent pas de la même façon. On pourrait qualifier leurs pratiques selon qu'elles enfreignent ou non la légalité. Toutefois, ce n'est pas le caractère légal ou illégal qui nous semble devoir être retenu mais bien plutôt la dimension écoresponsable de l'acte. Si l'on examine le système coutumier, largement partagé par les éleveurs rencontrés, on constate qu'il relève des pratiques illicites (le recours à l'équarrisseur n'est pas chose aisée en zone de montagne). Pourtant, la quasi-totalité des éleveurs agissent de façon responsable, à savoir qu'ils se préoccupent de l'accessibilité du cadavre comme du destinataire, contrairement à une poignée d'individus qui font fi des risques sanitaires en jetant le cadavre dans un aven ou en l'enfouissant (y compris lorsqu'il

dépasse le poids légal autorisé). Sur le terrain, l'éleveur qui agit ainsi n'a pas bonne réputation ; il jette le discrédit sur l'ensemble de la profession.

Gestion directe des bêtes mortes

- 19 Sans pour autant agir de façon anarchique et inconsidérée, la majorité des éleveurs choisit de se débrouiller seule. Ce faisant, elle opte pour un dépôt que nous pourrions qualifier de raisonné et responsable, agissant toute l'année comme les éleveurs transhumant en été sur les estives¹⁷ qui n'ont pas d'autres solutions que de placer le(s) cadavre(s) dans un endroit dégagé (éloigné d'un point d'eau, d'une ligne électrique) accessible aux vautours : « Moi je vois bien que cela marche. Ils sont là en moins d'une demi-heure. » Ici, l'estive est considérée comme une enclave du domestique dans un espace sauvage. Dans ce cas, l'éleveur enregistre l'animal comme « mort en montagne » dans ses registres. Seule différence avec ces transhumants : l'emplacement réservé au dépôt des cadavres se trouve sur leur exploitation (sur un espace proche du *domus*) ou dans les espaces intégrés à ce que les historiens des systèmes agraires désignent par l'*ager* (prés pâturés par le bétail¹⁸). Il n'est nullement question d'abandonner le cadavre n'importe où, mais bien de gérer la mort animale dans l'entre-soi et, qui plus est, chez soi. Bien que le lieu de dépôt ne soit pas accrédité par les services de l'État, c'est néanmoins par le terme *placette* que les éleveurs (surtout les Causseards et les Drômois) le désignent. Rappelons que ce terme est originellement utilisé pour qualifier l'installation légale réalisée sur l'exploitation de l'éleveur sous le contrôle des services vétérinaires. Nous avons choisi de conserver cette désignation vernaculaire tout en la qualifiant d'officieuse pour la distinguer des officielles.
- 20 Contrairement aux éleveurs qui considèrent les cadavres comme des déchets dont il faut se débarrasser, les détenteurs de placette (officieuse comme officielle) s'inscrivent très clairement dans une logique de recyclage. Au même titre que celui qui sépare papier, plastique, aluminium et restes périssables, c'est en citoyen écologiquement responsable que ces éleveurs pratiquent le tri sélectif de leurs déchets agricoles. Notons que les éleveurs qui ont suivi la procédure légale de création de placette n'ont rien fait d'autre que d'officialiser une placette officieuse existante.

Gestion semi-directe des bêtes mortes

- 21 Le dépôt des carcasses, nous l'avons vu, se pratique généralement au sein de l'exploitation (sur une placette ou dans un champ pâturé par les brebis) et plus rarement en plein champ ou sur les estives. Dans le Verdon, une solution inédite est proposée aux éleveurs : le dépôt des cadavres dans des conteneurs réfrigérés mis à leur disposition dans les vallées à 50 kilomètres en moyenne du site d'installation des vautours. Tout au long de l'année, ils peuvent déposer leurs bêtes mortes. À la différence du dépôt sur une placette, l'utilisation des conteneurs réfrigérés est médiatisée par un tiers. À mi-chemin entre le dépôt sur son territoire et la collecte du cadavre sur son exploitation, ce système hybride relève du tri sélectif des déchets. Si l'éleveur sait que la LPO gère le contenu des conteneurs dédié aux vautours, il peut tout aussi bien les utiliser pour se débarrasser des cadavres sans transgresser la loi et sans avoir recours à l'équarrisseur industriel. L'utilisation de ce système n'implique pas une adhésion au programme de soutien des vautours fauves réintroduits.

Gestion indirecte des bêtes mortes

- 22 Le troisième mode de relation à la mort des bêtes pourrait être qualifié d'indirect dans la mesure où l'élimination et le recyclage ne sont pas pris en charge par le propriétaire du troupeau mais sont confiés à un tiers. A priori, on pourrait croire que l'équarrissage industriel est le plus courant, or, sur le causse Méjean par exemple, le nombre d'éleveurs faisant systématiquement appel à l'équarrisseur industriel est nul sauf en cas de pertes massives (attaques de chiens divagants, par exemple), l'éleveur ayant alors besoin de faire enregistrer les pertes avant de se tourner vers les assurances. Beaucoup redoutent la contamination de leur élevage par le passage d'un camion qui circule d'une exploitation à l'autre en transportant des carcasses.
- 23 Les inconditionnels de l'équarrisseur industriel ne conçoivent pas que leur exploitation soit le théâtre du traitement de la mort animale. Ils disent ne pas souhaiter voir traîner une bête morte sur leur exploitation, encore moins devoir entretenir la placette (enlever la peau et les os). Soutenir (ou non) la pérennisation de la colonie de nécrophages guide également le choix du collecteur : l'équarrisseur industriel ou les gestionnaires de la réintroduction des vautours fauves (la LPO antenne Grands Causses, la LPO PACA, le PNR du Vercors ou le PNC).

Des relations tripartites ?

- 24 Chacune de ces pratiques d'équarrissage illustre bien le rapport à la mort animale. La bête morte peut être considérée comme utile à des êtres vivants (en l'occurrence les vautours) ou comme un déchet dont le devenir importe peu. Nous ne reviendrons sur la relation, longuement évoquée précédemment, que les gestionnaires entretiennent avec les vautours. La variété des façons de faire de l'éleveur en matière d'équarrissage s'accompagne d'une diversité de rapports à l'oiseau, allant d'une franche participation à sa survie à une totale indifférence. Par l'acte volontaire de dépôt sur une placette (officielle ou non), l'éleveur, loin d'être un simple nourrisseur, reconnaît l'utilité du nécrophage alors considéré non seulement comme un commensal, mais surtout comme un auxiliaire. Il intègre le vautour à son système pastoral, au même titre que le chien de protection ou le chien de conduite. En devenant pourvoyeur de nourriture, en appréciant la fonction d'équarrisseur naturel de l'oiseau, c'est bien dans une logique de recyclage au sein de son exploitation que l'éleveur organise l'élimination de ses bêtes mortes.
- 25 Les éleveurs rencontrés évoquent sans retenue les coups durs (catastrophes sur le troupeau), ils sont en revanche peu diserts lorsqu'il s'agit de parler du nombre de pertes courantes. Entre voisins et collègues, bien que le système d'équarrissage soit souvent évoqué (c'est notamment par le bouche-à-oreille que la collecte de la LPO s'est tant étendue), on n'aime pas ébruiter la perte de bêtes ressentie comme un échec de l'activité pastorale. Mais, curieusement, ils ne considèrent pas l'arrivée puis le rassemblement de vautours sur leur placette pour une curée sauvage comme un indice qui informerait les voisins d'une mortalité dans leur cheptel. Lorsque auprès d'eux je m'en étonne, ils répondent que ce pourrait tout aussi bien être « une bête sauvage crevée » près de chez eux qui expliquerait la venue des vautours.
- 26 Par ailleurs, on constate que l'éleveur qui possède une placette officielle et/ou qui recourt à la collecte des gestionnaires est bien informé des plans de conservation et de

gestion des vautours réintroduits. Sans pour autant devenir militant, il se dit soucieux du devenir de ce qu'il considère comme sa population de vautours. Il reconnaît volontiers apprécier le spectacle d'une curée, sans pour autant chercher à parfaire ses connaissances empiriques. Plusieurs éleveurs mettent en avant l'esthétique de l'animal en vol, le caractère impressionnant des oiseaux à la curée. Il n'est pas rare que l'éleveur pluriactif (ferme auberge, gîte, table d'hôte, vente à la ferme) qui a une placette (officielle ou officieuse) se serve de la présence des vautours comme argument touristique. Dans les zones où les vautours ont été réintroduits, tous reconnaissent leur valeur patrimoniale et leur rôle dans le développement touristique de la région. Ils ne souhaiteraient pas voir disparaître cette population.

- 27 Dans le Verdon, la relation à l'oiseau est quelque peu différente dans la mesure où elle est médiatisée. Les carcasses déposées par l'éleveur dans le conteneur ne sont pas forcément pensées comme de la nourriture dédiée aux vautours. Il s'agit plutôt d'une forme de tri sélectif des déchets qui n'implique pas l'adhésion systématique au programme de soutien à une espèce protégée réintroduite. Entre les trois acteurs du système (éleveur, vautour, gestionnaire), les relations sont de nature différente : l'éleveur n'a pas plus de contact avec le gestionnaire qu'avec l'oiseau. Inscrit sur le mode du nourrissage, seul le rapport gestionnaire-oiseau est maintenu.
- 28 Le ramassage des cadavres dans les exploitations offre aux gestionnaires l'occasion de maintenir des rapports réguliers avec les professionnels du pastoralisme, s'inscrivant ainsi dans une relation de réciprocité pour service rendu. Ainsi les gestionnaires poursuivent-ils leurs missions pédagogiques de sensibilisation et d'information (création des placettes officielles). Lorsqu'il n'y a pas de collecte, les occasions d'échanges avec les éleveurs sont rares et les liens ténus.
- 29 Par crainte des contrôles des services de l'État, il arrive que l'éleveur ne souhaite pas officialiser sa placette. Il redoute le regard policé et les contraintes qui pourraient lui être imposées. En optant pour le dépôt officieux, il dit agir « pour la bonne cause » tout en n'ayant aucun compte à rendre. Pour des raisons idéologiques, certains éleveurs ne souhaitent pas entretenir des relations avec les gestionnaires des espaces protégés ou avec les militants de la cause animale.

L'arrivée d'un nouvel acteur

- 30 Jusqu'à présent, la présence des vautours a permis de diversifier les systèmes d'équarrissage existants, de reconnaître l'intérêt commun des mondes agropastoral et environnemental, voire même d'opérer un rapprochement entre des acteurs locaux qui jusque-là se maintenaient à bonne distance les uns des autres¹⁹. Lorsque l'épidémie d'encéphalopathie spongiforme bovine (ESB) apparaît en 1986 en Grande-Bretagne, l'inquiétude est réelle. Sommes-nous en mesure d'enrayer l'arrivée du prion en France ? Les incertitudes sont telles que l'hypothétique arrivée de ce nouvel acteur rebat les cartes. Va-t-il fragiliser le long travail de sensibilisation et d'information des gestionnaires responsables de la réintroduction des vautours et bouleverser l'équilibre du système d'équarrissage naturel au point de le remettre en cause ? Telles sont les questions que nous allons ici aborder.
- 31 Les effets de l'épidémie d'ESB sont dramatiques : de très nombreux troupeaux sont décimés sur tout le territoire français. Les instances communautaires imposent la fermeture des charniers lourds en France et en Espagne. Les charniers espagnols

(*muladares*) sont très fréquentés par les vautours, où les rebuts des entreprises d'élevages porcins sont régulièrement déposés. Dans les services ministériels, on s'interroge sur le rôle éventuel du vautour dans la propagation du prion de l'ESB.

- 32 Pour répondre à ces inquiétudes, un programme pluridisciplinaire de recherche, dont nous présentons ici les résultats, inclut une étude vétérinaire visant à interroger le rôle éventuel des vautours dans la dissémination du prion. Si tel était le cas, s'ensuivrait l'arrêt immédiat de l'utilisation des placettes. L'enjeu est de taille tant les vautours sont inféodés à l'activité pastorale. Les gestionnaires de la réintroduction s'inquiètent des conséquences possibles de ces décisions. Quelles incidences ces mesures auront-elles sur le système d'équarrissage naturel mis en place dans les Grands Causses, le Verdon et le Diois ?
- 33 Rappelons que les réintroductions de vautours dans ces massifs ont été rendues possibles grâce à la dizaine de couples qui s'était maintenue en Pyrénées, terre de transhumance. À titre d'exemple, au cours de l'été 2000 en Pyrénées-Atlantiques, 333 000 ovins, 34 500 bovins, 6 300 équins y ont transhumé. Pour soutenir et renforcer cette petite population pyrénéenne, dès 1967, soit deux ans avant la création du parc national des Pyrénées (PNP), l'association Le Signal d'Ossau²⁰ commence à déposer sur un charnier lourd le fruit de sa collecte dans les exploitations de la vallée. Il en résulte une forte augmentation de la colonie d'Ossau à partir des années 1980. Constatant une concurrence entre le vautour fauve et le gypaète, le PNP décide d'y mettre un terme arrêtant ainsi le programme de nourrissage des vautours fauves.
- 34 Du côté espagnol, la fermeture des *muladares* modifie grandement l'accès à la ressource alimentaire. Les vautours doivent prospecter plus largement, y compris sur le versant français des Pyrénées où ils sont repérés comme le constatent certains habitants : « Il y a cinquante ans, on ne voyait pas les vautours aussi bas dans les vallées. »
- 35 De plus, certains observateurs notent des changements de comportement des nécrophages :
- « Ils sont de plus en plus audacieux... Moi je les ai vus très près de la vache qui venait de vêler... Elle avait fait un retournement de matrice ; elle était couchée, la matrice et le veau à côté. Eh bien le temps que j'appelle le vétérinaire et déjà ils étaient nombreux autour d'elle, tout près d'elle. Honnêtement, je ne les ai même pas vus arriver tellement cela a été vite. Est-ce qu'ils s'en prenaient au veau, à la vache ou à la matrice, de là où j'étais je ne peux pas le dire. Mais, ce qui est sûr, c'est que je n'avais jamais vu ça de ma vie. C'était vraiment impressionnant. »
- 36 Les agents du PNP sont également appelés sans pour autant que ces faits soient attestés. Un jour, un ornithologue, photographe amateur a été témoin d'une telle situation. Son récit a marqué les esprits d'autant qu'il ne pouvait être taxé de partialité. Craignant de déclencher une vague de panique, le PNP a parlé de rumeur. Or de telles attaques de vautours sur des bêtes affaiblies (en période de vêlage et d'agnelage) avaient déjà été signalées en Espagne (notamment en Navarre, en Rioja et en Aragon). À la demande du ministère de l'Écologie et du Développement durable, l'Observatoire départemental des dommages au bétail a été créé par la sous-préfecture d'Oloron-Sainte-Marie pour se saisir de ce problème. « Au rythme actuel, hors immigration, le service scientifique du parc estime qu'elle [la population] doublera dans les dix prochaines années²¹. » Le PNP mettra des années avant de reconsidérer sa position. Dans les Grands Causses, ces cas d'attaques inquiètent. Cet auxiliaire pourrait-il devenir une menace pour les troupeaux ? Ce vautour nécrophage deviendrait-il prédateur ? Penser ces changements éthologiques n'est pas chose aisée surtout lorsqu'il s'agit d'une espèce protégée.

- 37 En 1997, le nourrissage des vautours fauves est arrêté. Les éleveurs pyrénéens n'ont d'autres solutions légales que l'intervention de l'équarrisseur industriel – aucune installation de placette individuelle d'alimentation n'est proposée dans le programme de suivi des vautours. S'il arrive que certains éleveurs se débarrassent de leurs bêtes mortes sans se soucier des vautours, d'autres, en revanche, « les transportent sur l'emplacement de l'ancien charnier²² ».
- 38 Malgré l'arrêt de la collecte, la population de vautours fauves ne cesse de se multiplier. En 2001, elle est estimée à 278 couples, ce qui inquiète les éleveurs surtout pendant les quatre ou cinq mois d'hiver où leurs bêtes ne sont pas en estive. En 2007, le PNP reconnaît avoir réalisé « 140 constats de dégâts sur des animaux faibles, malades ou déjà blessés. En 2011, le nombre est de 31²³. » « Ceux qui prétendent le contraire sont des menteurs. Il n'y a pas de reconnaissance de ces dégâts. Moi je suis partisan d'une indemnisation... », déclare Jean-Marc Prim de la chambre d'agriculture.
- 39 En 2016, pour renforcer l'équarrissage naturel, un charnier collectif d'équarrissage de 100 mètres carrés est créé sur la commune d'Aste-Béon en vallée d'Ossau. Puis une seconde placette de nourrissage est construite en 2018 sur la commune de Bilhères-en-Ossau, près de l'ancienne aire du charnier collectif. Une trentaine d'éleveurs des communes de Bielle et de Bilhères-en-Ossau y déposent les rebuts de leur exploitation.
- 40 Donner ou abandonner, tel est le choix de l'éleveur face à l'élimination de ses bêtes mortes. La grande majorité des éleveurs rencontrés reconnaît agir en double système (le plus souvent officiel et officieux), l'équarrisseur industriel reste la solution ultime. Dans les régions où les vautours fauves ont été réintroduits, les éleveurs ont su tirer parti de ce nouvel acteur. Qu'ils agissent ou non de façon pragmatique, les éleveurs s'installent volontiers dans une relation de commensalisme, les bénéfices réciproques étant rapidement identifiés. Ici l'empirisme fait autorité et joue comme ressort dans le succès de l'entreprise. Par cette gestion directe et écologique de la mort animale, l'éleveur devient pourvoyeur de nourriture et participe de ce fait à la sauvegarde de la biodiversité. Son action en faveur de la pérennisation des populations d'équarrisseurs naturels reverdit l'image de l'éleveur-agriculteur pollueur, destructeur de la nature. Reconnu par tous comme espèce protégée, le vautour a le statut coutumier d'un auxiliaire apprécié pour son efficacité. Toutefois, cette représentation est quelque peu modifiée lorsque le vautour s'adapte à une modification dans l'accès à la ressource alimentaire. Lorsqu'il se fait plus présent autour du troupeau, plus visible, son statut d'auxiliaire du système pastoral peut alors se complexifier et il peut devenir aussi un potentiel ennemi contre lequel on doit se prémunir. Cette diversité de comportements liée à une adaptabilité ne fait ici que rappeler l'imprévisibilité du sauvage !

BIBLIOGRAPHIE

- BOBBÉ Sophie, « Gestions faunistiques, cultures des sauvages et brouillage des catégories », *Communications*, n° 76, *Nouvelles figures du sauvage*, Bobbé Sophie (dir.), 2004, p. 203-220.
- BOUMELLASSA Houssein, « Rapaces nécrophages. Concilier conservation de l'espèce et minimisation des dépenses : vers un renforcement du lien agriculture-environnement », DEA d'économie de l'environnement et gestion des ressources naturelles, Nanterre, université Paris X-Nanterre, 2004.
- BRUN André, CHASSANY Jean-Paul, *Le causse Méjan*, Montpellier, INRA, 1978, 5 vol.
- CHASSAGNE Marianne, « Les vautours, équarrisseurs naturels des Grands Causses », thèse d'exercice, Lyon, École nationale vétérinaire, 1998.
- « L'avenir de la montagne : un développement équilibré dans un environnement préservé », rapport d'information n° 15 (2002-2003), Paris, Sénat, 2002.
- MAZOYER Marcel, ROUDART Laurence, *Histoire des agricultures du monde : du Néolithique à la crise contemporaine*, Paris, Seuil, 1997.
- PAROIX Joseph, « Vautours : l'IPHB veut que les dégâts soient indemnisés », *La république des Pyrénées*, 16 février 2012.
- PELOSSE Valentin, « (Ré)introductions d'espèces et agriculture : de l'anthropisation à l'artificialisation », *Économie rurale*, n° 208-209, 1992, p. 101-104.

NOTES

1. S. Bobbé, « Gestions faunistiques, cultures des sauvages et brouillage des catégories ».
2. En 2005, l'activité agricole représente près des trois quarts des exploitations montagnardes (contre moins de 40 % en moyenne nationale). Précisons que l'agropastoralisme de montagne comptabilise 40 % des brebis, 20 % des vaches allaitantes et 16% des vaches laitières de notre pays, soit près des deux tiers du cheptel national toutes espèces confondues. Voir l'audition de Gilles Bazin dans le rapport du Sénat « L'avenir de la montagne : un développement équilibré dans un environnement préservé ».
3. Surtout si l'on sait que plus de 400 000 tonnes de cadavres sont traitées chaque année en France (dont 133 000 tonnes de cadavres ovins), soit un coût de 1,52 million d'euros par an dans le seul département de l'Aveyron. Voir LPO, *Cahier technique : placettes d'alimentation*, 2001.
4. Ils profitent généralement des curées sur les charniers lourds pour collecter des données (identification des oiseaux par lecture de bagues notamment).
5. Pour la première fois dans les Baronnies, six jeunes vautours fauves ont été récupérés (le plus souvent affaiblis) après leur envol. Tous ces oiseaux étaient couverts de parasites externes. Ils ont été déparasités puis relâchés après un séjour de quelques semaines en volière.

6. Villaret, Cassagnes et Croupillac sont les charniers utilisés ; 90 % des carcasses sont déposées à Villaret.

7. Cette biomasse, associée à une répartition régulière des mortalités, pourrait permettre d'entretenir environ 1 700 vautours chaque année. La réalité est bien évidemment différente car les cadavres ne sont pas tous disponibles et la mortalité n'est pas régulièrement répartie sur l'année, voir M. Chassagne, « Les vautours, équarisseurs naturels des Grandes Causses ». On observe une augmentation de la mortalité des agneaux lors des mises bas au printemps et pendant l'été lorsque les éleveurs désaisonnalisent l'agnelage.

8. Par la suite, le PNC et le PNR du Vercors obtiennent également le statut d'équarisseur. Voir H. Boumellassa, « Rapaces nécrophages. Concilier conservation de l'espèce et minimisation des dépenses : vers un renforcement du lien agriculture-environnement ».

9. La LPO se charge des exploitations du causse Noir, du Sauveterre et de la vallée du Tarn, le PNC se charge de ceux installés dans son périmètre ainsi que de ceux du causse Méjean.

10. L'arrêté, signé par les ministères de l'Agriculture, de l'Alimentation, de la Pêche et des Affaires rurales, et de l'Écologie et du Développement durable le 7 août 1998, fixe le cadre réglementaire permettant de créer des placettes d'alimentation.

11. En 1992 débute l'étude de faisabilité. Deux ans plus tard, le dossier de réintroduction est présenté au Conseil national de la protection de la nature (CNPN). En 1996, le programme de réintroduction est lancé. En 1999, 14 oiseaux sont lâchés après sécurisation d'une ligne électrique par EDF, 22 autres sont lâchés en 2001 et 13 en 2005. Il reste encore 46 oiseaux en volière qui n'ont pas encore atteint l'âge adulte (5-6 jamais lâchés car ils ne peuvent pas voler). Un autre lâcher de 40 vautours fauves a eu lieu en 2008.

12. A. Brun, J.-P. Chassany, *Le causse Méjean*.

13. Entretien avec Jean Cogne, garde sur la réserve des hauts plateaux du Vercors.

14. Deux ans après le lancement du programme de réintroduction, un premier lâcher a lieu en 1999. Quatre autres lâchers ont suivi, ce qui signifie l'envol de 91 vautours fauves.

15. Entretien avec un membre de la LPO PACA, antenne Verdon.

16. « Pour la première fois dans le Verdon, on a pu procéder à la neutralisation temporaire de quelques voies d'escalade, qui provoquaient de nombreux dérangements à proximité d'une aire occupée [par les vautours] », écrit Sylvain Henriquet, responsable de la LPO PACA (*Vautours infos*, n° 6-7, juin 2005, p. 8).

17. Les éleveurs pyrénéens pratiquent la transhumance locale (souvent ils occupent la même estive pendant des décennies). Les Pyrénées-Atlantiques et les Hautes-Pyrénées accueillent de plus en plus de troupeaux transhumants extérieurs au département (certains viennent du Gers et de l'Aveyron).

18. Dans la tradition occidentale, selon la typologie mise au point par les historiens des systèmes agraires, l'espace anthropisé se structure comme une succession de cercles concentriques (*hortus, ager, saltus, silva*) gradués du plus domestique au plus sauvage. Voir M. Mazoyer, L. Roudart, *Histoire des agricultures du monde : du Néolithique à la crise contemporaine*.

19. V. Pelosse, « (Ré)introductions d'espèces et agriculture : de l'anthropisation à l'artificialisation ».
 20. Créée par des naturalistes très engagés dans la protection des vautours.
 21. C. Arthur, « Le point sur les relations vautour fauve-bétail domestique », document inédit exposé au CNPN en 2002.
 22. Entretien avec un agent du PNP.
 23. J. Paroix, « Vautours : l'IPHB veut que les dégâts soient indemnisés ».
-

RÉSUMÉS

La réintroduction de vautours fauves en France a instauré de nouvelles relations entre environnementalistes et éleveurs. L'observation des pratiques d'équarrissage, davantage encadrées par l'État à la suite des crises sanitaires de la fin du xx^e siècle, montre l'évolution du rôle du rapace dans la gestion de la mort animale. Plus largement, l'étude des dynamiques environnementales nous invite à nous interroger sur la permanence de nos représentations sociales.

AUTEUR

SOPHIE BOBBÉ

Anthropologue, chercheuse associée à l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC, École des hautes études en sciences sociales / Centre national de la recherche scientifique)

Jouer avec l'animal : penser à partir des dispositifs spatio-temporels des chasses aux migrateurs

Christophe Baticle

De l'animal prétexte à l'animal baromètre

- 1 En 1982, lorsque parut le numéro spécial d'*Études rurales* consacré aux pratiques de chasse et de cueillette¹, le jeu avec l'animal « cynégétisé² » apparaissait encore comme le prétexte à un autre exercice ludique, humain celui-ci, qui ne prenait en quelque sorte l'animal que comme prétexte à des échanges entre groupes masculins faisant prévaloir leurs droits d'accès à certaines portions de l'espace naturel. Et, indéniablement, le divertissement humain autour des animaux de chasse met en jeu des dimensions profondément sociales dans les manières de « faire territoire ». Derrière la « cynégéphilie³ », dont la France reste le bastion européen quant aux effectifs pratiquants (encore plus d'un million), se profile une petite galaxie faite d'une multitude de planètes aux teintes sociologiques très différenciées⁴. Rien de commun en effet, socialement parlant mais encore dans les *modi operandi*, entre la grande vénerie équestre de la baronne de Rothschild en forêt de Compiègne (Oise) et la chasse au gibier d'eau chez les ouvriers du Vimeu (Somme) dit rouge⁵ ou encore les palombières dans le Sud-Ouest de la France.
- 2 Pour autant, la perception du rôle de l'animal dans l'exercice prédateur humain a commencé à changer chez les sociologues, notamment avec les récentes diffusions de travaux sur les relations anthropozoologiques⁶. En anthropologie, l'insertion des activités cynégétiques dans un écheveau de pratiques culturelles a permis très tôt de reconnaître en l'animal des caractéristiques comportementales qui donnent son sens au jeu, dans et par l'action de sa chasse. Si d'ailleurs on avait écouté et pris au sérieux le discours des chasseurs eux-mêmes, serait probablement apparue l'idée selon laquelle la « mise en loisir » de la chasse n'a pas suffi à en faire un ball-trap d'un genre particulier, en situation « réelle » en quelque sorte⁷. Contrairement à la pêche, le *no-kill* ne s'est pas

répandu dans la chasse et l'attitude consistant à simplement atteindre sa cible, par un faisceau lumineux notamment, se cantonne aux jeux vidéo. Ainsi, la mise à mort demeure une dimension essentielle de la pratique. Par cette prédation, les adeptes estiment assumer une part de leur animalité, au-delà donc des nécessités alimentaires. Pourtant, observateurs attentifs, ces chasseurs constatent également des changements comportementaux au sein des espèces qu'ils visent⁸, au point qu'il est possible de reconsidérer la formule de Claude Lévi-Strauss (le « bon à penser ») sous un angle certes symbolique, mais aussi très pragmatique⁹. L'animal chassé, par sa raréfaction ou au contraire sa prolifération, donne en particulier naissance à des théories qui tentent d'expliquer ces phénomènes. On réalise alors que c'est l'ensemble des modifications affectant les biotopes qui est mobilisé pour fonder ces interprétations, amenant progressivement les acteurs à se doter d'une grille d'analyse particulière des transformations socio-économiques d'ensemble, mais aussi une façon originale de traiter de la politique. En d'autres termes, la présence/absence des espèces, leurs évolutions quantitatives mais encore les comportements animaliers servent d'indicateurs quant aux modifications des biotopes qui constituent leurs habitats. Modifications qui sont elles-mêmes redevables des formes d'exploitation de la nature anthropisée et plus récemment des changements à l'échelle mondiale, comme le réchauffement climatique. En conséquence, l'observation des animaux peut faire penser à la consultation d'un thermomètre qui révélerait la fièvre. Pour passer au baromètre prédictif, les chasseurs interprètent les données dont ils disposent localement, les mettent en lien avec les politiques publiques menées sur les territoires qui touchent leur espace de pratique et produisent ainsi leurs philosophies de l'état du monde. L'animal (fig.1) tend alors à devenir la boussole qui informe sur les changements en cours.

Fig. 1. – La « tête d'Oigne » (canard siffleur), emblème des chasseurs de la baie de Somme.



© Association de chasse sur le domaine public maritime de la baie de Somme.

- 3 Nous reviendrons ici sur la manière dont le jeu avec l'animal s'articule avec les dimensions spatiale et temporelle des cadres dans lesquels il se réalise. Parce qu'elle s'acquiert, au travers de ce médiateur que constitue le corps, la culture de la nature qu'implique la chasse représente un bon exemple d'apprentissage sensoriel, moteur et émotionnel : des « connaissances procédurales¹⁰ », pour reprendre Jean-Pierre Warnier. L'ensemble des sens se trouve mobilisé par des expériences physiques, aux implications mentales quant à l'acceptation de cette mort violente qui détient les potentialités d'une identification anthropomorphique, dans la mesure où elle concerne des êtres inscrits de longue date dans un bestiaire investi de fonctions symboliques. Mais, au-delà de l'observation des manières de faire, la verbalisation de ces épreuves avec la nature donne lieu à une topographie particulière : telle parcelle à lièvres, tel talus à lapin, quand il ne s'agit pas de toponymie avec un bois des biches, une hutte des 400 coups, etc. Par ces façons de qualifier le territoire anthropisé, tout en maintenant l'illusion du sauvage¹¹, la chasse produit des espaces de jeu différenciés quant à cette production plurielle d'une nature laissée délibérément indomptée, au moins pour partie. Probablement parce qu'il faudrait renoncer à parler de *la* chasse, tant ses univers socioterritoriaux sont multiples, mais plutôt y voir des modalités de captation de la faune, selon des procédures qui empruntent autant à la culture qu'au pragmatisme, les dispositifs qui en résultent sont redevables de la manière d'habiter une nature laissée farouche, peu ou prou.
- 4 Au travers d'un quart de siècle de recherches sur cet objet (depuis 1993), nous avons pu observer différents modes de pratique (à courre, à l'affût, au chien d'arrêt, avec des chiens courants, etc.), dans différentes régions françaises (Picardie, Nord – Pas-de-Calais, Normandie, Loire-Atlantique, Grands Causses, Pyrénées, Alpes notamment) et

plusieurs pays (Canada, Cameroun), nous amenant à penser cette forme de prédation humaine comme un opérateur de sens qui ouvre sur des manières de se penser dans la nature.

- 5 Nous prendrons ainsi appui sur plusieurs modes de pratique, dont en particulier les chasses aux migrateurs avec la hutte et la palombière, à savoir des installations pérennes qui servent de lieux d'affût aux abords d'un plan d'eau aménagé pour la première, au sommet des arbres pour la seconde, et ce afin de montrer qu'il s'agit de dispositifs stratégiques, dans des écosystèmes contraignants, qui mobilisent des manières de penser l'animal, ses déplacements, son mode de vie... En retour, ces réflexions apportent non seulement un lexique fleuri, des métaphores colorées, mais également des façons de réfléchir l'environnement naturel, et plus généralement social et politique.
- 6 L'originalité des modes de chasse que nous souhaitons mobiliser pour l'analyse consiste, en particulier, dans le fait qu'un jeu à trois s'y trouve mis en place entre les chasseurs, les animaux qu'ils utilisent comme appâts (les appelants) et les gibiers recherchés. Au travers de ce jeu se conscientisent des façons de penser par métaphores et donc d'agir sur le territoire, mais encore dans la vie sociale ordinaire.
- 7 Dans un premier temps, il s'agira de réfléchir à la définition du jeu en regard des spécificités de l'activité cynégétique, puis d'aborder ces deux dispositifs de chasse comme révélateurs de cette triade qui modifie sensiblement le jeu avec l'animal par l'introduction de ce complice involontaire qu'est l'appelant.

Le *game* : caractéristiques du jeu cynégétique

- 8 Derrière le terme *jeu*, on trouve l'idée d'un amusement ou tout au moins d'un divertissement. C'est peut-être à ce niveau que la chasse contemporaine, au moins dans les pays où elle n'est plus une activité de subsistance, trouve tout son intérêt pour interroger les activités ludiques. Plaisirs indicibles, de par la nouvelle économie morale qui, sous l'effet de la montée en puissance du questionnement sur la condition animale, rejette la mise à mort dans les tréfonds d'une humanité malsaine, les pratiques cynégétiques se retrouvent ainsi confrontées à un dilemme : soit assumer haut et fort cette relation au nom de l'âpreté des rapports entre espèces dans la nature (relations présentées comme « vraies »), mais au risque de la stigmatisation, soit chercher à édulcorer cette dimension en en faisant un acte final, mais secondaire, non recherché pour lui-même (le « loisir comme un autre », retrouvé lors des entretiens, qui serait avant toute chose convivialité avec d'autres hommes et « communion » avec la nature). Au-delà de cette alternative, le chasseur gestionnaire avance derrière l'utilité de sa démarche, comme la régulation des espèces, l'alerte biosanitaire en cas d'épizootie et surtout l'entretien de territoires. Autant d'arguments qui amènent à placer au second plan la question du plaisir. Il y a effectivement comme une gêne à traiter de la chasse comme d'un jeu. On est sans cesse tenté de mettre des guillemets à une cynégétique purement « ludique ». Pourtant, il s'agit bien de divertissement si l'on prend en considération les spéculations amusées quant au comportement à adopter afin de remporter la partie sur l'animal recherché.

La notion et ses apories : quelle définition du jeu ?

- 9 Pour évaluer le potentiel heuristique de la cynégétique quant aux questionnements soulevés par le jeu vis-à-vis de l'animal, une définition claire de ce que nous entendons par cette notion protéiforme permet de mettre à plat l'infinie variabilité de ses significations, dans le temps, mais également selon les espaces sociaux où on l'utilise. Pour n'en rester qu'aux acceptions en français, le dictionnaire fait état d'une grande volubilité qui contredit certains usages appliqués du terme.
- 10 En premier lieu, le jeu est défini comme une activité, ce qui permet de l'appréhender sous l'angle des dispositifs d'action. Que cette activité puisse être d'ordre physique ou mental offre l'opportunité de la penser comme et l'une et l'autre en même temps, tant un jeu est susceptible de proposer une réflexion quant à la manière de se mouvoir dans l'espace, y compris si ce dernier n'est qu'un plateau¹². Concernant les formes de chasse, nous nous trouvons précisément dans cette configuration réflexive et motrice : traquer par le mouvement pour déloger l'animal remisé ou au contraire s'interdire tout geste pour surprendre le gibier en cours de déplacement.
- 11 Deuxièmement, parce que cette activité est ludique, cela implique qu'elle ne soit ni imposée, ni réglée par une fin utilitaire. Le dispositif qu'offre le jeu peut donc être porteur de sens, comme justement ici le fait de s'abstraire des obligations sociales ordinaires. Or c'est bien l'éthique qu'imposa la pratique bourgeoise de la chasse, spécialement après la Seconde Guerre mondiale pour la France, en décrétant qu'il ne devait plus s'agir de remplir sa gibecière, le « viandard » se trouvant alors disqualifié par la finalité alimentaire de sa quête. Dans ce sens, ce n'est pas par hasard si la langue anglaise a fait dériver la signification du terme *game*, du jeu qu'il est dès ses origines, vers le gibier qu'il est devenu. C'est en effet dans ce pays que la « sportivation¹³ » de la chasse s'est affirmée en premier. Pour autant, la compétition entre pratiquants, bien que feignant le respect envers le code des valeurs du désintéressement pour la viande, maintient la prééminence de la réussite au travers du tableau de chasse, et ce même si elle subsiste dans le non-dit. Il ne peut ici s'agir de paris, comme dans d'autres jeux qui prennent l'animal pour enjeu, mais la dimension concurrentielle s'est axée sur la prise exceptionnelle : une bête rare, d'un poids ou d'une taille hors du commun, le coup de fusil abattant deux animaux en même temps, etc. Autrement dit, à la valeur quantité, qui se maintient néanmoins, s'est substituée la performance qualitative.
- 12 Troisièmement, la raison d'être du jeu consiste en un divertissement, ce qui en fait un plaisir de la vie. Ici commencent les difficultés pour nombre d'exemples de jeux peu convaincants quant aux sensations de bien-être procurées.
- 13 Ces difficultés peuvent partir des règles conventionnelles qui sont appelées à encadrer le jeu afin d'en faire ressortir des gagnants et des perdants. Sauf dans les jeux de hasard, les qualités physiques et/ou intellectuelles se trouvent évaluées par la sanction du résultat : adresse, habileté, raisonnement, ruse, etc. Une autre dimension vient ainsi compléter la définition : accepter la part du risque à ressentir un déplaisir face à l'échec, ce qui sera moralement sanctionné dans le cas du mauvais joueur, ici rentré bredouille de sa partie de chasse. La dimension distraction interroge encore quant au déplaisir consenti pour accéder à une forme de contentement : longues marches soumises aux intempéries ou attentes au pied d'un arbre.
- 14 Pourrait-on néanmoins considérer que le volant volontaire de la définition serait susceptible d'englober toutes les acceptions du jeu ludique ? Activités délibérées, ces

jeux ne sont pas pour autant dénués d'intéressement, comme le montre toute l'économie qui se trouve en arrière-plan de la cynégétique. Le jeu ne reste également libre que dans une certaine mesure. Par exemple, les propriétaires fonciers qui ne verraient dans la traque des animaux aucun jeu digne de ce nom sont pour autant considérés, par la loi française, comme responsables des dégâts que causerait la faune sauvage présente sur leurs terrains. L'objection de conscience à la chasse, ouverte par la grande loi de 2000, trouve ici un puissant frein, amenant parfois à une tolérance pour la pratique de la prédation, sans gaieté de cœur. De même pour les battues administratives, décrétées par les autorités préfectorales et très mal vécues par les chasseurs qui y voient un échec à leur régulation. Mais, de plus en plus, les cynégètes des régions où leur densité se révèle trop faible pour contrecarrer l'explosion des populations de grands gibiers se plaignent de devenir des « tueurs ».

« On nous demande de toujours en tuer plus ; ce n'est plus un plaisir. Parce que maintenant ça devient un devoir. On nous pousse. Il faut tuer. Moi, quand je me lève pour aller à la chasse, je ne me lève pas pour aller au boulot. Ce n'est pas un boulot, c'est un plaisir. L'an dernier on a rendu 28 bracelets de biches sur 50 qui nous étaient attribués. Parce que le loup tue les petits. On s'est fait engueuler comme des putois¹⁴. »

- 15 Paradoxe, en apparence, l'obligation de résultats chiffrés faite aux chasseurs n'est que la contrepartie du rôle gestionnaire qu'ils se sont donnés afin de légitimer leur monopole prédateur sur la faune sauvage. Pour autant, dans les secteurs montagneux, où l'exode rural s'est cumulé au vieillissement des adeptes, des effectifs en forte diminution se voient astreints à des objectifs qui entrent en contradiction avec la notion de plaisir ludique.
- 16 Un autre problème se pose quant aux différentes parties prenantes du jeu, dont on peut rappeler ici l'origine étymologique : du latin *jocus*, signifiant « plaisanterie ». Dans le bon jeu de mots, qui peut aussi être cruel, le joueur utilise une « tête de turc » très peu volontaire a priori, de la même manière qu'il serait hasardeux de considérer l'animal comme disposé à servir de proie. Lorsqu'il rapporte un « change d'amour¹⁵ », Paul Vialar fait mention d'une stratégie de défense sordide, par laquelle un chevreuil mâle (le brocard) « aux abois » utilise sa femelle comme subterfuge pour confondre sa trace olfactive au nez des chiens qui le courent, gagnant donc au change¹⁶, sans que l'on puisse penser à un jeu.
- 17 Entrée dans le corpus des jeux par le rejet de sa finalité alimentaire, la chasse, dans les pays occidentaux, interpelle ainsi par la notion de plaisir qui provoque l'essentiel de sa critique. Les arguments gestionnaires, s'ils sont les plus habituellement présentés par les instances cynégétiques, n'en cachent pas moins d'autres formes d'utilité, liées à la manière d'habiter le territoire.

La problématique cynégétique : un loisir qui se veut utile

- 18 Si donc maintenant l'on tente d'appliquer ces discussions générales à la cynégétique en particulier, force est de reconnaître que le jeu avec l'animal s'en trouve passablement problématique. Il est tout d'abord possible de tracer les contours d'un croisement entre humanité et animalité sous l'angle du jeu (tabl. 1).

Tabl. 1. – Pour qui est le jeu ?

		Animal	
		Jeu	Contrainte
Humain	Jeu	Jeux domestiques (lancer la balle)	Chasses (traque)
	Contrainte	Expériences scientifiques (le rat dans le labyrinthe)	Guerres (animal porteur)

- 19 Avec cette question du « qui joue dans le jeu », on perçoit une variété de situations où le jeu ne concernerait qu'une partie des acteurs¹⁷. Plus sûrement, jouer s'oppose à travailler, comme la liberté à la nécessité. Pourtant, on ne peut pas toujours opposer le ludique et le professionnel. Le trappeur est un professionnel, sans que soit annulée pour autant la dimension jeu avec l'animal. La distinction nette entre jeu et travail est le produit des transformations sociales. Le salariat a imposé une organisation temporelle où le travail s'oppose aux loisirs. Société des loisirs, mais loisirs utiles, la valeur travail domine dans nos organisations sociales et l'*illusio*¹⁸ d'une utilité gestionnaire permet de compenser l'aspect inutile de la chasse, aujourd'hui, pour s'alimenter. Au contraire, dans la chasse contemporaine, cette utilité devient fort coûteuse. Il s'ensuit qu'il est particulièrement difficile d'appliquer la notion de jeu à la chasse, bien que cette activité ait un ressort ludique évident.
- 20 Les difficultés que pose la notion de jeu appliquée à une catégorie d'activités n'entrant ni dans le registre du travail ni dans celui de la contrainte, sans pour autant relever explicitement des « plaisirs », sont du même ordre que l'exercice consistant à attribuer les pratiques cynégétiques à la catégorie des loisirs. Le problème est du même type dans la mesure où l'opposition entre travail et loisirs ne peut pas être envisagée sous un angle manichéen, soit l'un et strictement l'un, soit l'autre. Il existe davantage un continuum entre ces deux pôles, dont le bénévolat à visée professionnalisante constitue un bon exemple. De même, opposer radicalement liberté et contrainte, plaisir et affliction laisserait dans l'ombre un ensemble de situations où ces ressentis se trouvent mêlés, voire pas exactement opposés comme dans la théorie du don et du contre-don¹⁹.
- 21 La chasse ne peut que difficilement être appréhendée comme un jeu banal, l'implication morbide soulevant la question de la nature du réjouissement. Aussi, pour le chasseur, son activité doit être utile.
- « On n'est pas des gens à marcher sans un but ici ; il faut un but. On ne part pas tête baissée. On n'est pas des gens à aller courir comme un sauvage : il faut un but, un objectif, voir quelque chose. On ne fera pas de la marche nordique. Bon, on le fait de plus en plus, les jeunes. Il y a des clubs de marche, mais moi je vais derrière un lièvre ; je vais voir mes tendelles²⁰. On n'a pas besoin d'aller marcher après, voilà... On n'est pas des OS de chez Renault. Je n'ai rien contre eux, hein²¹ ! »
- 22 La chasse bourgeoise de loisir a donc franchi cette limite de l'utilité en favorisant une éthique faisant de la chance laissée à l'animal son principe cardinal. Dans son acception, rechercher une finalité intéressée (en particulier la viande issue de la chasse) devient le signe d'une infamie indigne de ce que doit être un chasseur, qualifié de « bidochard » quand il enfreint cette règle. Dans la citation précédente, au contraire, la conception du jeu, tout en étant antagonique avec le labeur désagréable, doit remplir un objectif fécond, à commencer par la surveillance du territoire approprié par le groupe local. Le jeu cynégétique peut alors être considéré comme un dispositif qui

simule une réalité laborieuse, sans déplaisir pourtant. Les conditions de possibilité pour la chasse demandent en effet un biotope qui fait l'objet d'un travail intense, dont le gibier constitue la récompense et la justification.

- 23 Pour résumer, la chasse continue à être ce cadre pluriel où persiste une tension quant à sa finalité. Nous avons montré ailleurs que ce qui rassemblait toutes ces formes de pratique avait trait à un jeu avec le territoire, dont l'animal était le médiateur²². Au travers de la quête cynégétique s'exprime en effet une connaissance de l'espace naturel et des potentialités qu'il offre pour la faune sauvage, mais elle met également en pratique la faculté d'un groupe à l'aménager de façon propice. Il s'agit ainsi d'un jeu proprement social, au sens d'un espace anthropisé, mais qui entretient en permanence l'illusion du sauvage, du non-civilisé. La satisfaction que procure l'activité est légitimée par les différentes formes d'utilité qu'on peut lui accoler : compensation aux conséquences de l'agriculture industrielle, « régulation » des espèces, surveillance sanitaire, etc., mais il s'agit d'abord de participer à une société locale par la captation d'une partie de ses ressources fauniques.
- 24 Selon les espèces recherchées et le mode retenu pour leur chasse, des dispositifs spatiaux sont instaurés, qui révèlent les règles du jeu précises, une forme d'implication dans la socialité locale, mais encore une manière de penser le territoire, sa gestion et les transformations en cours. Autrement dit, l'espace cynégétique devient « bon à penser » les changements comme les permanences, les impacts de la mondialisation sur une portion réduite de territoire comme les efforts à maintenir la biodiversité. Le gibier, pourtant au cœur de l'activité, constitue un prétexte à bien autre chose : l'expression d'une appartenance à la société locale qui s'exprime au travers des droits que l'on exerce sur son territoire.
- 25 En définitive, les pratiques cynégétiques répondent bien à une définition du jeu si on entend par là l'articulation entre un dispositif spatial, plus ou moins produit par le chasseur, mais dont au minimum il sait user habilement, et l'attraction produite sur un type de faune.

Les chasses aux migrateurs : l'animal complice involontaire

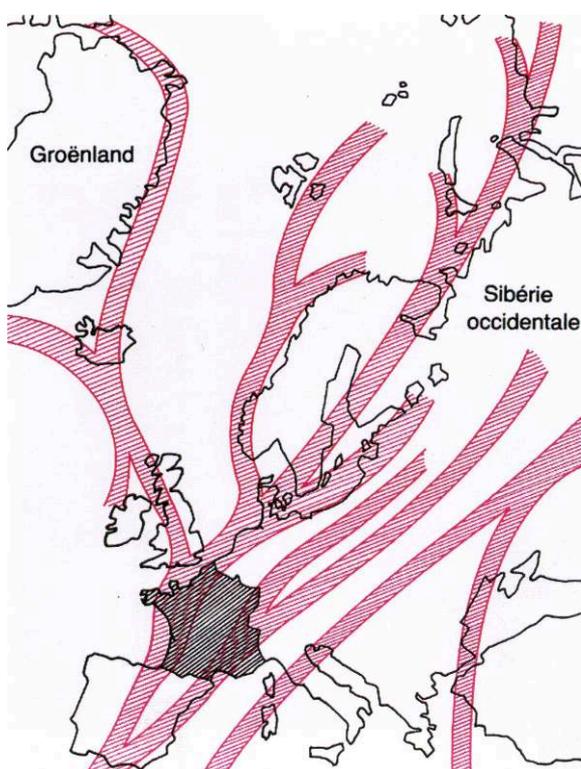
- 26 Il est possible d'appréhender la quête cynégétique autrement que comme une activité de prédation imprévisible, telle que les chasseurs se la représentent parfois, où la rencontre avec le sauvage serait le fruit d'une longue patience, parfois récompensée par une miraculeuse apparition. S'il n'est pas faux de considérer le hasard et l'inattendu, toute la démarche consiste au contraire à l'anticiper par la mise en œuvre de tactiques destinées à faciliter la réussite. En d'autres termes, c'est la *mêtis* qui domine le sens pratique du chasseur et cette faculté à la ruse se situe au cœur de ses compétences. Si le Nemrod contemporain ne peut, ne veut et ne doit se comporter comme le tueur d'un abattoir, il ne cesse d'attendre le *kairos*, ce moment propice où il déjouera les stratégies de défense de l'animal. Ainsi, les modes de chasse sont autant de dispositifs spatio-temporels, établis pour arriver à cette fin, tout en ménageant l'impression (également réelle) d'une bonne fortune inopinée, où l'inattendu constitue la part du sauvage. C'est ici précisément que se situe le jeu dans la chasse, à savoir la

latitude de survie laissée à la proie. L'équilibre recherché se situe entre la réalisation possible de la prise et l'échappée toujours maintenue comme un événement crédible.

« Aller à la hutte » : une orchestration animalière

- 27 Certains modes de chasse aux migrateurs innoveront quant à ce jeu avec l'animal. En dehors du gibier et du chien, une troisième catégorie de bêtes entre en ligne de compte : les appelants. Par ce terme, il faut entendre des animaux utilisés pour leur capacité à attirer leurs congénères sauvages, généralement anatidés et colombidés. Effectivement, dans la mesure où le ciel est leur domaine, les migrateurs sont principalement chassés lorsqu'ils se posent, sur les plans d'eau en ce qui concerne les canards et les oies, à la cime des arbres pour les pigeons. C'est la dimension grégaire de ces espèces qui va être sollicitée par l'usage des appelants.
- 28 Dans la chasse à la hutte, auxiliaire indispensable du huttier, l'appelant vivant a pour rôle de rendre attractive, par son cri (ou chant), la mare de hutte que les chasseurs ont aménagée pour provoquer la pose de ses semblables. En action de chasse, les appelants sont attelés sur la mare (dans un agencement stratégique particulièrement réfléchi) par l'intermédiaire de cordeaux lestés ou fichés dans la vase. Ainsi, par ces dispositions très spécifiques, véritable savoir-faire du huttier, l'attache tient d'un ensemble d'éléments tels que les températures, l'orientation du vent, l'axe d'arrivée des migrateurs recherchés, la proximité des installations huttières voisines parmi bien d'autres variables, à commencer par la région où se situe la hutte et qui doit nécessairement correspondre aux couloirs de migration (fig. 2).

Fig. 2. – Couloirs de migration des anatidés à partir du Paléarctique occidental.

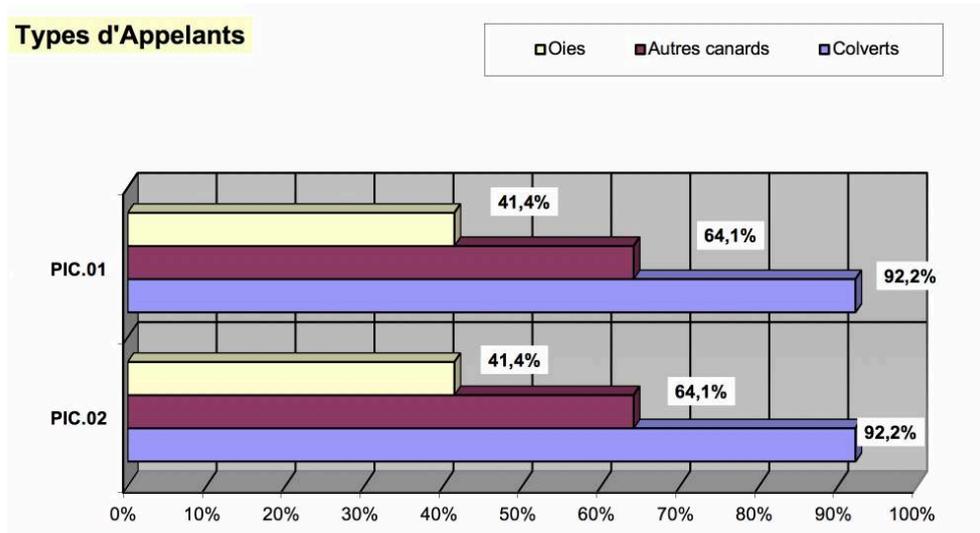


Extrait de *Guide du sauvaginer de la Somme*, Saleux, Union picarde des chasseurs de gibier d'eau de la Somme, 2004-2005, p. 59.

© Union picarde des chasseurs de gibier d'eau de la Somme.

- 29 Ce faisant, l'appelant n'est ni un animal domestique, ni une bête sauvage. Il tient de l'élevage d'une certaine manière, mais la façon de conduire le cheptel vise ici à maintenir, autant que se peut, l'instinct recherché.
- 30 À l'origine, les appelants étaient uniquement des colverts (fig. 3), leur sélection ayant été guidée par leur docilité à l'attache et surtout les caractéristiques sonores de leurs chants, qui se déclinent en de nombreuses variantes. De ce fait, on dira d'une cane qu'elle est chanteuse, long-cri, demi-cri, court-cri. Ce dernier, également appelé maillard en Picardie, joue un rôle tellement essentiel dans la réussite de la chasse qu'on peut le choyer et en jalouser l'heureux détenteur. Il a en effet pour mission d'amener le gibier à portée de tir²³.

Fig. 3. – Types d'appelants (oies, autres canards, colverts) sur les sites Natura 2000 du littoral (PIC. 01) et arrière-littoral (PIC. 02) picards.

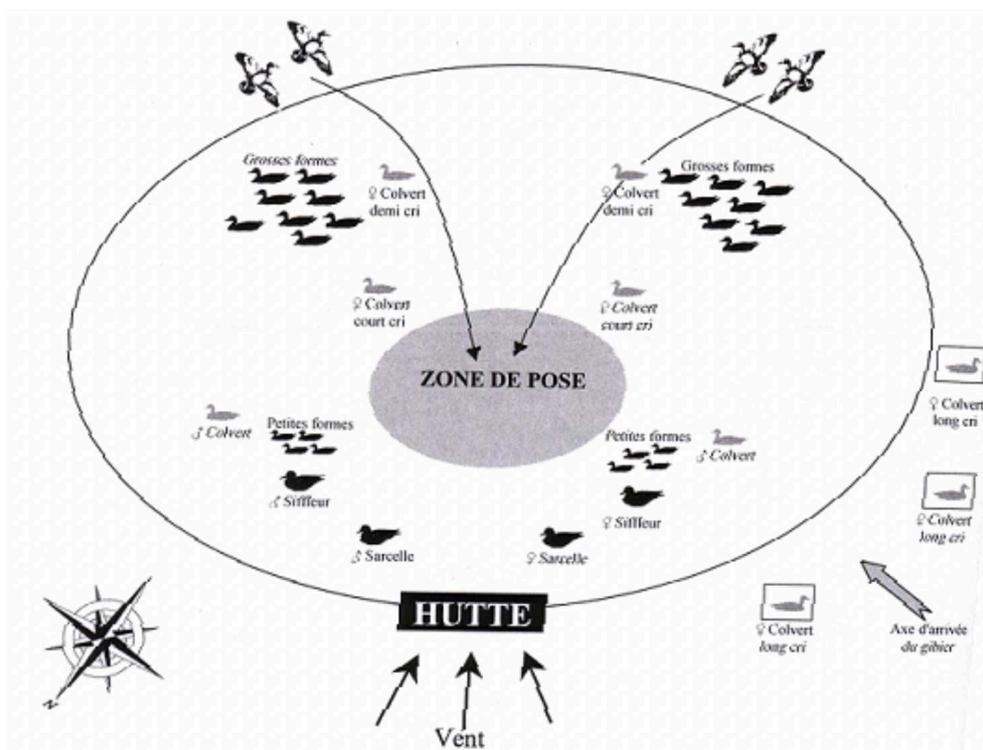


Extrait de C. Baticle, « Chasse et environnement : implications réciproques ? Étude cynégétique du site Natura 2000, arrière-littoral picard (PIC. 02) ».

© C. Baticle.

- 31 Le huttier est très souvent un éleveur épris de ses animaux, qu'il maintient à son domicile, ce qui l'amène à aménager un petit plan d'eau au fond de son jardin. Idéalement, ces sauvaginaires, tels qu'ils se dénomment eux-mêmes, s'installent en bordure d'un cours d'eau. C'est le cas des villages, mais également de certaines villes du littoral picard, dont Abbeville, sous-préfecture de près de 25 000 habitants, qui compte deux faubourgs (Rouvroy et Les Planches) où on les retrouve particulièrement nombreux²⁴. À chaque printemps, le huttier voit naître un ensemble de couvées issues de ses propres géniteurs ou de ceux d'autres collègues. L'été, il opérera une sélection des meilleurs individus, de manière à créer une « monture » de canards répondant à ses exigences et généralement composée d'une douzaine d'appelants aux chants très complémentaires. Ce chasseur d'un genre particulier compose ainsi un véritable orchestre, où chaque oiseau tient un rôle bien déterminé dans l'attractivité de la mare pour les oiseaux de passage.
- 32 Certaines régions pratiquent quasi exclusivement par cette modalité la chasse des anatidés, comme le littoral picard où le « huttagé » avec appelants se situe à un niveau élevé d'environ 90 % des hutteurs²⁵. Ils se trouvent de ce fait peu nombreux à ne pratiquer que la passée, où canards et oies sont tirés au vol. En fait, lors des deux enquêtes menées en 2003-2004 et 2004-2005, respectivement sur les sites Natura 2000 des estuaires et de l'arrière-littoral, on comptait seulement cinq chasseurs en activité qui s'abstenaient d'appelants. Ces derniers²⁶ sont installés en disposition raisonnée (fig. 4) avec un dispositif de va-et-vient, composé à partir d'une technique de cordes tendues que l'on actionne de la berge, sur le pied de hutte.

Fig. 4. – Disposition des appelants par différents vents sur la côte picarde.



Extrait de *Guide du sauvaginer de la Somme*, Saleux, Union picarde des chasseurs de gibier d'eau de la Somme, 2004-2005.

© Union picarde des chasseurs de gibier d'eau de la Somme.

- 33 Ainsi, comme pour la tonne ou le gabion, ses équivalents normand et aquitain, la hutte picarde recèle tous les ingrédients constitutifs d'un rapport distinctif au sauvage. Il s'agit de constructions souvent bricolées et spartiates où s'exerce une prédation longtemps tolérée par la force des rapports sociaux en sa faveur, inscrite dans un processus de maîtrise de la nature, légitimé par le « travail des anciens » qui installèrent les premiers abris.
- 34 Cette méthode huttière serait née à deux pas du Hâble d'Ault (un espace conquis sur la mer au sud de la baie de Somme), à la fin du XIX^e siècle, inaugurée par les ouvriers paysans assujettis au paternalisme industriel qui régnait alors dans le Vimeu. Y cohabitent encore des hommes qui se détachent temporairement des contingences du monde. L'imaginaire y joue un rôle central, dans le sens de cette verticalité avec les migrations espérées : véritable métaphore d'un éden perdu, antérieur à la division classiste de la société. « J'ai refusé des plans de carrière très intéressants pour pouvoir rester près de ma baie », mentionne un questionnaire révélateur²⁷.
- 35 Les « durs du Vimeu », comme on les appelle, disposent d'une réputation haute en couleur (fig. 5). Un administrateur de la fédération des Pyrénées-Atlantiques déclarait ainsi d'eux : « On a compris ce que c'était que d'être chasseur corps et âme quand nous sommes allés en baie de Somme²⁸. » Eux qui répondent : « Ici, la chasse n'est pas une passion, c'est une religion. »

Fig. 5. – Affiche des sauvaginaires de la Somme.



Campagne menée au début des années 2000 devant la crainte de voir le nombre d'appelants restreint.
© Association de chasse sur le domaine public maritime de la baie de Somme.

- 36 Le huttier a son lexique, ses dictons, ses légendes, ses commandements²⁹ ! Ces « huttes », parfois baptisées d'un événement marquant (comme les fameux « 400 coups » du vicomte Henri de Brossin de Méré, en 1904³⁰), ce sont au total 2 234 immatriculations recensées officiellement dans la Somme, sur les quelque 14 500 installations dénombrées en France. Plus du quart des localités du département sont concernées par leur présence (203 communes sur 783), jusqu'à 128 sur le même territoire communal comme à Cayeux-sur-Mer. Pour certains conseils municipaux, il s'agit d'une ressource financière non négligeable provenant de la location des terrains.
- 37 La Somme est le sixième département français en nombre de chasseurs. C'est surtout le département où la proportion de sauvaginaires est la plus importante : plus de 47 %. Au tournant du siècle, ils représentaient localement 14 000 fusils (300 000 au niveau national), essentiellement à l'ouest du département, soit à proximité de la côte et le long du fleuve Somme. C'est à partir de leurs actions revendicatives, dès 1988, combinées à la mobilisation des chasseurs de migrateurs du Sud-Ouest français, que naîtra en France la fronde cynégétique de la fin du XX^e siècle³¹ et le parti politique Chasse, pêche, nature et traditions (CPNT).

La palombière : une « vigie du monde rural »

- 38 Dans les Landes, les recherches de Bernard Traimond³² font remonter au 18 octobre 1768 la première trace de cabane, mais à l'époque il s'agit de palombières au sol. Les archives font également état d'un incendie, le feu étant déjà le moyen de se venger et de rétablir les normes vis-à-vis des propriétaires qui veulent louer leurs cabanes et pire

à des « étrangers ». Lieu de ritualisation, la palombière est nécessairement ritualisée, à commencer par son « baptême », avec généralement sa dénomination en fonction de la parcelle sur laquelle elle est située, ou le cas échéant du nom de son initiateur lorsque celui-ci s'est particulièrement impliqué. Il y a donc toujours de nos jours un lien direct entre la cabane posée sur la cime des arbres et le sol déjà identifié dans l'histoire de l'implantation humaine. Deux grandes familles de techniques s'y côtoient : le tir des vols qui passent à proximité du poste ou uniquement lorsque les animaux sont posés. Cette distinction est ici encore absolument centrale pour qui veut accéder à l'univers hiérarchique des valeurs qui animent la palombière, comme la hutte précédemment. Le tir au vol ne pourra jamais permettre de tirer de sa pratique toute la reconnaissance qu'un tir au posé apportera. Dans les règles de l'art, faire se poser une palombe sur une branche spécialement préparée pour la recevoir permet d'accéder au sommet de l'excellence cynégétique, via la maîtrise du sauvage que cette technique exige. On relève en conséquence qu'il existe là aussi des *modi operandi* distinctifs, opérant justement comme des critères structurant la différenciation interne au groupe des adeptes : attirer / attirer + faire se poser. Cette grammaire cumulative des « paloumayres » pourrait alors être rapprochée de ce que Sylvia Ostrowetsky et Jean-Samuel Bordreuil constataient pour l'architecture pavillonnaire de « style régional³³ ». Le mieux disant en matière d'authenticité, c'est celui qui multiplie les signes.

- 39 Une différenciation peut encore et surtout se réaliser à partir des moyens matériels mis en œuvre, à commencer par les filets, particulièrement courants dans les méthodes de chasse dites traditionnelles. En la matière, on distingue trois grandes catégories de filets : les pantès, les pantières ainsi que les filets rabattants. Les premiers³⁴ et derniers ont pour caractéristique d'être posés horizontalement à la zone de piégeage, quand les pantières le sont verticalement³⁵. Dans ce dernier cas de figure, il s'agit de stopper par un obstacle, alors que la méthode exige de faire se poser, encore une fois, et de rabattre ou de faire tomber le filet sur les volatiles avec les pantès et les rabattants. On compte actuellement quelque 5 800 palombières équipées de ce dispositif de rabats³⁶, lequel rehausse le prestige de l'installation par sa rusticité et la difficulté de son maniement. De là à affirmer que le rustique et la complexité font la tradition, il y a un gouffre à franchir sur la pointe des pieds.
- 40 C'est surtout le fusil qui semble peser dans le sens d'une sorte de moins-value culturelle. Les filets rabattants affectés à la prise des palombes concernent une zone limitée qui, en dehors des Pyrénées-Atlantiques, va du Gers à la Gironde, en passant par les Landes et le Lot-et-Garonne, soit l'extrême Sud-Ouest. Quoi qu'il en soit, la légitimation diachronique par un fait enregistré comme historique se trouve convoquée pour la presque totalité des chasses traditionnelles. Ici, on rapporte qu'un très ancien règlement de la haute cour du Béarn aurait accordé des droits spécifiques à la ville d'Oloron sur le bois d'Herrère concernant la taille des arbres pour permettre cette chasse.
- 41 Quant aux pantières, la fédération des Pyrénées-Atlantiques les soutient à bout de bras par cars entiers de chasseurs touristes invités à admirer le spectacle impressionnant du piège gargantuesque qui se prépare dans le col. Comme le dit la pancarte qui accueille les visiteurs à Lantabat, le sacré est au rendez-vous par cette césure annoncée avec le monde profane au moment d'entrer dans l'une « des dix chasses traditionnelles restant au monde ». Sitôt qu'un vol est signalé par les guetteurs qui parsèment la vallée, les « chatarlis » entrent en scène, criant et agitant des banderoles afin de canaliser le flux

en direction du dispositif. À l'approche de celui-ci, les « abataris » mènent la danse en lançant au meilleur moment leurs raquettes de bois de façon à imiter l'attaque d'un autour fonçant sur le volier de palombes, lesquelles ont pour réflexe de défense, face à leur prédateur, une brusque descente de niveau. La réussite devient conditionnée à l'incapacité du vol à se relever pour échapper aux filets que les hommes au sol viennent de relever à la hâte. Du haut de leurs tours, ou des monticules rocheux environnant la zone d'approche quand ceux-ci le permettent par leur position, les « abataris » s'élevant très haut au-dessus du point culminant ont quelque chose qui frise le rêve d'Icare. C'est d'ailleurs à eux que revient le plus grand prestige pour cette chasse exigeante en personnel et très aléatoire. Non seulement le col est coupé à la circulation pendant la chasse, mais encore le retentissement du son strident des sifflets informe les environs du silence absolu qu'il convient d'observer, tapi dans la végétation.

- 42 Il faudrait remonter au Moyen Âge pour retrouver un moine anonyme de l'abbaye de Roncevaux³⁷ inventant la stratégie des pierres plates, lancées sur les vols de pigeons afin d'imiter l'attaque d'un autour, alors que cette chasse « se perpétue avec foi jusqu'à nos jours » pour Jean Saint-Josse, l'ancien président du CPNT³⁸. Non seulement nous retrouvons encore la thématique d'une passion qui friserait le religieux, mais toujours l'histoire du territoire est avancée comme cause explicative à la dévotion des « élus ».
- 43 Dans le cas des pantières, le rôle central des « chararlis » s'assimile à une forme d'animalisation, mais le rapace y reste fictif. Les palombières, cabanes construites au sommet des arbres, procèdent différemment. On y chasse au fusil et l'usage des appelants est similaire à celui qui en est fait par les hutteurs, si ce n'est qu'il s'agit de pigeons et qu'ils sont disposés sur les branches les plus hautes. Le chant des canards est ici remplacé par le battement des ailes des colombidés, qui constitue le signe de leur présence pour les vols de palombes sauvages. Afin de favoriser ce mouvement d'aile, les « paloumayres » installent leurs oiseaux sur de petites planchettes qu'ils déséquilibrent par un système de cordes, obligeant les appelants à se rééquilibrer et provoquant le battement. Pour accentuer encore l'attractivité du dispositif, on a installé au sol une volière que l'on ouvrira au meilleur moment, par un autre système de cordes actionné à partir de la palombière installée à l'entrecroisement des plus grosses branches de l'arbre. Les oiseaux auront alors pour comportement de rejoindre leurs collègues captifs de la cime, accentuant l'impression qu'une colonie de palombes y a trouvé de quoi se nourrir. Comme pour la mare de hutte, le houppier des arbres devient un piège fatal.
- 44 C'est ici, notamment dans la palombière de Jean Saint-Josse, qu'est né l'un des slogans du CPNT : « La vigie du monde rural. » Cette vigie est un chasseur à l'œil perçant, réputé pour pouvoir distinguer un vol de palombes à des kilomètres à la ronde. Homme clé du dispositif, il est celui qui annonce la bonne nouvelle, mais avec le « parti des chasseurs » il devient un lanceur d'alerte quant aux nuages qui menacent un monde vécu comme en perdition. Par cette allégorie, la pratique offre ici la matière à imager les perceptions du changement.

Attirer le ciel à soi

- 45 Trois grands principes organisent les pratiques de chasse : pousser l'animal recherché à sortir de son gîte en se dirigeant vers les espaces où il est susceptible de s'être remisé (chasses à la billebaude avec chien d'arrêt, battues bruyantes ou silencieuses, usage de

chiens courants, chasses à l'approche), le laisser venir à soi en se positionnant de manière adéquate sur ses lieux de passage (l'affût) et enfin créer un véritable biotope afin de le faire se déplacer vers la souricière. C'est la raison pour laquelle cette dernière modalité incite parfois les environnementalistes à modérer leurs critiques à l'égard des sauvagiers. Ces derniers entretiennent ou reproduisent en effet des espaces extrêmement intéressants pour la biodiversité, en particulier en ce qui concerne les zones humides qu'ils conservent et aménagent. Sans intervention à la tronçonneuse et à la débroussailleuse, les marais tendent à se refermer par un boisement rapide, ce qui va à l'encontre des objectifs d'ouverture des milieux, qui entendent préserver une flore qui se raréfie et avec elle la faune qui s'en nourrit. Sans travaux sur les berges des mares, celles-ci s'effondrent et la terre se mêle à l'eau. Sans faucardage et curage réguliers du plan d'eau, celui-ci s'eutrophise et ne remplit plus ses fonctions naturelles recherchées. Le biotope est ainsi le produit d'une action humaine permanente qui passe ici par une motivation cynégétique.

- 46 Mais le réalisme opéré par cette troisième option de pratique ne s'arrête pas à l'espace. Il s'inscrit également dans les rythmes de vie des gibiers, la périodicité de leurs déplacements et leur grégarité. Les anatidés migrant de nuit comme de jour, le huttier est présent dans son abri lorsque les conditions du passage sont réunies : descente des températures, vents favorables, diminution de la ressource alimentaire dans les régions de provenance. Généralement, dans les baies et sur l'ensemble du domaine public maritime, ou dans les marais les plus prisés, la période des migrations voit les huttes occupées 24 heures sur 24, par « tour » allant de midi à midi. On laisse généralement tout pour ne pas rater le mythique « passage du siècle ». Les entreprises des régions concernées s'adaptent bien souvent aux absences imprévues, mais également les conjointes. Tel huttier de la baie de Somme confesse avoir « exagéré » en découchant sept nuits consécutives. Un autre raconte un subit demi-tour sur la route qui le menait à un mariage (« Ça passait au-dessus »), laissant sa concubine interloquée. Marcel, guide de chasse sur le lac Saint-Pierre, entre Montréal et Québec, s'est lui marié sur l'eau. Les chasseurs au hutteau, une boîte oblongue épousant la forme du corps, qui remplace la hutte pour ceux qui n'en disposent pas, et que l'on pose pour la nuit sur le sable des baies de Somme et d'Authie, expriment souvent le vœu d'être enterrés dans leur « cercueil », tel qu'ils l'appellent.
- 47 On pourrait multiplier les exemples, qui ne contrediraient pas la question qui se pose, devant autant d'abnégation pour ces formes de prédation, quant aux motifs de cette inclination à vivre religieusement cette passion.
- 48 Le principe structurant de cette astuce cynégétique, consistant à produire un paysage et une ambiance favorables, tient dans l'acte de faire se poser le gibier. Il s'adresse bien évidemment à des espèces inatteignables pour l'humain : l'animal volant. Autrement dit, ces chasses sont réputées les plus difficiles et pas simplement du fait de la rigueur des éléments : la nuit, l'hiver, le vent, la marée, les sables mouvants des baies ou encore le sol spongieux des marécages. Mais surtout, en attirant à eux l'inaccessible, ces dits sauvagiers font la démonstration de leur maîtrise experte du sauvage. S'ils n'ont pas pu réaliser le rêve d'Icare en suivant les vols d'anatidés, ils les approchent à leur manière.
- 49 Lorsque les chasseurs utilisent des animaux vivants, semi-domestiques, afin d'attirer le sauvage à portée de leur fusil, comme dans les modes de chasse à la hutte ou en palombière, il ne s'agit donc pas seulement de le leurrer sur une réalité, tels qu'ils le

font avec les « blettes », ces formes sculptées dans le bois (aujourd'hui en plastique) qui simulent la présence d'animaux sur un plan d'eau ou la cime des arbres. Cette réalité, attractive pour les migrateurs, est produite effectivement, avec non seulement la perception visuelle d'un lieu propice à la halte (milieux aqueux, roselières, ceinture arborée du marais afin d'en maintenir l'isolement), mais encore les sonorités qui marquent le site en tant qu'il est bel et bien habité par l'espèce recherchée. Pour ce faire, la maîtrise d'une batterie d'auxiliaires, que sont les appelants, se révèle indispensable.

- 50 Ce « mode de vie », comme ils le perçoivent et décrivent, est également une puissante fabrique d'images afin de penser la réalité au-delà de la chasse. C'est ainsi que les chasseurs de gibier d'eau de la baie de Somme estimaient, en 2012, qu'ils avaient réussi une belle « pose » en amenant le candidat Sarkozy à leur rendre visite. Il s'agissait là, pour eux, d'une application concrète de la pose des anatidés sur les mares de leurs huttes. Le personnel politique se trouvait ainsi réfléchi au travers de l'activité cynégétique au nom de laquelle le « lobby de la gâchette³⁹ » avait décidé d'entrer lui-même dans le champ de la politique.

BIBLIOGRAPHIE

ASSOCIATION PICARDE DES CHASSEURS DE GIBIER D'EAU DE LA SOMME, *Guide du sauvaginer*, Saleux, Norsud, 1999.

BATICLE Christophe, « Chasse et environnement : implications réciproques ? Étude cynégétique du site Natura 2000, estuaires et littoral picards (PIC. 01) », rapport d'étude, Amiens, université de Picardie – Jules-Verne, 2004.

BATICLE Christophe, « Chasse et environnement : implications réciproques ? Étude cynégétique du site Natura 2000, arrière-littoral picard (PIC. 02) », rapport d'étude, Amiens, université de Picardie – Jules-Verne, 2005.

BATICLE Christophe, « La corporéité cynégétique : une démarche territoriale entre symbolique locale et spatialité animale », *Carnets de géographes*, éd. numérique, n° 5, 2013. [URL : www.carnetsdegeographes.org/carnets_recherches/rech_05_06_Baticle.php]

BATICLE Christophe, « La grive, la lauze et le genévrier : habiter en caussenard(e) “garderem los tindelles” sur les Grands Causses de Lozère et d'Aveyron », rapport d'étude, Florac, Conseil scientifique du Bien Unesco Causses & Cévennes, 2016.

BATICLE Christophe, « Les pratiques de chasse comme affirmations politiques du principe d'autochtonie : dimensions territoriales des luttes cynégétiques », thèse de doctorat en sociologie, Amiens, université de Picardie – Jules-Verne, 2007.

BATICLE Christophe, « Un espace public oppositionnel contrarié ? L'institutionnalisation partisane de la rébellion cynégétique en France », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n° 46-1, 2015, p. 183-203.

BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1996.

CAUX Bertrand, « L'approche sociogéographique d'un phénomène politique : le vote CPNT en baie de Somme », *Hommes et terres du Nord*, 2004, n° 2, p. 49-56.

CHAMBOREDON Jean-Claude, « Les usages urbains de l'espace rural : du moyen de production au lieu de récréation », *Revue française de sociologie*, vol. XXI, n° 1, 1980, p. 97-119.

CONSTANTY Hélène, *Le lobby de la gâchette*, Paris, Seuil, 2002.

DALLA BERNARDINA Sergio, *L'utopie de la nature : chasseurs, écologistes et touristes*, Paris, Imago, 1996.

DUNNING Éric, ELIAS Norbert, *Sport et civilisation : la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994 (1986).

GUYON Frédéric, « Chasser la palombe, vivre dans une palombière », *Études rurales*, n° 177, 2006, p. 137-150.

La chasse et la cueillette aujourd'hui, *Études rurales*, n° 87-88, 1982.

LUQUET Jacques, « Évolution de la chasse aux pantières dans les Pyrénées », *Naturzale*, 2001, p. 141-146.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'année sociologique*, 1923-1924, p. 30-186.

OSTROWETSKY Sylvia, BORDREUIL Jean-Samuel, *Le néo-style régional : reproduction d'une architecture pavillonnaire*, Paris, Dunod, 1980.

PINÇON Michel, PINÇON-CHARLOT Monique, *La chasse à courre : ses rites et ses enjeux*, Paris, Payot, 1993.

SALVADORI Philippe, *La chasse sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1996.

TRAIMOND Bernard, « La chasse à la palombe dans la lande », *Études rurales*, n° 87-88, 1982, p. 97-107.

VIALAR Paul, *La chasse*, Paris, Flammarion, 1973.

WARNIER Jean-Pierre. « Chasse et territoires : un apprentissage par corps », dans *Colloque SFER « Chasse, territoires et développement durable : outils d'analyse, enjeux et perspectives »*, éd. numérique, Paris, Société française d'économie rurale, 2009. [URL : www.yumpu.com/fr/document/view/28148775/chasse-et-territoires-un-apprentissage-par-corps-sfer]

NOTES

1. *La chasse et la cueillette aujourd'hui*.
2. P. Salvadori, *La chasse sous l'Ancien Régime*.
3. C. Baticle, « Les pratiques de chasse comme affirmations politiques du principe d'autochtonie : dimensions territoriales des luttes cynégétiques ».
4. M. Pinçon, M. Pinçon-Charlot, *La chasse à courre : ses rites et ses enjeux*.
5. Longtemps (et encore aujourd'hui), cette petite région de la Picardie maritime, caractérisée par la présence d'industries rurales (serrurerie, robinetterie) de petites tailles, fut un bastion du Parti communiste français.
6. Voir le groupe Imaginaires et pratiques des relations anthropozoologiques (IPRAZ), fondé en France en 2009.
7. J.-C. Chamboredon, « Les usages urbains de l'espace rural : du moyen de production au lieu de récréation ».

8. Voir le film réalisé par Christophe Baticle et Raphaël Mazzéi, *Habiter la nature au travers de la chasse*, Habiter le monde (EA 4287) / Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances, 2011, 40 min.
9. C. Baticle, « La corporéité cynégétique : une démarche territoriale entre symbolique locale et spatialité animale ».
10. J.-P. Warnier, « Chasse et territoires : un apprentissage par corps ».
11. S. Dalla Bernardina, *L'utopie de la nature : chasseurs, écologistes et touristes*.
12. Voir le jeu de société « Allons à la chasse » de Jocelyne et Bernard Buisine, ACSIOM, 2000.
13. É. Dunning, N. Elias, *Sport et civilisation : la violence maîtrisée*.
14. Entretien avec Jean-Luc, président d'une société de chasse, Lozère, 3 décembre 2015.
15. P. Vialar, *La chasse*.
16. À l'origine de l'expression « donner le change ».
17. Pour autant, on ne peut que reconnaître notre ignorance quant à la qualification en activité ludique de certains comportements animaliers reconnus comme tels par les éthologues. À tout le moins pourra-t-on constater une excitation, au travers de certains signes visibles chez certains animaux mis dans certains dispositifs.
18. P. Bourdieu, *Raisons pratiques*.
19. M. Mauss, « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ».
20. Mode de chasse typique des Grands Causses de Lozère et d'Aveyron, consistant dans une forme de piégeage des Turdidés (grives et merles) au moyen d'un assommoir constitué de pierres calcaires (C. Baticle, « La grive, la lauze et le genévrier : habiter en caussenard(e) "garderem los tindelles" sur les Grands Causses de Lozère et d'Aveyron »).
21. Entretien avec un chasseur, propriétaire foncier, agriculteur à la retraite sur le causse de Sauveterre, Lozère, 3 décembre 2015.
22. C. Baticle, « Les pratiques de chasse comme affirmations politiques du principe d'autochtonie : dimensions territoriales des luttes cynégétiques ».
23. *Le courrier picard*, quotidien régional omniprésent dans la Somme, se fait régulièrement l'écho de vols d'appelants sur lesquels les gendarmeries enquêtent. La revente d'un bon court-cri peut en effet représenter plusieurs centaines d'euros.
24. B. Caux, « L'approche sociogéographique d'un phénomène politique : le vote CPNT en baie de Somme ».
25. C. Baticle, « Chasse et environnement : implications réciproques ? Étude cynégétique du site Natura 2000, arrière-littoral picard (PIC. 02) ».
26. Cela représentait, pour les sites mentionnés, quelque 900 anatidés actifs, mais plusieurs milliers si l'on compte l'ensemble des canards et oies présents dans les parcs à sauvagines ou à domicile.
27. C. Baticle, « Chasse et environnement : implications réciproques ? Étude cynégétique du site Natura 2000, estuaires et littoral picards (PIC. 01) ».
28. Entretien pendant un voyage d'échange avec les chasseurs de la Somme, col d'Iraty, octobre 2003.

29. « Ainsi même mort, tu vivras dans ta hutte éternellement » ; « à Sainte-Irmine passe el sauvagine » (Association picarde des chasseurs de gibier d'eau de la Somme, *Guide du sauvaginier*, p. 27-29).
30. À l'occasion du repas d'inauguration, le maître des lieux aurait demandé à ses gardes de tirer sans discontinuer, les amenant à épuiser leurs munitions, soit 400 cartouches, d'où, dit-on, l'expression « faire les 400 coups ».
31. C. Baticle, « Un espace public oppositionnel contrarié ? L'institutionnalisation partisane de la rébellion cynégétique en France ».
32. B. Traimond, « La chasse à la palombe dans la lande ».
33. S. Ostrowetsky, J.-S. Bordreuil, *Le néo-style régional : reproduction d'une architecture pavillonnaire*.
34. « Les pantès : construite dans les bois, la palombière à filets horizontaux est une cabane d'affût au sol d'où partent les couloirs de circulation pour les hommes. Aux abords des couloirs sont aménagées de petites surfaces sur lesquelles sont tendus les filets (les pantès). Au sommet de certains arbres alentour sont disposés des appelants. L'art du "paloumayre" consiste à attirer l'attention des vols migratoires, à les faire se poser sur les arbres autour de la palombière puis à amener les palombes à descendre sur les "sols" et, enfin, à déclencher les pantès qui se rabattront sur les palombes. » (chasseurdefrance.com, site internet de la Fédération nationale des chasseurs, présentation des modes de chasse.)
35. « Les pantières : ces filets verticaux d'une largeur de 10 à 20 mètres et d'une hauteur inférieure à 20 mètres sont utilisés dans une dizaine de cols des Pyrénées-Occidentales (Pays basque, Béarn) au moment des migrations d'automne des palombes. Les vols sont contraints à suivre certaines vallées par des hommes agitant des banderoles sur les hauteurs. Ensuite, on oblige les oiseaux à perdre de l'altitude en lançant des raquettes spéciales que les palombes prennent pour des rapaces et qui les font plonger au ras du sol. Si le vol a été bien canalisé, il finit par s'engouffrer dans le filet qui est rabattu par d'autres participants cachés à proximité. » (*Ibid.*)
36. F. Guyon, « Chasser la palombe, vivre dans une palombière ».
37. Au moins faut-il considérer, d'après les spécialistes, que ce sont six siècles continus qui font l'histoire des pantières dans certaines vallées. Mais, s'agissant de pratiques populaires, les sources s'avèrent extrêmement rares, Phébus et Ferrières ne faisant que les évoquer. Le mot *pente* est à l'origine des pantières parce que cette chasse nécessite des coteaux graduels formant des gorges dans lesquelles s'engouffrent les vols.
38. J. Luquet, « Évolution de la chasse aux pantières dans les Pyrénées », p. 141.
39. H. Constanty, *Le lobby de la gâchette*.

RÉSUMÉS

Pour reprendre Marcel Mauss, la chasse au singulier n'existe que comme catégorie d'activités au pluriel : des chasses. Certaines d'entre elles font usage d'animaux semi-domestiques qui servent

d'appelants pour leurs congénères sauvages. Ils sont le centre de dispositifs spatio-temporels qui offrent la matière à des images pour interpréter les réalités d'un monde en transformation. Les pratiques de la chasse au gibier d'eau via la hutte ou des colombidés au moyen des palombières fournissent deux exemples de ces dispositifs qui utilisent des animaux partenaires involontaires, mais essentiels pour rapprocher le ciel des fusils. De leurs lieux d'affûts, les adeptes de ces modes de prédation sophistiqués traduisent les mutations qu'ils observent et qui les questionnent à partir de la grille de lecture que leur fournit leur dispositif spécifique.

AUTEUR

CHRISTOPHE BATICLE

Socio-anthropologue, université de Picardie – Jules-Verne / Université catholique de Lille / Habiter le monde (EA 4287)

Savoir interagir : ethnographie des interactions entre soigneurs et animaux de zoos

Bastien Picard

- 1 Les zoos sont des lieux singuliers. Des humains, les soigneurs, et des animaux, souvent qualifiés de sauvages, s'y côtoient quotidiennement, sur une longue durée, et dans des espaces qui réduisent fortement les distances. Cette proximité multidimensionnelle n'est pas seulement spatio-temporelle, mais aussi affective et cognitive. En particulier, la perceptibilité (visuelle, olfactive, sonore, voire tactile) règne entre des hommes et des espèces qui, en dehors de la captivité, n'ont pas pour habitude d'être aussi proches. Pourtant, le zoo est tout autant un lieu où soigneurs et animaux ne cessent de se séparer. Les barrières, les portes, mais aussi les comportements animaux de fuite et d'agression en sont les manifestations les plus évidentes. Cette combinaison problématique de proximité et de séparation multiplie le nombre et la nature des interactions entre animaux et animaliers. Le bon déroulement de celles-ci rend alors nécessaire la maîtrise de certains savoirs, humains mais aussi animaux. Il s'agira ici de décrire ces savoirs en se focalisant sur deux parcs zoologiques d'Europe occidentale au sein desquels j'ai mené une enquête ethnographique : le zoo de Barcelone et la Ménagerie du Jardin des plantes, à Paris.

Quelle définition des savoirs ?

- 2 Mon point de départ ici sera une définition pragmatiste des savoirs, dont on peut déjà trouver la trace chez Friedrich Nietzsche¹, et qui sera développée par les philosophes appartenant au pragmatisme proprement dit, notamment William James², John Dewey³ et Richard Rorty⁴. Cette définition du savoir vise à tirer les conséquences du fait que l'homme est un être vivant, dont l'une des caractéristiques est la contingence (ce qu'a montré la révolution darwinienne). Dès lors, connaître ce n'est pas représenter une réalité en soi, mais c'est utiliser des points de repère permettant de vivre et d'interagir. Savoir consiste à s'ajuster avec des apparences variables, et non pas à découvrir la

vérité liée à des essences invariables. Bref, savoir c'est faire, ce qui rend illégitime toute distinction de nature entre savoirs théoriques (par exemple universitaires) et savoirs pratiques (par exemple animaliers).

- 3 Cette définition a aussi le mérite de rendre possible la mise au jour d'interactions qui resteraient inaccessibles sans elle. En effet, elle laisse ouverte la possibilité d'une continuité entre savoirs humains et savoirs animaux⁵. Or les soigneurs font précisément référence à des savoirs animaux, savoirs qui jouent un rôle dans leurs interactions avec eux. C'est donc pour satisfaire aux exigences de la description qu'il faut se tourner vers une définition pragmatiste des savoirs. Bien sûr, il n'est pas question de nier les différences entre savoirs humains et savoirs animaux (par exemple, on pourra soutenir que seuls les hommes sont capables de langage et donc de description, ou que le savoir humain est plus complexe, ou plus flexible), de même qu'il n'est pas question de nier les différences de savoirs entre humains (par exemple entre ceux des mathématiciens et ceux des soigneurs) ou entre animaux (par exemple entre ceux du dendrobate et ceux de l'orang-outang). Seulement, ces différences n'apparaissent que sur un fond commun : dans les savoirs humains et animaux, il s'agit toujours d'organiser le monde de manière fiable afin de faciliter des interactions dans des circonstances données.

Savoir sécuriser

- 4 L'objectif principal des soigneurs est bien évidemment de savoir prendre soin, au sens large, des animaux dont ils ont la charge. Pour cela, la première chose que doit apprendre un animalier est d'assurer la sécurité : de soi-même, des collègues humains et des animaux. Un nouveau soigneur doit ainsi apprendre à maîtriser les installations au sein desquelles il va interagir avec les animaux et ses collègues. C'est particulièrement visible pour les installations très sécurisées qui hébergent les espèces les plus dangereuses (grands singes, félins, éléphants, ours). Dans ces installations, le bon déroulement des interactions passe par un savoir technique qui consiste à savoir faire fonctionner les systèmes mécaniques des portes (poulies, etc.), les sécurités (barres, cadenas) ou les systèmes de clés (comme l'asservissement⁶). Souvent, la sécurité exige aussi de fonctionner par binôme, ce qui implique de savoir coordonner manipulations des portes et déplacements. Le risque réside alors dans une mésentente qui pourrait conduire au drame si homme et animal se retrouvent dans le même espace. De cette maîtrise des installations dépend aussi la sécurité des animaux. Une erreur de manipulation ou une porte mal fermée pourrait conduire à une évasion dont les conséquences sont parfois néfastes pour la santé des animaux.
- 5 Apparaît ici un premier type d'interaction entre hommes et animaux puisque la nature des installations et de leur manipulation va varier en fonction des capacités d'action de l'animal. C'est par exemple le cas des portes dont le fonctionnement doit être maîtrisé. Ainsi, les portes des félins peuvent se contenter d'une sécurité répondant à la possibilité d'un mouvement latéral (effectué avec une patte). Au contraire, les sécurités des portes des ours doivent pouvoir répondre à des mouvements latéraux mais aussi verticaux (de bas en haut).

Savoir déplacer, savoir faire se déplacer, savoir se déplacer

- 6 Cette connaissance des installations est nécessaire afin de pouvoir déplacer les animaux d'une installation à une autre, que ce soit pour nettoyer, nourrir ou éviter des conflits entre animaux. Savoir déplacer consiste à ouvrir et fermer les portes au bon moment, souvent après l'avoir annoncé aux animaux (soit pour les inviter à passer, soit pour éviter de les blesser lors de la fermeture). Cela consiste aussi à contrôler leur nombre en les comptant, ce qui implique de savoir les rendre visibles en jouant avec les contraintes des installations (il faut notamment trouver des angles de vue). Savoir déplacer revient souvent à savoir persuader voire à savoir séduire (avec ou sans nourriture). À cet égard, la volonté des animaux est très souvent mentionnée par les soigneurs, principalement lorsqu'ils ne veulent pas se déplacer. Autrement dit, si savoir déplacer est un savoir-faire, c'est aussi un « savoir faire faire » puisqu'il s'agit d'un « savoir faire se déplacer ». À l'opposé du déplacement par capture, ou du déplacement « à l'ancienne », qui pouvait se faire au tuyau d'arrosage, il s'agit souvent de faire appel à des volontés animales⁷. Autrement dit, si ce « faire faire » est bien une manipulation⁸, il s'agit d'une manipulation qui cherche à éviter la contrainte au sens où le « faire » du manipulé est volontaire.
- 7 Mais savoir faire se déplacer, c'est aussi interagir avec un « savoir se déplacer » des animaux. En effet, afin d'augmenter son bien-être (c'est-à-dire diminuer son stress ou accéder à l'alimentation), un nouvel animal doit apprendre à suivre la routine du zoo (passer telle porte, connaître la manière dont elle s'ouvre, connaître la signification des bruits liés aux installations). Un rapport de forces peut alors s'instituer avec des animaux qui résistent à la routine qu'on cherche à leur imposer. C'est seulement après avoir été habitués à cette routine qu'ils pourront collaborer aux déplacements. Pourtant, même une fois la routine connue des animaux, cette collaboration n'est jamais totalement acquise. En effet, certains individus savent ne pas être déplacés. Ainsi d'une femelle chimpanzé du zoo de Barcelone, Blanquita, qui, au moment où son groupe doit rentrer pour la nuit, sait où se placer afin de bloquer la fermeture de la porte séparant les installations intérieure et extérieure (elle se place sous la porte guillotine). Elle peut ainsi continuer à observer l'extérieur tout en conservant l'accès à l'intérieur (où se trouvent nourriture et compagnons).

Savoirs comportementaux et savoirs sociaux

- 8 Les soigneurs doivent aussi apprendre à connaître les espèces et leurs comportements, et notamment savoir quelles sont les parties les plus dangereuses de l'anatomie animale (trompe, serres, cornes, bec, griffes...). Avec les orangs-outangs, s'il y a danger de morsure, il s'agit surtout de se méfier de leurs mains, puisqu'on interagit au sein d'installations très sécurisées où le contact est dit protégé par des grilles. Il s'agit de se méfier de leurs deux mains, faudrait-il insister, car bien souvent une main menaçante peut se soustraire à l'attention du soigneur occupé à donner de la nourriture à une main isolée. Ainsi, si la main est paume vers le haut mais fermée, avec les doigts repliés vers l'intérieur, l'animalier sait qu'il dispose de la durée nécessaire pour pouvoir retirer sa main le temps que l'orang-outang ouvre sa main ou la retourne paume vers le bas. Ce qui n'est pas le cas si la main est paume vers le haut mais ouverte, prête à saisir. Une

soigneuse ajoute qu'elle anticipe aussi le danger en le voyant dans les yeux de l'orang-outang. Et quand on lui demande ce qu'elle voit, elle répond : « Je ne sais pas, c'est l'habitude. C'est comme un gamin quand tu vois qu'il va faire une connerie. » Savoir rester sauf consiste à anticiper les actions potentielles animales.

- 9 Afin de rester en sécurité et de pacifier les relations, il faut aussi acquérir un savoir social, c'est-à-dire connaître des règles sociales d'interaction et les suivre⁹. Ainsi, la posture de face pourra être perçue comme agressive chez certains primates ou chez certains oiseaux. Dès lors, il faudra se positionner de biais ou de dos afin de réduire l'agressivité. Cependant, chez d'autres animaux, le positionnement de dos pourra augmenter l'agressivité en augmentant la vulnérabilité. Le rôle du sexe n'est pas non plus à négliger. Face à un mâle babouin de Guinée, le positionnement de dos sera pacificateur si l'on est une femme, mais déclenchera une agression si l'on est un homme. Ce savoir social consiste ainsi à savoir communiquer. L'objectif principal de cette communication est de s'annoncer, de pacifier et de donner une valeur positive à l'intervention du soigneur qui vient nourrir ou nettoyer. Au langage corporel, il faut ajouter les sifflements et les vocalisations qui parfois reproduisent celles des animaux. Ainsi, les soigneurs de la singerie de la Ménagerie du Jardin des plantes imitent les vocalisations positives des mangabeys noirs lorsqu'ils interagissent avec eux.
- 10 Il faut souligner que ce savoir social n'est pas seulement humain, mais aussi animal. En effet, les animaux de zoos doivent apprendre à entrer en relation avec des humains dont leur survie dépend. Étant donné que la majorité de ces animaux est née en captivité, cet apprentissage commence dès le plus jeune âge. Il leur faut ensuite recomposer leurs relations sociales lorsqu'ils changent de zoo, d'installation, de soigneur, ou lorsqu'on modifie l'organisation du travail (les horaires de passage par exemple). Ainsi, un changement d'installation implique souvent une modification du territoire, qui doit se reconstituer autrement, d'où des ajustements de frontières qui peuvent conduire à une recrudescence des conflits.
- 11 L'arrivée d'un nouvel animal dans un zoo met particulièrement en évidence le travail de socialisation qui s'effectue à la fois chez les hommes et chez les animaux. Afin qu'il s'adapte au mieux, on cherche à l'habituer progressivement aux nouvelles conditions de captivité, dont font partie ses nouveaux soigneurs. On s'annonce par des sifflements, on lui parle, on patiente et, si l'animal le permet, on va lui donner à manger à la main voire le caresser, toutes choses qui semblent à première vue contradictoires avec le statut d'animal « sauvage » et « naturel » revendiqué par les acteurs des zoos. Mais cette socialisation dépend tout autant des animaux puisque certaines espèces sont plus craintives (par exemple les nilgauts), d'autres plus agressives, sans parler des différences individuelles et du rôle joué par les habitudes sociales héritées du zoo d'où provient l'animal, et qui peuvent ralentir le processus. La durée de l'habitué est ainsi très variable et peut dépasser un an, comme ce fut le cas au zoo de Barcelone avec les gazelles dorcas. Autrement dit, les savoirs sociaux humains et animaux sont des ajustements mutuels ayant pour conséquence de faciliter les interactions. C'est pourquoi les règles sociales ne vont pas seulement dépendre des espèces, mais aussi des individus, et notamment du style choisi par l'animalier, que celui-ci soit frontal et conflictuel, ou au contraire oblique et pacifique¹⁰.
- 12 Enfin, ces savoirs sociaux humains et animaux peuvent dépendre de logiques sociales internes aux groupes d'animaux. Ils peuvent par exemple dépendre de la dynamique sociale du groupe (que ce soit une meute en recomposition ou un groupe stressé). Or

cette dynamique sociale peut elle-même dépendre du fonctionnement du zoo. Ainsi, le mode de nourrissage des louves ibériques du zoo de Barcelone implique de les enfermer temporairement afin de pouvoir nettoyer leur enclos. Ce fonctionnement a augmenté le stress du groupe et perturbé sa hiérarchie, ce qui a conduit à une méfiance des louves à l'égard des soigneurs. On a ici une interaction à deux niveaux : l'interaction entre le fonctionnement du zoo et la logique sociale du groupe d'animaux engendre un certain type d'interactions entre les individus animaux et humains.

Savoirs techniques

- 13 La sécurité peut aussi dépendre d'une lutte entre savoirs techniques humains et animaux. Sur ce point, les orangs-outangs sont parmi les espèces les plus redoutables. Très patients et très doués pour la manipulation, ils sont notamment réputés pour leur capacité à dévisser et à utiliser des leviers. Les soigneurs doivent donc répondre par un savoir technique consistant à préserver des agressions les différents éléments intérieurs à l'installation (vis, vitres, grilles, dispositifs d'enrichissement, structures de bois).
- 14 Par ailleurs, les soigneurs de la Ménagerie du Jardin des plantes ont mis en place un système de troc avec les orangs-outangs. Ils parviennent ainsi à récupérer vis ou morceaux de bois en échange d'une récompense. On a donc ici un savoir social animal et humain à visée sécuritaire, un savoir transmis par les hommes à des animaux. Le problème est que le troc encourage aussi la destruction puisqu'il peut conduire les orangs-outangs à arracher des morceaux de bois dans l'espoir d'une récompense.
- 15 Ces savoirs techniques humains et animaux ont aussi pour objectif le bien-être. Ainsi, certains orangs-outangs, comme Theodora, à la Ménagerie, maîtrisent la technique des nœuds¹¹ et s'en servent pour constituer des hamacs avec des couvertures. Quant aux soigneurs de la Ménagerie, ils cherchent à améliorer le confort des orangs-outangs en fabriquant eux-mêmes différents modèles de hamac à partir des matériaux dont ils disposent (par exemple des lances à incendie).

Reconnaître

- 16 Un nouveau soigneur doit aussi apprendre à reconnaître les individus et leurs spécificités, et s'y ajuster. Certains sont particulièrement dangereux, comme cette femelle panthère du zoo de Barcelone nommée Mossaca, qui blessa grièvement un soigneur. Mossaca est constamment sur le qui-vive, prête à bondir, et ne quitte jamais l'animalier des yeux. Comme l'explique un soigneur, en général, s'il y a une erreur et qu'on entre là où est un félin, il y a un moment de surprise de l'animal qui laisse le temps de ressortir. Mais, avec Mossaca, la surprise est impossible : « Elle est toujours en train d'attendre le soigneur. » On voit de nouveau que les savoirs animaliers se constituent en interaction avec un certain nombre de savoirs animaux. Savoir rester en sécurité face à Mossaca, c'est interagir avec un savoir agresser, et notamment une capacité à patienter et à rester concentrée sur un objectif. À l'opposé du spectre, on trouve une autre femelle panthère nommée Bagheera. Élevée à la main, c'est-à-dire au biberon, elle est très câline et recherche les caresses des soigneurs, qui les lui fournissent volontiers. De manière générale, il existe dans les zoos quelques individualités animales qui permettent aux soigneurs de se répandre en caresses et

d'assouvir leur désir de contact si souvent freiné par le caractère sauvage de leurs animaux. Ce qu'on pourrait qualifier d'animaux exutoires.

- 17 Les soigneurs doivent aussi interagir avec les savoirs des animaux à leur égard. Certains animaux ne semblent pas reconnaître les individus humains, mais reconnaissent « l'espèce soigneur » par l'uniforme. Pour capturer des spatules, par exemple, on pourra utiliser des tenues d'une couleur différente afin qu'elles n'identifient pas les soigneurs, ce qui permettra à ces derniers de ne pas provoquer de panique lorsqu'ils reviendront vêtus de leur tenue habituelle. Pourtant, d'autres oiseaux, comme les pélicans, reconnaissent les individus humains, notamment grâce aux gestes et à la démarche. Chez les mammifères, les soigneurs considèrent que les bisons et les chameaux ne reconnaissent pas les individus, au contraire des félins et des primates. L'odeur et la reconnaissance des visages sont alors mentionnées. D'où l'inutilité du changement d'uniforme lorsqu'on veut les capturer. Dès lors, ce sont souvent des personnes étrangères au service qui se chargeront de la capture : soigneur d'un autre service, chef soigneur ou vétérinaire.
- 18 La reconnaissance individuelle passe aussi par la reconnaissance du sexe du soigneur, ce qui aura un impact sur les interactions. Chez les primates, le fait d'être un homme (sur un plan visuel ou olfactif) pourra augmenter l'agressivité de certains mâles et provoquer l'intérêt de certaines femelles. De même, être une femme pourra déclencher la « colère », disent les soigneurs, de certaines femelles. Les animaux apprennent aussi à connaître le style des soigneurs et savent parfois s'adapter en conséquence. Face à un animalier moins autoritaire, l'animal aura tendance à en faire moins tout en cherchant à en obtenir plus.
- 19 De manière générale, plusieurs soigneurs relient directement la reconnaissance individuelle à la fréquence des interactions. Si les petits primates de la singerie de la Ménagerie du Jardin des plantes reconnaissent moins les individus que les orangs-outangs, c'est, dit un soigneur, parce qu'ils interagissent plus avec ces derniers. De même, une soigneuse du zoo de Barcelone se demande si les louves ibériques la reconnaissent encore alors que leur nombre d'interactions s'est fortement réduit. Cela signifie que les individualités ne préexistent pas aux interactions puisqu'elles émergent.

La « bonne relation »

- 20 C'est à ce niveau individuel qu'il faut savoir établir une « bonne relation », comme le disent les soigneurs. La bonne relation, ici, est pour le pôle humain celle où l'on va savoir gagner la confiance de l'animal tout en sachant rester méfiant. Il s'agit donc d'une relation asymétrique. La confiance de l'animal permet d'augmenter son bien-être, ce qui signifie moins de stress et un meilleur ajustement au fonctionnement du service (déplacements, nourrissage, nettoyage), mais aussi la sécurité et le bien-être des soigneurs, qui développent alors des interactions moins conflictuelles. D'où tout un ensemble d'actions visant à « montrer que l'on est quelque chose de bon », comme caresser la tête d'un varan de Komodo par exemple. La méfiance de l'homme reste néanmoins nécessaire car, comme le répètent les soigneurs, « avec les animaux on ne sait jamais », et surtout avec les animaux sauvages, qu'on caractérise ici par leur plus grande imprévisibilité et leur plus grande dangerosité.

- 21 Pourtant, l'asymétrie de la bonne relation est sans cesse menacée par deux relations symétriques opposées :
- une relation entre deux méfiances : l'animal peut rester méfiant (comme la panthère nommée Mossaca) ou perdre sa confiance en l'homme (comme les louves ibériques du zoo de Barcelone) ;
 - une relation entre deux confiances : celle de l'animal engendrant celle de l'homme qui, grisé par une relation pacifiée, peut se faire surprendre. Les soigneurs doivent donc savoir gérer leurs émotions, et notamment l'amour qu'ils peuvent éprouver à l'égard de leurs animaux. Il faut savoir garder une certaine distance affective¹².

Savoir prendre soin

- 22 L'objectif premier des savoirs humains décrits jusqu'ici est de prendre soin des animaux, ce qui, au sens restreint, comprend quatre aspects :
- savoir nettoyer : pour cela, il faut soit savoir déplacer et enfermer les animaux afin de libérer l'espace à nettoyer, soit savoir se déplacer au sein d'une installation où se trouvent les animaux, ce qui implique une gestion des distances. C'est donc entrer en interaction avec des animaux qui doivent soit savoir se déplacer, soit tolérer une intrusion dans ce qui peut être leur territoire. Dans le cas contraire, le nettoyage est source de conflit voire impossible. À cet égard, on peut citer le cas des hyènes du zoo de Barcelone qui usent de stratégies sociales afin de ne jamais se retrouver enfermées en même temps au même endroit. Tandis que l'une entre dans le lieu où est disposée la nourriture, l'autre reste à l'extérieur et observe les soigneurs, les rôles s'inversant ensuite ;
 - savoir nourrir passe par la transmission de savoirs écrits, les fiches d'alimentation, élaborées le plus souvent par les vétérinaires. Mais le nourrissage dépend aussi des animaux qui doivent accepter la nourriture, sa nature, et la manière de la transformer. Un animal peut parfois se laisser mourir. Il y a aussi des exigences individuelles et spécifiques. Un individu peut n'accepter une nourriture que si elle est préparée d'une certaine manière. Savoir nourrir un groupe de gorilles dépend d'un savoir social : sa structure en harem oblige à servir le mâle en premier afin d'éviter les agressions ;
 - savoir « médiquer » consiste à savoir faire avaler des médicaments, en les introduisant dans du thé ou de la confiture par exemple. Cela consiste souvent à savoir dissimuler voire à savoir leurrer ;
 - savoir évaluer les risques (liés par exemple à l'installation) ou l'état de santé des animaux (à partir de son appétit ou de sa façon de se déplacer). À cet égard, de nombreux animaux sauvages présentent une difficulté puisqu'ils ont tendance à dissimuler, de façon non intentionnelle, leur mauvaise santé. À l'inverse, une femelle orang-outang de la Ménagerie du Jardin des plantes, Tamu, vient voir les soigneurs de façon spontanée afin de leur montrer où elle s'est blessée. Pour les soigneurs, il s'agit clairement d'un comportement intentionnel. Ici Tamu sait faire savoir, elle transmet son savoir de la localisation de sa blessure aux humains.
- 23 Au-delà de ces quatre aspects fondamentaux, il existe dans certains zoos occidentaux au moins deux autres types de soins :
- l'enrichissement consiste à améliorer l'environnement physique et social des animaux de zoo afin de diminuer l'ennui et les pathologies. Cela consiste souvent à compliquer l'accès à la nourriture. Il faut alors bien connaître ses animaux (que ce soit à un niveau spécifique ou individuel) pour que l'enrichissement fonctionne. La difficulté doit en effet être

proportionnelle aux capacités physiques et cognitives des animaux. Ainsi, pour les petits primates, l'enrichissement ne doit pas exiger une trop grande force physique afin qu'ils puissent l'ouvrir. Au contraire, pour les grands singes, le problème est de trouver des dispositifs suffisamment résistants pour que cela dure plus de quelques dizaines de secondes. D'un point de vue cognitif, les singes capucins ont besoin de dispositifs complexes pour être stimulés (des labyrinthes, par exemple), tandis que d'autres espèces seraient dépassées et frustrées par ces mêmes dispositifs. Savoir enrichir consiste ainsi à savoir faire agir, il s'agit de contrôler l'environnement de l'animal afin qu'il puisse le contrôler ;

- le *training*, ou entraînement, consiste à apprendre des mouvements à un animal par association. Il peut avoir différentes fonctions : enrichissante, éducative, divertissante ou médicale (comme faciliter une prise de sang, par exemple). Savoir entraîner est un savoir social qui consiste à « savoir faire faire » à l'animal différents mouvements.

Savoir s'associer et savoir se dissocier

- 24 D'un point de vue plus général, dans le zoo occidental moderne, hommes et animaux doivent savoir s'associer et savoir se dissocier. Savoir s'associer car savoir interagir passe par un ajustement réciproque des hommes et des animaux dans la constitution d'une routine commune. En effet, si les hommes imposent certaines habitudes aux animaux, l'inverse est aussi vrai : une préférence alimentaire individuelle peut modifier la préparation des aliments, et une préférence sociale peut déterminer les déplacements à effectuer. Qu'il y ait ajustement réciproque ne signifie pas pour autant que l'ajustement se fasse de manière égale : la puissance d'agir la plus importante est souvent du côté des hommes. On reste dans un lieu de captivité. En ce sens, le zoo occidental moderne est bien une communauté mixte¹³, ou hybride¹⁴, dans laquelle humains et non-humains construisent un vivre ensemble (un vivre avec), et ce malgré des différences inévitables de perspective. Une telle perspective reste néanmoins réductrice puisqu'il s'agit tout autant d'y vivre séparément (vivre sans), et ce de deux manières.
- 25 La dissociation peut d'abord s'opposer à l'association lorsque, par exemple, la crainte éprouvée à l'égard d'un danger entre en contradiction avec le désir de contact. L'association peut aussi devenir nuisible. Ainsi le zoomorphisme d'un ara, qui lui fait prendre une soigneuse pour sa partenaire, l'empêche de se reproduire. Un primate élevé à la main éprouve des difficultés à maîtriser les règles de communication nécessaires pour vivre avec ses congénères. Ici, humains et animaux doivent savoir vivre de façon séparée.
- 26 Mais, paradoxalement, l'association et la dissociation peuvent ne pas s'opposer et aller de pair¹⁵. En effet, l'association peut d'abord passer par la séparation. L'agressivité et le danger incarnés par certains animaux produisent une distanciation. La séparation par des grilles ou des barreaux rend alors possibles des interactions associatives comme le contact tactile ou le *training*. De même, la fuite des gazelles dorcas devant l'animalier qui entre dans leur installation rend possible leur nourrissage en établissant une distance pacificatrice.
- 27 La dissociation peut ensuite passer par l'association. En effet, c'est l'ajustement mutuel des hommes et des animaux qui permet à ces derniers de jouir d'une certaine autonomie. La tolérance des animaux à l'égard de la proximité et de la perceptibilité de l'homme, ou le rapprochement opéré par certains animaux (qui peuvent aller jusqu'à

manger dans la main) sont autant de processus associatifs qui permettent aux animaux de vivre sans l'homme en dehors de ses interventions. La possibilité du nourrissage et du nettoyage permet par exemple à un groupe d'animaux de développer une vie sociale avec ses logiques propres. L'enrichissement est à cet égard exemplaire.

- 28 Un autre cas intéressant est le travail qui a été mené au zoo de Barcelone afin de rendre les grands singes autonomes en matière de reproduction et d'élevage. Une première méthode a consisté à multiplier les contacts directs avec une femelle orang-outang afin de lui apprendre à allaiter. Une seconde méthode, appliquée aux gorilles des plaines de l'Ouest, a consisté à favoriser la socialisation et l'apprentissage par imitation de congénères expérimentés. Il s'agit alors d'intervenir dans la constitution des structures sociales des groupes en opérant des transferts d'individus expérimentés et inexpérimentés entre les différents parcs zoologiques. Ici, la transmission humaine de savoirs est passée par l'intermédiaire d'une transmission animale des savoirs. Cependant, cette transmission humaine a moins été une transmission de contenus qu'une transmission de véhicules de savoirs.
- 29 C'est donc ici l'intervention humaine qui rend possible l'autonomie, certes relative, des animaux. Savoir interagir consiste ici à savoir rendre ou laisser autonomes les animaux, ce qui suppose de leur part un savoir devenir ou rester autonomes. Cette séparation synonyme d'autonomie est liée dans les discours au caractère « sauvage » des animaux, c'est-à-dire à leur caractère dangereux et/ou imprévisible et/ou indépendant et/ou farouche. Il s'agit soit de conserver le sauvage, soit de le retrouver. Or, dans un milieu aussi anthropisé que le zoo, ce n'est pas l'absence d'anthropisation, mais un certain type d'anthropisation qui sauve le sauvage, c'est-à-dire la survie et le bien-être en captivité d'individus qui doivent se construire une vie propre et séparée des hommes.
- 30 Autrement dit, les concepts de communauté mixte et de communauté hybride ne décrivent que partiellement les interactions qui sont à l'œuvre dans le zoo occidental moderne puisqu'ils ne peuvent rendre compte des processus dissociatifs. On peut alors proposer le concept de communauté scissionnaire, au sens où il s'agit d'une communauté qui ne cesse de produire de la séparation¹⁶.

Savoirs et interactions

- 31 Dans sa défense d'une « approche interactive des savoirs locaux¹⁷ », Florence Brunois souligne combien les interactions avec les non-humains agissent sur la constitution des savoirs humains. De manière générale, savoirs et interactions entretiennent au moins quatre types de relation. En effet, les savoirs humains et animaux décrits jusqu'ici sont à la fois :
- des savoirs à *propos de* l'interaction : il s'agit de savoir comment agir avec tel individu animal ou humain ;
 - des savoirs qui *produisent* un type d'interaction : par exemple pacifique (l'animalier qui sait amadouer, l'animal qui connaît la routine) ou agonistique (comme la panthère nommée Mossaca) ;
 - des savoirs qui sont des *produits* de l'interaction. Ce sont les interactions qui permettent d'apprendre à s'ajuster ou à reconnaître les individus. Le savoir est ici l'effet d'actions réciproques ;
 - des savoirs qui *font partie* d'une interaction : le soigneur sait qu'à l'instant *t* il faut qu'il fasse *x* parce qu'il anticipe une action animale. Ici, le savoir est un « faire » qui agit et est agi par

les animaux ou les humains avec lesquels il y a interaction. Le savoir n'est plus l'effet externe d'actions réciproques, mais une action (agie) constitutive de l'interaction.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTH Fredrik, « An anthropology of knowledge », *Current anthropology*, vol. XLIII, n° 1, 2002, p. 1-18.
- BRUNOIS Florence, « Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie », *Journal de la Société des océanistes*, n° 120-121, 2005, p. 31-40.
- CANDEA Matei, COOK Joanna, TRUNDLE Catherine, YARROW Thomas, « Introduction : reconsidering detachment », dans *id.*, *Detachment : essays on the limits of relational thinking*, Manchester, Manchester University Press, 2015, p. 1-31.
- DEWEY John, *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard, 2014.
- FERRET Carole, « Vers une anthropologie de l'action : André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique », *L'homme*, n° 202, 2012, p. 113-139.
- HERZFELD Chris, LESTEL Dominique, « Knot tying in great apes : etho-ethnology of an unusual tool behavior », *Social science information*, vol. XLIV, n° 4, 2005, p. 621-653.
- JAMES William, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2011.
- LESTEL Dominique, *L'animal singulier*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- MIDGLEY Mary, *Animals and why they matter*, Athens, University of Georgia Press, 1983.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1989.
- PICARD Bastien, « Le protocole du jabiru : agentivités animales et animalières au zoo de Barcelone », *Carnets de géographes*, éd. numérique, n° 5, 2013. [URL : <https://journals.openedition.org/cdg/1072>]
- RORTY Richard, *L'espoir au lieu du savoir : introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.

NOTES

1. F. Nietzsche, *Le gai savoir*.
2. W. James, *Le pragmatisme*.
3. J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*.
4. R. Rorty, *L'espoir au lieu du savoir : introduction au pragmatisme*.
5. Ce que permet difficilement la définition, certes pragmatiste, de la connaissance développée par F. Barth, « An anthropology of knowledge ».
6. L'asservissement consiste à soumettre l'accessibilité d'une clé à un autre mécanisme de serrure. Ce « métamécanisme » empêche les hommes et les animaux d'accéder

simultanément au même espace en conditionnant l'ouverture de certaines portes à la fermeture des autres.

7. Y compris en les trompant, ce qui suppose un savoir producteur d'ignorance (par exemple en détournant l'attention grâce à de la nourriture ou à des interactions sociales).

8. C. Ferret, « Vers une anthropologie de l'action : Angré-Georges Haudricourt et l'efficacité technique ».

9. Pour l'analyse détaillée d'un cas particulier d'interactions sociales entre soigneurs et animaux de zoo, voir B. Picard, « Le protocole du jabiru : agentivités animales et animalières au zoo de Barcelone ».

10. Voir B. Picard, « Le protocole du jabiru : agentivités animales et animalières au zoo de Barcelone ».

11. Pour une étude détaillée, voir C. Herzfeld, D. Lestel, « Knot tying in great apes : etho-ethnology of an unusual tool behavior ».

12. On peut d'ailleurs noter que cette relation entre confiance animale et confiance humaine est souvent la relation idéale fantasmée par un certain nombre de visiteurs ou de candidats aux postes de soigneurs. Elle est peut-être calquée sur la relation idéale de l'homme avec ses animaux familiers.

13. M. Midgley, *Animals and why they matter*.

14. D. Lestel, *L'animal singulier*.

15. M. Candea *et al.*, « Introduction : reconsidering detachment ».

16. S'il est donc nécessaire de « prendre le détachement au sérieux comme objet ethnographique » (M. Candea *et al.*, « Introduction : reconsidering detachment »), il est néanmoins douteux que cela implique d'établir une « symétrie » entre relation et séparation. Rien n'exige de réduire la relation à l'association. Être séparé, c'est être séparé de. Comme le montre cette enquête ethnographique, la séparation est de nature relationnelle.

17. F. Brunois, « Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'éthno-éthologie ».

RÉSUMÉS

Les zoos sont des lieux singuliers au sein desquels soigneurs et animaux sauvages se côtoient quotidiennement et sur la longue durée. L'étroitesse de ces relations engendre certains savoirs qui sont restés peu étudiés jusqu'alors. Il s'agit ici d'examiner la nature de ces savoirs en s'appuyant sur une étude ethnographique du zoo de Barcelone et de la Ménagerie du Jardin des plantes, à Paris. Partant d'une définition pragmatiste des savoirs, cette enquête montre d'abord qu'il s'agit de savoirs indissociables d'interactions. Elle montre ensuite que ces savoirs en interaction ne sont pas seulement humains, mais aussi animaux. Enfin, ces savoirs consistent tout autant à savoir s'associer qu'à savoir se séparer. Ce dernier point permet d'interroger la pertinence des concepts de communauté mixte et de communauté hybride lorsqu'il s'agit de décrire les relations entre animaux et soigneurs au zoo.

AUTEUR

BASTIEN PICARD

Doctorant en anthropologie sociale et ethnologie, Laboratoire d'anthropologie sociale / École des
hautes études en sciences sociales

Célébrer/déjouer la proximité

La chasse comme rite initiatique dans la mythologie irlandaise : la formation du guerrier et l'action préliminaire à la découverte et à la rencontre surnaturelle

Cindy Cadoret

- 1 Bien plus qu'une activité alimentaire, la chasse dans la mythologie irlandaise a valeur de rite initiatique. Nous entendons à la fois la formation du jeune guerrier, les preuves de courage qu'il doit fournir auprès de ses pairs, mais aussi une action initiale, préliminaire, élément déclencheur d'aventures à venir.
- 2 Il convient d'explicitier la notion de « textes mythologiques celtiques », majoritairement irlandais et gallois, exploités ici. Il s'agit de récits rédigés en langue vernaculaire et composés à la période médiévale – pour la plupart entre le VIII^e et le XII^e siècle – par les ecclésiastiques lettrés dans les *scriptoria* des monastères. Au sein d'un même manuscrit, ces textes côtoient les exégèses. Ils correspondent en partie à la retranscription de traditions anciennes, préchrétiennes et orales, et sont donc les seules sources textuelles concernant la mythologie des anciens Celtes – mis à part les témoignages parfois peu précis et énigmatiques des auteurs classiques. Ils sont aussi à considérer comme une littérature à caractère identitaire, proprement insulaire, qui ne peut être dissociée du contexte chrétien. Ces récits sont, de manière inévitable, christianisés : la narration est replacée dans la chronologie biblique, les saints irlandais font de récurrentes apparitions et les personnages issus des épopées sont baptisés.
- 3 Le cycle irlandais dit *Cycle du Leinster* est célèbre pour être particulièrement lié au cerf. Mettant en scène les Fíanna, troupe de guerriers-chasseurs itinérants, les récits de chasse font l'objet de scènes épiques et sont l'occasion de rencontres surnaturelles. Le *Cycle d'Ulster*, centré autour du personnage de Cúchulainn, présente plutôt des chasses aux oiseaux, pouvant avoir la même valeur que la chasse au gibier.

L'initiation et la preuve de bravoure

- 4 L'acte cynégétique fait partie de l'initiation des jeunes hommes et constitue un entraînement guerrier réservé à l'élite¹. Une fois le chasseur accompli, la poursuite des animaux sauvages donne lieu à des scènes épiques dans lesquelles celui-ci démontre sa bravoure, sa force et son habileté.

La formation du guerrier : *Les exploits d'enfance de Finn*

- 5 Le récit des *Exploits d'enfance de Finn*² (*Macgnímartha Finn*) est particulièrement éloquent concernant l'apprentissage et l'évolution du futur guerrier. La jeunesse de Finn, personnage central du *Cycle du Leinster*, chef des guerriers Fíanna, est rythmée par trois épisodes de chasse qui constituent des passages clés du récit. Le protagoniste est élevé secrètement dans la forêt, dans une cabane de chasse, par deux femmes guerrières. Sa première chasse a lieu après sa première rencontre avec sa mère alors qu'il a 6 ans. Il s'agit d'une chasse aux canards. Les voyant batifoler sur un lac, il lance une pierre qui sectionne les ailes d'un d'entre eux. Il le ramène aux femmes³. Ce passage, bien que très court, est celui qui donne son impulsion à la suite du texte. Il peut maintenant développer ses capacités guerrières. C'est seulement après cet épisode qu'il commence à avoir une vie sociale. Il rencontre des jeunes gens s'adonnant à la course, aux jeux de jet et à la nage. Il sera évidemment le plus fort à tous les défis proposés. C'est cette première chasse d'enfance qui lui permet de sortir du logis.
- 6 Plus tard – on l'imagine adolescent –, les femmes qui l'ont élevé, devenues âgées, aperçoivent au loin un troupeau de cerfs et déplorent de n'être plus capables de les chasser. Finn déclare qu'il peut s'en charger, se rue sur le troupeau, attrape deux cerfs et les ramène⁴. Chasser le gibier le définit désormais comme un homme et marque la fin de son éducation auprès des femmes.
- 7 Sur le territoire gaulois, la cuve de Barsanges (Limousin⁵), datant de la période de la guerre des Gaules et conservée dans l'église de la commune, nous laisse à penser que la chasse et son aspect rituel faisaient en effet partie de l'univers des anciens Celtes. Il s'agit d'une cuve de pierre arborant un bas-relief sculpté représentant une chasse aux cerfs et aux sangliers. Il est difficile de ne pas supposer que ce bassin ait servi à un rite de libation ou de purification, ou autre rite lié à un culte saisonnier⁶.
- 8 Il prend donc congé de ses mères d'adoption et entre au service de plusieurs rois, avant d'épouser la fille d'un forgeron. Celui-ci lui conçoit deux lances et conseille au jeune homme de ne pas se rendre sur la route sur laquelle sévit une laie que l'on nomme Boe, animal monstrueux qui ravage la province du Munster. Loin de tenir compte de ce conseil, Finn va à la rencontre de la laie qui le charge. Il la transperce de sa lance et la laisse morte sur le coup. Il lui coupe la tête et rapporte celle-ci comme présent de mariage à son épouse⁷. Le trophée, preuve de son courage envers le forgeron, concrétise son union, étape fondamentale dans l'évolution sociale. Cette dernière chasse montre bien la hiérarchie établie entre les épisodes. Il ne s'agit plus d'une chasse à but alimentaire mais de l'extermination de l'animal nuisible et craint qui lui vaut une forme d'héroïsation.

- 9 Le sanglier est un des animaux les plus représentés de la période de l'âge du fer. L'ensemble en ronde bosse du char miniature de Mérida (Espagne⁸), du I^{er} ou II^e siècle av. J.-C., figure une scène de chasse au suidé sauvage. Le contexte de sa découverte est inconnu mais il s'agit probablement d'un objet de culte, peut-être une offrande funéraire. Le chasseur porteur de lance est à cheval. Au pied de la monture son chien l'accompagne, poursuivant l'animal. Le sanglier est intimement lié à la guerre et représente la force et la brutalité. Son image est fréquente dans l'iconographie du mobilier guerrier du second âge du fer⁹. Il est ainsi représenté sur le bouclier de River Witham (Angleterre¹⁰) ; la hure du sanglier est l'extrémité du carnyx (trompette de guerre) écossais de Deskford¹¹ ; une plaque du bassin de Gundestrup¹² l'atteste comme ayant servi de crête de casque et il fut brandi comme enseigne militaire, telle que sculptée en relief sur l'arc d'Orange (Aude¹³). On comprend donc aisément pourquoi le meurtre du suidé sauvage marque la fin de son initiation guerrière avant qu'il n'entre en conflit avec d'autres guerriers¹⁴. L'archéozoologie permet de conclure que les sangliers n'étaient pas consommés dans le contexte domestique. En revanche, des ossements sont présents dans des tombes de guerriers. L'abattage de sangliers a donc pu faire l'objet de rites funéraires au sein de la classe guerrière. En tant qu'emblème, l'animal accompagnait le défunt dans l'au-delà¹⁵. La rareté de l'iconographie du sanglier dans les productions du haut Moyen Âge insulaire s'explique peut-être précisément par son importance considérable aux temps préchrétiens – il est également lié à la classe sacerdotale¹⁶. Dans le bestiaire chrétien de manière générale, il est peut-être le seul animal qui n'ait pas de symbolique ambivalente. Il ne peut être que l'animal violent, goinfre et luxurieux. Un des rares exemples, une pierre picte d'Écosse¹⁷ du IX^e siècle, la Drosten Stone (Saint Vigeans, Co. Angus¹⁸), nous montre un chasseur posé sur un de ses genoux, portant un large capuchon, brandissant son arc vers un sanglier qui lui fait face.

La chasse comme combat épique : *La chasse de Sliabh na mBan bhFionn*

- 10 De nombreux récits mettent en exergue la valeur guerrière de la chasse, les épisodes étant désignés par le toponyme où a lieu l'action. Le plus célèbre est sans doute *La chasse de Sliabh na mBan bhFionn*¹⁹. C'est probablement la chasse la plus impressionnante quantitativement : 6 000 cerfs sont abattus (2 par chien pour 3 000 chiens). 100 sangliers sont tués à leur tour. Presque autant de chiens que de gibier sont tués. La perte des chiens révèle qu'il s'agit de réels combats. Les chasseurs portent des attributs de guerriers et meurent aussi régulièrement. Leur apparence est décrite : ils portent une cotte de mailles, un bouclier, des lances, une épée et un casque. Un guerrier n'aurait pas été décrit autrement.
- 11 La présence des chiens comme compagnons de chasse est fondamentale et chaque homme en possède deux. Les deux chiens de Finn, Bran et Sgeólan, sont nommés et sont des personnages à part entière dont la naissance est relatée : ils sont les enfants de la tante de Finn métamorphosée en chienne. La mère des chiens recouvre sa forme humaine mais sa progéniture resta ainsi²⁰. Cousins de Finn, ils ne quittent jamais le guerrier et sont parmi ses plus fidèles compagnons. Strabon dans sa *Géographie* mentionne que, certes chiens de chasse, les chiens sont également utilisés par les Celtes à la guerre²¹.

- 12 Il est possible que le livre reliquaire irlandais du Missel de Stowe (Lohrra, Co. Tipperary²²) du XI^e siècle soit un témoignage iconographique de l'aspect édilitaire de la chasse. Sur ses côtés sont placées des plaques ajourées qui semblent former une suite narrative. Un homme barbu tenant son épée est d'abord entouré de deux chiens tenant chacun dans leur gueule ce qui paraît être un petit animal. Ramènent-ils du gibier ? Ensuite, un homme marche, brandissant lance et bouclier. Enfin, un cerf est attaqué par deux chiens, un sous son ventre et un au niveau de sa croupe. La pointe de la lance de la plaque précédente se retrouve au-dessus du cervidé, prête à se planter dans son échine. Cette chasse, œuvre de prestige, arbore des dédicaces à de hautes personnalités politiques, et on en déduit qu'elle a davantage eu une fonction diplomatique qu'une fonction strictement dévotionnelle. Parmi les dédicaces, Donnchadh Mac Brian est qualifié de « roi d'Irlande », titre que les annales ne lui reconnaissent pas, qui apparaît davantage honorifique qu'effectif²³. Il est possible que les hauts dignitaires mentionnés sur l'objet se soient plu à s'identifier aux héros du *Cycle du Leinster* et que le commanditaire, Mathgamain Ua Cathail, abbé de Lorrha, en ait tenu compte.
- 13 Entre les VIII^e et X^e siècles – compris dans la période de rédaction des textes –, sur les hautes croix de pierre d'Irlande ainsi que sur les pierres pictes d'Écosse, l'iconographie de la chasse au cerf est courante. On citera la croix de Bealin (Co. Westmeath²⁴), la croix de Dromisikin (Co. Louth²⁵) et la croix du Marcher de Kells (Co. Meath²⁶). Pour l'Écosse, mentionnons la Cadboll Stone (Co. Ross and Cromarty²⁷), la pierre de Shandwick (Co. Ross and Cromarty²⁸) et une des pierres de Kirriemuir (Co. Angus²⁹). Ces reliefs, figurant des chasseurs à cheval ou à pied, à la poursuite de cervidés et accompagnés de leurs chiens, côtoient sans difficulté la Croix et des scènes bibliques³⁰.

Le prétexte introducteur : la découverte de l'enfant et la rencontre de l'être de l'autre monde

- 14 La chasse sert aussi parfois de prétexte à l'introduction de péripéties à venir. Les animaux peuvent être le simple gibier mais aussi des personnages métamorphosés et ce, en tant que châtement, pour avoir suscité la jalousie, ou par leur propre pouvoir, de leur plein gré, dans un but précis. C'est de manière récurrente dans le contexte d'une chasse que les protagonistes vont entrer en contact avec les êtres de l'autre monde, ou vont découvrir ou assister à la naissance des enfants qui seront de futurs héros. Les vies d'Oisín, fils de Finn dont nous avons parlé plus haut, et de Cúchulainn, plus grand guerrier d'Ulster, offrent des exemples de ces thèmes, l'un étant lié aux cerfs, l'autre aux oiseaux.

Cerf par nature : *La naissance d'Oisín*

- 15 Le *Cycle du Leinster* est aussi dit *Cycle ossianique*, du nom d'Oisín qui en est souvent le conteur. Le personnage présente une affinité particulière avec les cervidés. Le récit de sa naissance l'explique³¹. Lors d'une chasse sur la colline d'Allen, les Fíanna traquent une biche. Bran et Sgeólan se lancent à sa poursuite. Les deux chiens, en raison de la nature humaine de leur mère, comme relaté dans le récit de leur naissance mentionné plus haut, ont un pouvoir particulier : ils sont capables de différencier un homme métamorphosé d'un véritable animal. Sans blesser la biche, ils s'adonnent plutôt à des jeux autour d'elle. Devant ce fait, Finn ordonne que la biche ne soit pas abattue. Et pour

cause, l'animal recouvre sa forme humaine. Il s'agit d'une jeune femme, qui lui explique qu'elle fut transformée ainsi par un sorcier qu'elle a refusé d'épouser, et que seul atteindre le fort d'Allen pouvait la préserver de ce sort. Sensible à ses charmes, Finn en fait son épouse. Pour rester auprès d'elle, il ne sort pas durant longtemps. Puis vient l'obligation formelle d'aller défendre le territoire. Le guerrier part donc et, à son retour, sa bien-aimée a déjà quitté sa demeure. Les gardes expliquent à Finn qu'un homme absolument semblable à lui-même et possédant deux chiens identiques à Bran et Sgeólan est venu. Le prenant pour lui, la femme accourut et fut de nouveau changée en biche. Sept ans durant il la cherche sans résultat. Un jour qu'il avait repris ses activités de chasse, Finn découvre un enfant attaqué par des chiens. Bran et Sgeólan se précipitent et les font fuir. Le garçon est emmené chez Finn et raconte son histoire : il fut élevé par une biche et, de temps à autre, un homme venait, tantôt parlait calmement, tantôt s'énervait. Un jour, l'homme emporta la biche, laissant l'enfant seul, proie des chiens. Ainsi l'enfant est nommé Oisín (« petit cerf ») et on comprend qu'il n'est autre que le fils du chef des Fíanna et de la femme métamorphosée. Il faut donc deux chasses pour découvrir la mère de l'enfant et pour retrouver celui-ci sans que l'on ait connaissance de son existence. Il sera non seulement excellent chasseur, mais est aussi identifié à l'animal lui-même de par la malédiction de sa mère.

Le cerf guide : *Oisín dans la Terre de Jeunesse*

- 16 Ce sont aussi régulièrement à des êtres surnaturels que sont menés les protagonistes dans le contexte de la chasse. Les animaux traqués sont alors qualifiés de psychopompes³², menant les personnages vers l'autre monde. Ce fait est présent dans de nombreux textes concernant Finn et son fils. L'un d'entre eux, *Oisín dans la Terre de Jeunesse*³³ (*Oisín ar Tír na n-Óg*) les situe chassant au bord du Loch Léin. Ils lancent leurs chiens à la poursuite d'une biche d'une étonnante agilité. Dans cette poursuite, ils aperçoivent une femme à cheval, cavalière magnifique qui se présente comme étant Niamh, fille du roi de la Terre de Jeunesse. Éprise d'Oisín et le voulant pour époux, elle est venue chercher le guerrier. Ses charmes et l'éloge qu'elle fait de sa Terre le convainquent de la suivre. Après un départ déchirant pour les Fíanna, durant leur chevauchée ils croisent des éléments bien étranges, dont une biche poursuivie par un chien aux oreilles rouges. Est-ce le même animal qui les avait menés vers Niamh ? En la Terre de Jeunesse, ceux qui y demeurent ne vieillissent pas. Mais les plaines d'Irlande et les Fíanna manquent à Oisín et il décide d'y retourner malgré l'avertissement de son épouse : s'il part, il ne pourra plus jamais revenir auprès d'elle. Arrivé en Irlande, il ne reconnaît rien. Trois cents ans se sont écoulés durant son absence, et tous sont morts.
- 17 Le lien entre l'autre monde et la chasse aux cerfs est peut-être perceptible dans les pétroglyphes du Valcamonica (Lombardie, Italie), ensemble daté du Néolithique à l'âge du fer. Le cerf est à la fois représenté chassé, en tant que gibier, et dieu vénéré, dieu anthropomorphe coiffé de bois de cerf. À la chasse précède une demande de protection au dieu dont l'animal est l'avatar et le chasseur est identifié à la proie elle-même³⁴. Sur le char cultuel de Strettweg (Autriche³⁵) daté du VII^e siècle av. J.-C., le cerf est entouré de deux personnages qui tiennent ses bois. Derrière, deux cavaliers brandissent des lances et entre ceux-ci est placé un couple de personnages dont un tient une hache. La scène est représentée deux fois de manière symétrique autour d'une figure féminine centrale tenant un bassin. Il peut s'agir d'une scène de chasse ou d'une scène de sacrifice. Retrouvé dans une tombe de guerrier, le char accompagne le défunt dans

l'autre monde³⁶. De la même manière que pour le sanglier, les vestiges archéologiques d'ossements de cerf ne révèlent pas que l'animal était consommé, au contraire, ceux-ci ont été retrouvés dans un contexte a priori culturel, attestant peut-être des sacrifices de cerfs³⁷.

Les oiseaux ravageurs : *La naissance de Cúchulainn*

- 18 Le Cycle d'Ulster est moins connu pour ses épisodes de chasse, pourtant les textes indiquent que la chasse aux oiseaux fait partie des mœurs des Ulates et on retrouve les mêmes notions à travers la traque des volatiles. Le héros d'Ulster, Cúchulainn, davantage lié au chien de par son nom³⁸, voit aussi sa vie influencée par le vol des oiseaux qu'il doit chasser. Comme dans le cas d'Oisín, cela se vérifie dans le récit de sa naissance (*Compert Conculainn*³⁹).
- 19 Deichtire, sœur du roi Conchobar, s'enfuit de la demeure de son frère, accompagnée de cinquante jeunes femmes. Nul n'entend plus parler d'elles durant trois ans. Ce sont les femmes elles-mêmes, métamorphosées en oiseaux, qui reviennent ravager la terre pour forcer les Ulates à les poursuivre. À la nuit tombée, après une poursuite éreintante, les hommes sont hébergés dans une maison. Un des guerriers, Bricriu, entend du bruit et sort voir de quoi il s'agit. Il trouve un couple d'allure noble. L'homme lui explique que sa femme n'est autre que Deichtire et que les cinquante autres femmes se trouvent ici. Il cache sa découverte au roi et ne lui parle que d'une très belle jeune femme vêtue telle une reine. Le roi demande qu'on la lui amène, désirant coucher avec elle. Lorsqu'on lui rapporte la demande du roi, elle explique qu'elle est enceinte et demande un répit. La nuit passée, au matin, la femme avait accouché. On révèle au roi qu'il s'agit de sa sœur et que l'enfant est alors son neveu. Il s'agit là plus clairement d'une stratégie de la part des femmes : elles savent que, devant des oiseaux ravageant leur terre, les Ulates entreprendront leur traque et elles pourront les mener à l'endroit voulu.

Les oiseaux de l'autre monde : *La maladie de Cúchulainn*

- 20 Le même stratagème est utilisé par une autre femme au cours de la vie de Cúchulainn, sur le même modèle que l'histoire d'Oisín. Il s'agit de Fand, femme d'un *Síd*. *La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer (Serglige conculaind ocus aenét Émire*⁴⁰) nous en fait la narration. Lors de la fête de Samhain, alors que les Ulates jouent aux échecs en attendant trois guerriers absents avant de commencer le festin, une troupe d'oiseaux vient voler au-dessus d'un lac. Les femmes d'Ulster trouvent les oiseaux si beaux qu'elles réclament que Cúchulainn les leur ramène. C'est Emer, son épouse qui lui en fait la demande. Il tue alors les oiseaux et les partage entre les femmes. Toutes en ont sauf Emer elle-même. Il promet qu'il lui en attrapera d'autres dès lors qu'ils voleront de nouveau au-dessus du lac. Cela advient et deux oiseaux reliés par une chaîne d'or chantent, si bien qu'ils plongent les Ulates dans le sommeil. Le cocher de Cúchulainn et son épouse lui conseillent de ne pas chasser ces oiseaux, malgré sa promesse, car ils semblent être doués de magie. Le héros se sent insulté par cette contre-indication. Il s'attaque aux volatiles par un jet de pierre, manque sa cible et ne parvient qu'à blesser l'aile de l'un d'eux, sur quoi ils disparaissent dans le lac. Dépité de son échec, il s'adosse contre un rocher, s'endort et, en songe, voit deux femmes le frapper. Il se réveille malade et sans force. Au bout d'un an, on découvre que les deux oiseaux étaient deux femmes, envoyées par Fand pour aller chercher Cúchulainn qu'elle désire comme

époux car elle est délaissée du sien – le dieu Manannán Mac Lir. De nombreuses péripéties s'ensuivent.

- 21 Dans ces textes concernant les oiseaux, le fait que la chasse soit lancée délibérément par celles étant métamorphosées en oiseaux, par pur stratagème, est peut-être plus explicite encore que les textes concernant les cerfs. Comme source iconographique, on notera le revers d'une monnaie gauloise⁴¹ montrant un archer visant un oiseau, qui n'est représenté que par sa silhouette mais est pour autant reconnaissable.
- 22 Après avoir dressé ce panorama des notions qui entourent le thème de la chasse dans la littérature vernaculaire de l'Irlande médiévale, nous observons que les raisons pour lesquelles chassaient les anciens Celtes n'étaient pas nécessairement alimentaires. Ils font grand usage de l'élevage mais cerfs et sangliers ne sont a priori pas consommés, alors que le cochon domestique l'est abondamment. Si le gibier a pu être sacrificiel dans le cadre funéraire ou cultuel, il faut préciser que les occurrences de restes ostéologiques demeurent rares et que la très grande majorité des ossements retrouvés dans ces contextes restent ceux de bœufs et porcs domestiques.
- 23 Bien que cette étude soit restreinte aux textes irlandais, il faut mentionner que la littérature galloise offre aussi des récits de chasse, à l'exemple de la scène qui introduit le *Mabinogi de Pwyll* : une chasse au cerf psychopompe. Il est probable que la chasse ait pu avoir une fonction d'initiation et représente l'activité de la haute société par excellence, associée à l'activité guerrière. L'importance de l'art cynégétique est bien attestée par l'iconographie du second âge du fer et du haut Moyen Âge insulaire.

BIBLIOGRAPHIE

BENOÎT Jérémie, *Le paganisme indo-européen : pérennité et métamorphose*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001.

BOEKHOORN Dimitri Nikolai, « Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite. Étude comparée de l'évolution du rôle et de la fonction des animaux dans les traditions écrites et orales ayant trait à la mythologie en Irlande, Écosse, Pays de Galles, Cornouailles et Bretagne à partir du haut Moyen Âge, appuyée sur les sources écrites, iconographiques et toreutiques chez les Celtes anciens continentaux », thèse de doctorat en littérature, Rennes / Cork, université Rennes II / University College Cork, 2008.

DOUËTIL Jennifer, « Le sanglier : la guerre et la force », *L'archéologue*, n° 113, 2001, p. 23-25.

ELUÈRE Christiane, *L'art des Celtes*, Paris, Citadelles et Mazenod, 2004.

FARLEY Julia, HUNTER Fraser (éd.), *Celts : art and identity*, cat. exp. (Londres, British Museum, 2015-2016 / Édimbourg, National Museum of Scotland, 2016), Londres, British Museum Press, 2015.

- GREEN Miranda, *Animals in Celtic life and myth*, 3^e éd., Londres, Taylor and Francis, 2002.
- GUYONVARCH Christian-Joseph (trad.), *La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer*, dans Polet Jean-Claude (dir.), *Patrimoine littéraire européen*, vol. III, *Racines celtiques et germaniques*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 194-221.
- GUYONVARCH Christian-Joseph (trad.), *La razzia des vaches de Cooley (Táin Bó Cúailnge)*, Paris, Gallimard, 1994.
- HARBISON Peter, *The high crosses of Ireland : an iconographical and photographic survey*, Bonn, Dr Rudolf Habelt GMBP, 1992, 3 vol.
- HENRY Françoise, *L'art irlandais*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 1963-1965, 3 vol.
- JOUËT Philippe, *Dictionnaire de la mythologie et de la religion celtiques*, Fouesnant, Yoann Embanner, 2012.
- LA TOUR Henry de, *Atlas des monnaies gauloises*, Paris, Lund Humphries for Spink and Son, 1968.
- MEYER Kuno (trad.), *The boyish exploits of Finn, Ériu*, 1, 1904, p. 180-190.
- MURPHY Gerard (trad.), *Duanaire Finn : The book of the lays of Finn*, vol. II, Londres, Irish Texts Society, 1933.
- O'DALY John (éd., trad.), *Fenian poems*, Dublin, Ossianic Society, 1859.
- Ó RIAIN Pádraig, « The shrine of the Stowe Missal, redated », *Proceeding of the Royal Irish Academy*, vol. XCI c, 1991, p. 285-295.
- ROLLESTON Thomas William, *The illustrated guide to Celtic mythology*, Londres, Studio Edition, 1993.
- STRABON, *Géographie*, t. II, livres III et IV, Lasserre François (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1966.

NOTES

1. J. Douétil, « Le sanglier : la guerre et la force », p. 25.
2. K. Meyer (trad.), *The boyish exploits of Finn*, p. 180-190.
3. *Ibid.*, p. 182.
4. *Ibid.*, p. 183-184.
5. J. Benoît, *Le paganisme indo-européen : pérennité et métamorphose*, fig. 1.
6. *Ibid.*, p. 23, 29.
7. K. Meyer (trad.), *The boyish exploits of Finn*, p. 184-185.
8. Saint-Germain-en-Laye, musée d'Archéologie nationale, inv. MAN76267bis ; M. Green, *Animals in Celtic life and myth*, p. 46, 56, 60, 64.
9. M. Green, *Animals in Celtic life and myth*, p. 89-91, 132-133.
10. Londres, British Museum, inv. 1872,1213.1 ; J. Farley, F. Hunter (éd.), *Celts : art and identity*, p. 84, fig. 67.
11. Édimbourg, National Museum of Scotland, inv. IL.2011.1.1 ; J. Farley, F. Hunter (éd.), *Celts : art and identity*, p. 90-91, fig. 76 ; C. Eluère, *L'art des Celtes*, p. 378, fig. 384.
12. Copenhague, Nationalmuseet, inv. C 6562-6576 ; J. Farley, F. Hunter (éd.), *Celts : art and identity*, p. 268, fig. 258 ; C. Eluère, *L'art des Celtes*, p. 347, fig. 364.

13. J. Douétil, « Le sanglier : la guerre et la force », p. 23.
14. L'accomplissement de sa formation se fait par l'apprentissage de la poésie, de la capacité de parole auprès d'un druide et de l'acquisition du savoir absolu après la pêche du saumon de la connaissance.
15. J. Douétil, « Le sanglier : la guerre et la force », p. 24.
16. D. N. Boekhoorn, « Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite [...] », p. 270-274.
17. Pour les pierres pictes voir le site Canmore, base de données des sites archéologiques écossais (<https://canmore.org.uk/>).
18. Canmore, n° 35560.
19. G. Murphy (trad.), *Duanaire Finn : The book of the lays of Finn*, p. 215-221 (poème LVIII).
20. *Ibid.*, p. 115-117 (poème XLIV).
21. Strabon, *Géographie*, livre IV, v, 2.
22. Dublin, National Museum of Ireland, inv. 1883, 614 a ; F. Henry, *L'art irlandais*, vol. III, pl. XXIX, XXXII, XLVIII.
23. P. Ó Riain, « The shrine of the Stowe Missal, redated ».
24. P. Harbison, *The high crosses of Ireland : an iconographical and photographic survey*, cat. 22, p. 26-28, fig. 70-73.
25. *Ibid.*, cat. 77, p. 69, fig. 209-210.
26. *Ibid.*, cat. 126, p. 103-108, fig. 330-344.
27. Canmore, n° 15261.
28. Canmore, n° 15278.
29. Canmore, n° 32300.
30. Sur les pierres pictes, la chasse au cerf est intimement liée à l'iconographie davidienne, mais il ne convient pas d'explorer ce sujet ici.
31. T. W. Rolleston, *The illustrated guide to Celtic mythology*, p. 79-81. Ce texte est en réalité en irlandais moderne et nous n'avons pas de trace de sa rédaction à la période médiévale. Il est par conséquent difficile d'établir l'ancienneté de l'histoire mais il n'est pas exclu qu'elle ait été connue au Moyen Âge.
32. L'historiographie emploie souvent le terme *psychopompe* qui se rapporte au transport des âmes dans le monde des morts. Il s'agit ici de voyages vers l'autre monde, ou plutôt les autres mondes, les *Síde* (sg. *Síd*), mais ceux-ci n'ont pas de valeur eschatologique. Les *Síde* sont les demeures des dieux, des « gens du *Síd* », êtres surnaturels. Ils sont localisés dans les tertres ou au-delà des vagues. (P. Jouët, *Dictionnaire de la mythologie et de la religion celtiques*, p. 905.)
33. J. O'Daly (éd., trad.), *Fenian poems*, p. 235-280. Ce texte est également en irlandais moderne.
34. M. Green, *Animals in Celtic life and myth*, p. 62-63, 169-171.
35. Graz, Landesmuseum Joanneum, inv. 2000 ; C. Eluère, *L'art des Celtes*, p. 55, fig. 51 ; p. 38.
36. M. Green, *Animals in Celtic life and myth*, p. 149-150.
37. *Ibid.*, p. 47.

38. Son nom signifie « chien de Culann ». Il obtint ce nom après avoir tué le chien de Culann, un forgeron. En dédommagement, il prit durant un an la place de l'animal.
39. C-J. Guyonvarc'h (trad.), *La razzia des vaches de Cooley (Táin Bó Cúailnge)*, p. 276-279.
40. C-J. Guyonvarc'h (trad.), *La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer*.
41. H. de La Tour, *Atlas des monnaies gauloises*, n° 8426 (pl. XXXIII).
-

RÉSUMÉS

Les récits de chasse tiennent une grande place dans la mythologie celtique. Dans le monde celte, la chasse n'a pas nécessairement un but alimentaire et ces récits sont peut-être révélateurs d'anciennes pratiques. Comme cela est relaté dans le *Cycle du Leinster*, la chasse constitue davantage l'initiation du jeune guerrier et un entraînement au combat. Ainsi, les épisodes de chasse prennent un caractère épique et l'équipement du chasseur est celui du guerrier. Pas seulement gibier mais aussi humains métamorphosés, les animaux se font guides, voire psychopommes, et la chasse devient un prétexte préliminaire à la découverte des enfants et à la rencontre d'êtres de l'autre monde, promettant de nombreuses péripéties. Les vies des héros Oisín et Cúchulainn offrent des exemples éloquentes de ces animaux guides.

AUTEUR

CINDY CADORET

Doctorante en histoire de l'art, Sorbonne Université, Centre André-Chastel

Le Peul au miroir de sa vache

Yassine Kervella-Mansaré

- 1 En 1972, lorsque le cinéaste René Zuber demanda ce qu'était, selon lui, un Peul, l'écrivain Ama Boubou fit cette réponse :

« C'est un homme qui a connu beaucoup de difficultés, qui a erré longtemps et qui conduit ses troupeaux. Il a dû lutter contre les fauves, pour lui mais aussi pour ses bêtes. Il vit avec l'animal, pour l'animal et l'animal vit avec lui pour le nourrir¹. »
- 2 Ainsi le peuple peul se considère-t-il presque organiquement lié à la vache, à ses troupeaux, dans une sorte de cohabitation de la nature qui perdrait son sens s'il devait en être irrémédiablement séparé.
- 3 Presque un demi-siècle après l'enquête cinématographique de Zuber, on considérera ici que la vache se regarde comme un système de symboles ou de signes qui participent de l'affirmation d'une singularité ethnique. Même si ce terme se discute beaucoup, en raison des métissages divers qui sont observables au fil des siècles et qui interdisent de postuler la permanence de caractéristiques transmises depuis un commencement impossible à dater, les Peuls que l'on peut interroger au cours d'enquêtes de terrain au Tchad estiment pour leur part qu'il est pertinent. Où qu'ils vivent, ils assurent former une société relativement homogène, distincte des autres sociétés de leur environnement humain.
- 4 Sans prétention à l'exhaustivité, on mettra en évidence différentes fonctions que la vache remplit dans le monde peul, en s'inspirant donc principalement de l'exemple tchadien, mais aussi d'une autre enquête réalisée peu avant en Guinée, dans le Fouta-Djalon. Ce sont les fonctions identificatoire, classificatoire, mémorielle et transactionnelle. Ces fonctions sont dans la réalité interdépendantes ; mais, pour les besoins de l'analyse, elles gagnent à être distinguées.

Fonction identificatoire

- 5 La vache est le personnage central de la mythologie peule. Dans son œuvre, Amadou Hampâté Bâ le montre bien. À grands traits, elle est imaginée comme un animal divin qui émerge un jour d'une grande mare pour assurer au Peul une compagnie. À la

condition qu'il en prenne bien soin, elle lui offrira son lait. Une sorte de contrat ou d'alliance initiale est donc conclue entre l'homme et l'animal, selon un principe de réciprocité respectueuse. La vache est un animal domestique sur lequel il faut veiller, sans esprit de domination et de violence. L'homme lui sert à découvrir l'herbe nécessaire à sa nourriture, en échange de quoi elle le nourrit avec son lait.

- 6 C'est elle qui fonde son statut existentiel au Peul, qui donne sens à son passage sur la Terre. D'après le mythe, il ne faisait rien de bon avant sa rencontre. Il était plus ou moins désœuvré, plus ou moins vagabond. Avec elle, il construit son quotidien avec la plus grande densité possible. Une telle conception suppose une double valorisation. La vache est perçue comme le plus digne des animaux domestiques, et le Peul se considère comme le plus capable parmi tous les éleveurs de lui donner les meilleurs soins. Elle le lui rendrait bien.
- 7 La fonction identificatoire concerne autant un individu que le collectif auquel il appartient. Certes, lors des enquêtes de terrain, les informateurs ne conceptualisent pas leurs représentations ainsi, et ils sont peu nombreux à restituer les mythes sous une forme narrative. Mais il est fréquent qu'aux questions posées sur les lointaines origines de leur peuple, même dans le constat de leur dispersion actuelle, ils évoquent presque une connivence élective entre eux et les bovidés. Cela se résume en cette formule rapide : ils estiment être faits les uns pour les autres. Indissociablement. Même chez les jeunes pasteurs tchadiens interrogés tant dans la capitale N'Djaména ou dans des villages que dans des campements éloignés (2013), il ne s'agit pas de dire que sans la vache ils seraient différents, avec une autre disposition d'esprit et d'autres préoccupations ; ils disent plutôt qu'ils ne seraient rien.
- 8 D'où, chez des sédentaires de longue date, aussi bien des villageois que des citadins, une forte prégnance des formules sur le bétail, le troupeau, la santé du cheptel, etc. Un Peul sédentaire sans bétail usera quand même de métaphores bovines pour évoquer par exemple sa vie de famille ou des événements divers. L'humain se pense *comme* une vache, sans connotation péjorative bien entendu, au contraire toujours dans une intention laudative. Par exemple, une mère de famille parlant de ses garçons les désignera comme des jeunes taureaux à éduquer dans la vaillance, etc.
- 9 Dans ce contexte, l'importance des liens biologiques est capitale, car ces liens renvoient à l'image d'un organisme qui est au maximum de son efficacité quand toutes les parties qui le composent sont parfaitement coordonnées entre elles. La famille est à sa façon un corps. Chaque membre, c'est le cas de le dire, est solidaire des autres et une séparation ressemble à une amputation. Dans la plupart des entretiens sur site qui abordent ce sujet, le parallélisme est frappant entre l'image qui en est proposée et celle, justement, du corps de la vache. Mieux encore, à l'occasion d'un sacrifice, la répartition de la viande suit des règles d'analogie qui renforcent la conviction d'œuvrer individuellement à la réussite d'un projet commun.
- 10 À l'instar de Marguerite Dupire s'intéressant aux Wodfaaɓe du Sahel au cours des années 1950, Roger Labatut le notait en 1978 à propos d'autres Wodfaaɓe du Cameroun, et l'on pourrait dire la même chose de ceux du Tchad actuel.

« Pour une imposition du nom, par exemple, on donne aux jeunes hommes le cou pour qu'ils chantent bien, le ventre et les testicules pour qu'ils soient féconds, au chef la bosse, symbole de majesté ; les épaules sont attribuées, la gauche aux mères de famille, la droite aux jeunes filles pour augmenter la vigueur de leurs bras dans les travaux féminins tels que la traite, le barattage, le pilage ; on donne aussi aux

plus anciennes le dos, pour qu'elles conservent des reins solides ; aux hommes revient le poitrail, signe de force virile, et la cuisse droite qui fera d'eux des pasteurs infatigables à la marche ; les jeunes garçons recevront de petits morceaux de l'autre cuisse en vue de leur apprentissage de bergers ; ce sont enfin les jeunes filles qui donnent elles-mêmes aux jeunes gens le cœur, en signe de leur amour pour eux². »

- 11 En vérité, on constate une grande diversité dans les usages, car les rapports analogiques sont différents selon les familles, ou plus exactement selon les lignages. De tous mes informateurs, sauf dans le cas d'une parenté immédiate, je n'ai pu obtenir une catégorisation identique. Cependant est constant le principe même de comparer à l'organisme du bovin n'importe quelle microsociété familiale, peu importe l'étendue, selon les typologies organiques. Le corps de l'animal fournit en quelque sorte la grille d'interprétation des activités humaines et justifie la nécessité de les mettre en cohérence, sinon menacent le déséquilibre, la déroute, la perte de vigueur.
- 12 Sur ce point, l'écart culturel qu'on observe entre un sédentaire du Fouta-Djalou (2012) et un nomade du Baguirmi (2013) est celui d'une microsociété qui, dans le premier cas, met en rapport de voisinage des artisans ou des griots susceptibles d'être compris dans la distribution des parts (l'égorgeur peut être un forgeron et recevoir le cœur), tandis que, dans le second cas, les artisans ne sont pas concernés. Autrement dit, dans le Fouta-Djalou, la microsociété est plus ouverte que chez les nomades baguirmi. Quand même, demeure chez tous la volonté de projeter le reflet d'une structure familiale sur un animal mis à mort lors d'un rassemblement justifiant un sacrifice afin que, une fois les parts distribuées et consommées, l'énergie vitale de l'animal se diffuse dans la totalité de la famille et renforce son unité. Il ne s'agit pas seulement de contribuer au raffermissement des qualités ou aptitudes des jeunes, des vieux, des hommes ou des femmes, chacun selon son âge et sa fonction ; il s'agit aussi de rappeler que tout le monde est en interdépendance et doit satisfaire aux besoins de tous. En l'occurrence la chair de la vache, aux vertus différentes selon les endroits où elle est prélevée, renforce les liens de chair entre humains eux-mêmes occupant des statuts différents et pensés sur un mode analogique.
- 13 Il en va pareillement quand, à l'occasion d'un mariage entre membres de deux familles qui ne coexistent pas ordinairement, le sacrifice a pour objet de distribuer les parts entre elles. L'occasion est bonne pour rappeler d'autres mariages qui ont pu être noués dans le passé et pour marquer symboliquement l'importance de la nouvelle union. Ici, en raison de la tendance endogamique, c'est la solidité du lignage qui est confirmée. Bien qu'aujourd'hui une évolution vers l'exogamie soit perceptible, elle reste très limitée voire presque absente chez les nomades, si bien que le recueillement observé lors d'une cérémonie est voulu pour raviver le sentiment d'appartenance à un même corps.
- 14 Lorsque des regroupements nomades annuels, souvent à la saison des pluies, amènent plusieurs familles ordinairement séparées à stationner pour quelques jours ou quelques semaines dans un même lieu, elles peuvent organiser des fêtes qui ont cette vocation réunificatrice. Telles sont les cérémonies *ngaanyka*, décrites par Patrick Paris. Elles donnent prétexte à des réjouissances, des danses et l'on procède à l'immolation d'un taureau.

« Le rituel de ce que nous appelons "les taureaux de l'alliance" apparaît bien une célébration incantatoire et symbolique pour la perpétuation d'une communauté humaine solidaire dans le partage d'un dessein bien établi et relativement simple :

rester Peuls et pasteurs. C'est le renouvellement de ce vœu qui appelle et justifie l'immolation de ces taureaux de *ngaanyka*³. »

- 15 Telles sont aussi les cérémonies *geerewol*, certes bien connues aujourd'hui par la danse somptueuse qui réunit un nombre important de jeunes gens, mais qui ne prend tout son sens que si des sacrifices analogues lui sont associés.

Fonction classificatoire

- 16 Dans la mesure où ils sont donc dispersés sur des aires géographiques parfois disjointes et d'étendues variables, si bien que Joseph Deniker a pu parler d'archipel en 1900 et qu'on peut en conserver le terme aujourd'hui⁴, les Peuls expliquent à leur manière comment ils en sont arrivés là. Ils adoptent alors volontiers l'image d'un rayonnement selon les quatre points cardinaux, mais en les faisant coïncider avec une catégorisation ou une typologie des vaches selon leur morphologie et la couleur de leur pelage, essentiellement. Ils sont censés former eux-mêmes des groupes principaux ou clans destinés à être plus à l'aise avec telle ou telle catégorie de vache. Bien sûr, cette représentation est abstraite. Là encore, on la rencontre davantage dans les récits mythologiques ou légendaires que dans la bouche des pasteurs contemporains. À la limite, elle pourrait donc être jugée secondaire ou subalterne. Mais la fonction classificatoire doit se comprendre aussi au sens le plus concret du terme quand, comme cela vient d'être rapidement évoqué, la distribution des rôles sociaux est réalisée à partir d'elle.
- 17 Dans le Fouta-Djalon, il est fait souvent allusion à quatre clans ou lignages censés composer ensemble la « race » peule (quand ils s'expriment en langue française, c'est ce terme *race* qui est prononcé par mes informateurs). À chacun correspondrait une race (ou un lignage) de vache. Grâce aux publications d'Amadou Hampâté Bâ⁵ et d'Alpha Ibrahim Sow⁶, entre autres, on sait que cette catégorisation cherche à être en cohérence ou en correspondance avec d'autres données physiques, comme les quatre points cardinaux ou les quatre éléments. De façon synoptique, le tout peut se présenter de la manière suivante, sachant que la couleur de la vache est le critère qui détermine son classement (tabl. 1).

Tabl. 1. – Correspondances entre noms claniques, couleurs de vache, points cardinaux et éléments.

Nom clanique	Diallo	Bâ (Ba, Bah)	Barry (Barri)	Sow
Couleur de la vache	Jaune	Rouge	Blanche	Noire
Point cardinal	Est	Ouest	Nord	Sud
Élément	Feu	Air	Terre	Eau

- 18 Cette répartition quadripartite est beaucoup employée dans la partie occidentale de « l'archipel », dont la Guinée. Elle l'est beaucoup moins, voire pas du tout dans la partie orientale. Grosso modo, la ligne de démarcation est le Niger. Sa fonction est-elle d'intellectualiser un constat empirique portant sur la couleur des vaches, sachant que la couleur est associée à d'autres caractéristiques corporelles différenciées ? Ce qui complique la réponse, c'est qu'en ne prenant que l'exemple du Fouta-Djalon on s'aperçoit que la vache qui y est la mieux acclimatée, la *n'dama*, est jaune (ocre), d'une

part, et que des représentants des quatre clans s'en occupent de la même façon, d'autre part.

- 19 Transportons-nous dans la partie orientale. Ici, on trouve un autre jeu de correspondances. Chez les Mbororo, les Woɗaaɓe présentent le zébu au pelage rouge comme celui de leur clan, de même que les Jafun, tandis que celui des Aku est blanc, puis celui des Bokolo blanc brahmane. En fulfulde, cela donne dans l'ordre des *boɗeeji*, des *daneeji* et des *bokooloji*. Il s'agit donc de comprendre que chaque clan revendique effectivement sa race de bovin en tant qu'elle leur serait attribuée depuis la nuit des temps. Toutefois, comme le signalent René Dognin⁷ et Christian Seignobos⁸, les Mbororo ajoutent à ces trois races une quatrième, à savoir celle des zébus de l'Adamaoua qui dominent dans la région de Ngaoundéré, les *gudaali* (ou *mbumji*), à la robe tachetée, à la charpente osseuse plus fragile que les autres mais avec une meilleure lactation. En un sens, on retrouve ici le nombre 4, mais ce qu'il recouvre n'a donc rien à voir avec la classification de l'Ouest, d'autant que certains Woɗaaɓe du Tchad retiennent quant à eux le blanc, le noir et le rouge, quitte à y ajouter du gris. Artifice ? Entre ces races s'introduit par ailleurs « un grand nombre de sous-catégories, déterminées par un ensemble de critères : gabarit, couleur de la robe, forme et dimensions du cornage⁹ ».
- 20 Quoi qu'il en soit, les termes de désignation sont moins nombreux dans le Fouta-Djalou que dans le Kanem ou le Baguirmi, du moins si l'on se fie aux pratiques courantes. Cela s'explique probablement par le vécu quotidien qui amène les Foutaniens à n'avoir affaire la plupart du temps qu'à une seule race tandis qu'il en va autrement chez les nomades du Tchad, lesquels circulent de toute façon dans plusieurs pays voisins. Dans le Fouta, bien que Sow fasse allusion à presque quarante désignations possibles, sept termes sont couramment employés, ce qui augmente la classification quadripartite. Il s'agit de *naawe* pour désigner une vache de couleur jaune, et c'est le cas de la *n'dama* ; *duye* pour une autre à la robe rouge ; *dane*, blanche ; *ɓale*, noire. Voilà pour les quatre races présumées fondatrices. Mais il faut ajouter *wane*, robe brune ; *moomore*, noire tachetée de blanc ; *sergele*, blanche tachetée de noir ou d'ocre.
- 21 Quand le nombre 4 est privilégié, on peut se demander s'il ne s'agit pas de fixer quelque chose comme une norme ou un modèle primitif, afin d'accorder à chacune des catégories retenues une sorte de pureté essentielle, à partir de quoi les variantes, les intermédiaires seraient en quelque sorte moins pures. Alors, il y aurait là encore une sorte d'analogie entre l'idée que le Peul se fait de lui-même et du lignage auquel il appartient, au sens où la pratique du premier mariage d'un couple, souvent encore de nos jours arrangé par les familles, suggère une volonté de maintenir par le biais des enfants qui en sont issus une supposée pureté de sang, tandis que les mariages suivants autorisent une marge de liberté. Comprendons que, dans le cadre de la polygamie, il s'agit de se marier presque nécessairement entre Peuls tandis qu'après l'homme peut s'unir à des femmes de groupes ethniques différents.
- 22 Quoi qu'il en soit, le principe classificatoire détermine aussi les activités de chaque jour ; il façonne les stéréotypes de genre, d'âge, d'implication économique. Dans un groupe de pasteurs peuls, chaque individu acquiert son importance par les responsabilités qu'il exerce dans son rapport au troupeau. Au sein d'une famille, la vache intervient comme l'entité biologique autour de laquelle sont distribués les rôles sociaux, eux-mêmes étant déterminés par le statut biologique des individus. Ainsi, le jeune garçon est destiné à sa garde et surveillance, la femme et la jeune fille en

assurent la traite (pas toujours) et procèdent à la vente ou au troc du lait en surplus de la consommation interne. Après une naissance, le sacrifice qu'on en fait valide et valorise la dation du nom de l'enfant (*dennaboo*, *innde-boobo*, *inndeeri*). À l'occasion d'un mariage, de vigoureuses génisses constituent l'essentiel d'une dot. Quand un décès survient, un autre sacrifice invite au recueillement des affligés et à la bonne réalisation du deuil¹⁰. Pour sa part, l'homme adulte, le chef de famille, gère le troupeau, fait le choix des taureaux qui couvriront les femelles, ordonne la castration des autres, décide d'une vente et s'assure de la subsistance de tous, humains et bêtes.

Fonction mémorielle

- 23 Dans les troupeaux, certaines lignées de vaches sont distinguées comme ayant toujours été dans la famille, si bien que le Peul conçoit comme un parallélisme entre la succession des générations de ces bovidés et celle des humains qui lui sont liés. Souvent dans l'oubli de ce qui a pu arriver dans un passé plus ou moins lointain en cas de remplacement du cheptel après une sécheresse ou une épidémie, on fait comme si la succession des générations coïncidait des deux côtés. Sous cet angle, on peut dire là encore de la vache qu'elle est comme un miroir des parentés. En considérant ses vaches héritées de ses parents, le Peul pense automatiquement à la filiation dont elles sont issues, et du même coup à la sienne. Les liens affectifs qui l'unissent à elles ne sont pas seulement ceux d'une dépendance quotidienne individualisée, ils renvoient aussi à un arrière-plan de pensées où se mêlent les souvenirs des prédécesseurs et où se projette le devenir des jeunes générations.
- 24 Le fait est suffisamment marquant pour que Jean-Pierre Digard, dans l'ouvrage qu'il consacre aux rapports de l'homme à ses animaux domestiques, rappelle qu'un tel parallélisme existe dans la plupart des sociétés pastorales segmentaires, mais emprunte ses illustrations à la fois aux incontournables Nuer étudiés par Evans-Pritchard et aux Peuls du Niger sur lesquels Dupire et Bonfiglioli ont porté toute leur attention. Il met en exergue les Woɗaabe :
- « Il existe chez ces derniers une correspondance presque exacte entre les lignages humains et les lignées de bovins ; les uns et les autres se constituent, se développent et disparaissent en même temps¹¹. »
- 25 Les vaches ont chacune un nom. Leur généalogie est parfaitement connue, autant qu'elle peut l'être sur une échelle de temps analogue à celle de la famille. Celles qu'on agrège autour d'elles, quand elles ont été acquises par achats ou échanges, n'ont évidemment pas le même statut. S'il est nécessaire de le faire, un éleveur peul peut se séparer de ces dernières, mais jamais – sauf situation de misère extrême – de celles dont la valeur symbolique à ses yeux excède largement la valeur marchande. Sinon, il agirait à la façon d'un ingrat ou d'un inconscient pour qui le travail accompli par ses aïeux ne compterait pas. Il trahirait leur mémoire. On retrouve ici les schémas classificatoires selon la conception des clans fondateurs.
- 26 Dans ce cadre, il va de soi que le don de vaches à des fils ou des filles par avance d'héritage ou à l'occasion d'un mariage respecte des règles voulues pour consolider le lien entre le lignage de l'animal et celui de la famille. Considérons surtout le mariage. En règle générale, une union agréée par la famille entraîne toujours un transfert de bétail. La famille du futur marié en offre à celle de la future épouse. Il est fréquent de considérer qu'il s'agit là d'un dédommagement, au sens où l'épouse est ensuite destinée

à vivre dans la famille de l'époux et à se détacher complètement de la sienne. En ce sens, le mariage prive une famille d'un de ses enfants et le bétail offert intervient comme un moyen de compenser cette privation.

- 27 Il n'y a pas que les Peuls, certes, qui pratiquent ce transfert. On sera attentif cependant au fait que le transfert appelle une annulation quand le ménage se dissocie, notamment par divorce. Les vaches données sont réclamées comme devant revenir dans le giron de la famille maritale. Cela signifie que l'éloignement de la femme (son retrait volontaire, son expulsion subie) se traduit au moins virtuellement par un retour parmi les siens, mais aussi que, l'alliance des familles n'ayant pu durer, celle du bétail doit elle-même être rompue, avec réintégration dans le troupeau d'origine.
- 28 Comme ce n'est pas non plus le simple intérêt matériel qui inspire cette pratique, la prise en compte de l'aspect symbolique demeure importante. Marguerite Dupire recense une grande variété de cas où l'on restitue également, ou pas, d'autres biens ou des équivalents monétaires¹². Par conséquent, s'il serait abusif de focaliser sur la vache pour décrire tous les processus de dons ou de retours de dons dans les coutumes concernant le mariage, il n'en demeure pas moins qu'elle impose des comportements spécifiques. On le vérifie quand on examine deux cas de divorce.
- 29 Le premier est dans l'hypothèse d'une stérilité, imputée à tort ou à raison à la femme, surtout lors d'un premier mariage des conjoints dans les conditions énoncées plus haut. Supposant qu'aucune descendance ne semble envisageable, les deux familles acceptent l'idée qu'ils n'auront pas une filiation commune. Du même coup, les animaux cédés à la famille uxoriale n'ont plus de raison d'être eux-mêmes unis pour produire des veaux ou des génisses, lesquels seraient perçus comme n'étant le miroir de rien, n'étant pas non plus appelés à devenir la mémoire de quelque chose qui n'a pu se faire. Le second cas est celui d'un divorce après que la femme a pu enfanter une ou plusieurs fois. Il peut encore y avoir réclamation des animaux donnés. En tout cas, les enfants sont considérés comme les seuls ayant pouvoir de transmettre le bétail hérité aux futures générations.
- 30 Cette courte analyse est à prolonger par l'examen d'autres cas. Par exemple, qu'advient-il des vaches que la femme possède en biens propres, parce qu'elle les a héritées au sein de sa famille avant ou à l'occasion de son mariage ? Eh bien, si elle divorce en ayant eu des enfants, elles sont destinées à ceux-ci. Ce sont eux qui, après partage, vont les garder et en assumer le soin. Autant ajouter que des femmes peuvent parfois tarder plusieurs années après leur mariage pour intégrer au troupeau familial les bêtes qu'elles possèdent. Comme s'il s'agissait de prévenir le risque de se trouver sans rien dans l'éventualité d'une infortune conjugale.
- 31 De toute façon, il est intéressant de souligner que, dans un contexte d'endogamie, le transfert des vaches s'effectue avec l'idée que, sauf acquisition étrangère, elles proviennent d'une autre famille du même groupe ethnique, en conséquence de quoi elles sont elles-mêmes issues d'un même groupe d'animaux jadis possédés par des ancêtres communs. Cela invite à concevoir certes une multiplicité de lignages entre elles, mais sur un principe analogue à celui des humains. D'où le luxe d'explications qu'un berger peut fournir sur chaque bête de son troupeau. Tout en renvoyant théoriquement à une souche presque unique, elles sont aussi complexes que celles relatives aux alliances connues dans le groupe et entre les groupes.
- 32 La remarque faite en 1988 par Angelo Maliki Bonfiglioli dans *DuƆal*, à propos des WoƆaaƆe du Niger, reste valable dans d'autres contextes actuels. La lignée des vaches

héritées est « le symbole et la représentation visible de la durée et de la permanence du groupe agnatique à travers le temps [...]. D'une manière symbolique et sympathique l'ancienneté de la lignée favorise et assure la vitalité et la fécondité du groupe¹³ ». Concevoir pour toutes les vaches « parallèles » une ancêtre commune, exactement de la même façon que le lignage des humains renvoie à un ancêtre commun, prend l'allure d'une évidence. Et, dans le système des représentations qu'on s'en fait, il y a autant de respect à avoir pour l'une que pour l'autre.

33 L'importance de la transmission agnatique se retrouve dans la pratique du lévirat. Bien qu'une femme devenue veuve puisse refuser de se remarier au frère cadet de son mari défunt, pour être libre de choisir elle-même un nouveau conjoint, les arguments avancés pour la faire accepter consistent à valoriser le rôle de l'oncle à la fois comme vigilant gardien des intérêts des orphelins et comme le plus qualifié pour assurer la prise en main du bétail qui appartient à leur succession. En raison de la composition de son propre troupeau, les deux lignages humains/bovidés restent en relation dans la meilleure harmonie possible.

34 Les entailles réalisées sur les oreilles des vaches ou, assez récemment, les marques au fer rouge, dans la mesure où elles sont particulières à un lignage, avec introduction de signes supplémentaires lors de fragmentations, confirment la volonté d'associer la généalogie du bétail à celle de la communauté humaine qui le possède. Au fil de nos entretiens, un de mes informateurs Mbororo, Amadou Abdoulaye, insiste d'ailleurs sur le fait que les hommes de son lignage ont eux-mêmes tous l'oreille gauche percée. Avec les tatouages faciaux, ces signes nettement visibles au regard d'autrui sont revendiqués par lui comme de même nature que ceux imposés aux vaches.

« Dans notre coutume, les hommes ont juste l'oreille gauche percée [...]. Moi, aujourd'hui, quand je rencontre des gens qui connaissent ma famille, ils comprennent immédiatement que je n'ai pas trop changé, même si je m'habille à l'occidentale. Même physiquement on me reconnaît, j'ai l'oreille gauche percée, j'ai des signes au visage, grâce à ça, ils savent que je suis de telle race [en français] [...]. Quand on n'a pas de signe ce n'est pas grave ; par contre, on est obligé d'avoir l'oreille gauche percée¹⁴. »

35 Cela dit, on voit bien que le parallélisme n'implique pas une homologie. La vache est un élément féminin ; l'homme est un élément masculin. Ce sont les filiations maternelles des vaches qui déterminent l'importance à accorder aux animaux hérités. Le taureau n'est pas déconsidéré pour autant, puisque la sélection qui en est faite parmi les veaux au moment de le destiner à sa fonction reproductrice est aussi méticuleuse que possible. Mais les relations de parenté significatives passent essentiellement par les femelles. D'ailleurs, d'un taureau particulièrement vigoureux il est plus fréquent de dire qu'il a été engendré par telle ou telle vache que par tel ou tel taureau, le nombre de ceux-ci étant très restreint dans un troupeau. Cette observation a été faite par Dupire dans l'une de ses études consacrées aux Wodfaabe. Chaque veau reçoit « à la naissance, et quel que soit son sexe, le nom de sa mère [...]. Chaque bête s'identifie donc facilement, d'une part par son ascendance maternelle, d'autre part par son statut économique¹⁵ ». On en a confirmation à la fois dans les témoignages très divers qu'on recueille auprès des éleveurs et dans les chants et les contes qui composent la littérature orale, où qu'elle soit produite. Reste à déterminer pourquoi il en est ainsi. Ce n'est pas chose aisée.

Fonction transactionnelle

- 36 J'emploie ici le terme *transaction* au sens large, pour signifier que la vache peut être employée comme moyen de mettre en relation au moins deux individus et pour signifier que des obligations sont implicitement ou explicitement contractées. Ce qui précède fournit déjà des éléments d'analyse : la vache est nécessairement impliquée dans la mise en relation des générations, elle est la principale richesse transmise en héritage, elle constitue une dot lors d'un mariage. Elle s'achète et se vend aussi, si bien qu'elle participe à des transactions économiques. Dès lors, on peut dire qu'elle est, chez les Peuls, la médiatrice par excellence, celle qui incarne l'essentiel du système des valeurs matérielles et symboliques auxquelles ils sont attachés.
- 37 Grosso modo, trois axes s'entrecroisent. Il y a donc celui qui concerne les relations interpersonnelles ou interfamiliales, puis il y a les relations avec la nature et avec les ancêtres. Ne revenons pas sur le premier, il est illustré par plusieurs exemples dans ce qui précède.
- 38 La nature : ce mot-là n'existe pas dans la langue peule (pulaar/fulfulde). Sans doute est-ce parce que l'éleveur ne pense pas à un jeu d'oppositions entre un espace profondément transformé par l'homme et un autre espace environnant qui serait laissé intact. Quoi qu'il en soit, la vache est réputée pour bien sentir ce qui se passe autour d'elle, pour comprendre ce qui est agréable et ce qui ne l'est pas. La moindre anomalie, elle est censée la percevoir. Le Peul lui prête alors le pouvoir de lui communiquer ce que lui-même ne sent pas, afin qu'il adapte sa conduite aux événements. De même, l'herbe qu'elle broute est supposée puiser ses qualités dans la terre. Elle en assure alors la transformation et, par son lait que le Peul consomme en abondance, elle lui communique les mêmes qualités. En cela, elle prélève donc dans la *nature* ce qui est nécessaire à sa propre subsistance, mais aussi ce qui l'est pour son berger. Elle rend comestible ce qui ne l'est pas à l'état *naturel*, elle le fait elle-même *naturellement*, et c'est grâce à cette opération que le Peul se pense en communion avec son environnement terrestre.
- 39 D'où l'importance du dialogue qu'il faut apprendre à entretenir avec elle. Dialogue de compréhension réciproque, de cohabitation négociée. L'idée de dominer par la force, d'imposer une conduite brutalement, de transformer l'animal en quasi-automate servile, cette idée est à proscrire définitivement de l'art de l'élevage. Une vache soumise aveuglément à la volonté de son maître perdrait sa dignité, sa noblesse. Elle « gâterait » son lait, comme disent parfois les bergers. C'est pourquoi le lait peut être considéré comme un fait social total, tel que Marcel Mauss en a proposé la définition dans son *Essai sur le don*. Il appelle ou commande l'ensemble presque complet des actes et des représentations de la société peule. Directement ou indirectement, il articule sur lui un système très étendu de gestes, de significations, de relations interindividuelles. Ce n'est pas un lait anonyme en quelque sorte, détaché des contingences de sa manipulation. Non, il s'agit du lait qui est lui-même attaché au troupeau, comme s'il devait à son tour être identifié généalogiquement. Il ne vient pas de n'importe qui, pas de n'importe où et pas n'importe comment.
- 40 Les ancêtres : ils ont été éleveurs, ils ont parcouru la brousse dans tous les sens. Ils avaient pour volonté que leurs enfants, et les enfants de leurs enfants, soient eux-mêmes éleveurs. Ils leur ont transmis un troupeau. Honorer la vache ici et maintenant est donc une façon de leur rendre hommage. On a vu plus haut l'importance des

lignages. De façon plus circonstanciée, les cérémonies funèbres, avant d'inhumer un mort, révèlent bien qu'il s'agit de permettre à son esprit de gagner le monde de l'invisible dans les meilleures conditions possibles. Le sacrifice y contribue, dont la finalité, en plus du resserrement des liens familiaux et sociaux, est de se prémunir contre la crainte d'être ensuite perturbé par l'ancêtre, de là où il est, pour cause de comportements inadaptés vis-à-vis de l'animal. Le mort doit quitter le monde des vivants en paix avec lui-même et avec ceux qu'il laisse derrière lui, tant humains que bovidés. Le sacrifice est donc réglé avec minutie, selon le rite transmis par la tradition. Le défunt, s'il en est satisfait, pourra du même coup être un précieux intercesseur auprès de tous les autres ancêtres auquel est prêté un pouvoir de protection.

- 41 Chez les Peuls d'Afrique, qu'ils soient nomades ou sédentaires, le nombre d'éleveurs de bétail va diminuer considérablement, en raison des changements économiques et technologiques. Comme au XX^e siècle en Europe, qui a connu une baisse rapide de la population paysanne comparativement à la population globale, ils vont être sans doute minoritaires face aux autres Peuls fixés dans les villes et adonnés à des activités n'ayant plus aucun rapport avec la vache. Se pose alors la question de la prégnance des modèles culturels qui les ont longtemps marqués.

BIBLIOGRAPHIE

- BÂ Amadou Hampâté, « Des Foulbé du Mali et de leur culture », *Abbia*, n° 14-15, 1966, p. 34-35.
- BONFIGLIOLI Angelo Maliki, *Du'fal : histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Woc'aaɓe du Niger*, Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1988.
- DENIKER Joseph, *Les races et les peuples de la Terre : éléments d'anthropologie et d'ethnographie*, Paris, Schleicher, 1900.
- DIGARD Jean-Pierre, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 2009 (1990).
- DOGNIN René, « Sur trois ressorts du comportement peul », dans Monod Théodore (dir.), *Pastoralism in Tropical Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 300.
- DUPIRE Marguerite, *Organisation sociale des Peuls : étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon, 1970.
- DUPIRE Marguerite, *Peuls nomades : étude descriptive des Woc'aaɓe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'ethnologie, 1962.
- KERVILLA-MANSARÉ Yassine, *Veuvage féminin et sacrifices d'animaux dans le Fouta-Djalon (Guinée) : traditions en changement*, Paris, L'Harmattan, 2012.

LABATUT Roger, « Contribution à l'étude du comportement religieux des Wodaaɓe Dageeja du Nord-Cameroun », *Journal des africanistes*, t. XLVIII, fasc. 2, 1978, p. 63-92.

PARIS Patrick, « *Ga'i ngaanyka* ou les taureaux de l'alliance : description ethnographique d'un rituel interlignager chez les Peuls Vod'aab'e du Niger », *Journal des africanistes*, t. LXVII, fasc. 2, 1997, p. 71-100.

SEIGNOBOS Christian, « Changer l'identité du bétail ? Modifier ou enrichir les pâturages ? Le nouveau dilemme des éleveurs mbororos (Cameroun, RCA et Tchad) », dans *Savanes africaines en développement : innover pour durer*, Garoua, [s. n.], 2009.

sow Alpha Ibrahim, *La femme, la vache, la foi : écrivains et poètes du Fouta-Djalon*, Paris, Julliard, 1996.

NOTES

1. René Zuber, Amadou Hampaté Bâ, *Les Peuls*, 1^{re} et 2^e parties, série « Civilisation », Radiodiffusion-télévision française / Institut national de l'audiovisuel, 1972.

2. R. Labatut, « Contribution à l'étude du comportement religieux des Wodaaɓe Dageeja du Nord-Cameroun », p. 77-78.

3. P. Paris, « *Ga'i ngaanyka* ou les taureaux de l'alliance : description ethnographique d'un rituel interlignager chez les Peuls Vod'aab'e du Niger », p. 94.

4. J. Deniker, *Les races et les peuples de la Terre : éléments d'anthropologie et d'ethnographie*, p. 505.

5. A. H. Bâ, « Des Foulbé du Mali et de leur culture », p. 34-35.

6. A. I. Sow, *La femme, la vache, la foi : écrivains et poètes du Fouta-Djalon*, p. 319-321.

7. R. Dognin, « Sur trois ressorts du comportement peul », p. 300.

8. C. Seignobos, « Changer l'identité du bétail ? Modifier ou enrichir les pâturages ? Le nouveau dilemme des éleveurs mbororos (Cameroun, RCA et Tchad) ».

9. *Ibid.*, p. 2.

10. Y. Kervella-Mansaré, *Veuvage féminin et sacrifices d'animaux dans le Fouta-Djalon (Guinée) : traditions en changement*.

11. J.-P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, p. 224.

12. M. Dupire, *Organisation sociale des Peuls : étude d'ethnographie comparée*, p. 28-32.

13. A. M. Bonfiglioli, *Duɗal : histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaaɓe du Niger*, p. 168.

14. Entretien, Tchad, 2012.

15. M. Dupire, *Peuls nomades : étude descriptive des Wodaaɓe du Sahel nigérien*, p. 112.

RÉSUMÉS

Les Peuls sont dispersés sur une vaste zone de l'Afrique subsaharienne, à peu près sur une vingtaine de pays. D'aussi loin que remonte leur mémoire, ils s'affirment comme une société nomade attachée à l'élevage de bovidés. Même ceux devenus sédentaires véhiculent dans leurs représentations l'image d'un troupeau de vaches que leurs ancêtres conduisaient de pâturage en pâturage, au rythme des saisons ou des pressions migratoires. D'où leur inclination à penser leur identité culturelle en fonction de cet animal. La vache est la référence primordiale qui revient souvent dans leurs discours, ainsi que tout ce qui s'y rapporte, en particulier le lait qui constitue la substance essentielle de leur alimentation. De ce point de vue, la vache constitue une sorte de miroir dans lequel ils construisent leur propre reflet. La présente étude est étayée par des enquêtes de terrain réalisées au Tchad en 2013.

AUTEUR

YASSINE KERVELLA-MANSARÉ

Docteure en anthropologie, chargée de cours à l'université de Bretagne occidentale, chercheuse associée au Centre de recherche bretonne et celtique (CRBC) et au Laboratoire d'études et de recherches en sociologie (LABERS)

Pour en finir avec les mouches

Typhaine Cann

- 1 C'est un truisme de le dire, les mutations survenues au cours des siècles derniers et l'urbanisation rapide de la planète ont profondément bouleversé nos représentations du monde, poussant les chercheurs en sciences humaines à repenser les couples d'opposition qui structuraient l'anthropologie classique (nature/culture, domestique/sauvage, humain/non-humain)¹ et à s'inviter dans un débat pourtant longtemps considéré comme l'apanage des sciences « de la nature² ».
- 2 La Mongolie, où l'urbanisation qui progresse pourtant rapidement n'a pas encore grignoté les vastes steppes dévolues à une économie d'élevage extensif, semblait un terrain propice pour aborder ce champ de recherche et pour s'interroger sur la place accordée aux animaux (aujourd'hui il faudrait peut-être plutôt écrire *non-humains*).
- 3 Mais alors pourquoi les mouches ?
- 4 Les travaux des ethnologues spécialisés dans l'étude de cette région contiennent une foule d'informations sur le rapport aux animaux, soit en les envisageant d'un point de vue général, soit en se consacrant à une espèce en particulier³ et mettant l'accent sur ses dimensions pratiques, techniques⁴ ou plus symboliques⁵. Les insectes ont toutefois retenu peu d'attention⁶. Or, et c'est peut-être un paradoxe dans ce contexte rural rythmé par le pastoralisme traditionnel, en dépit de leur omniprésence les bêtes d'élevage m'ont finalement offert assez peu d'occasions d'observer les interactions entre les hommes et les animaux. Ils appartiennent au décor, mais un peu comme des figurants familiers, auxquels on ne prête guère attention que lorsque vient le moment de les manger⁷. Les mouches, par contre, étaient, en été, au centre de l'attention : les habitants leur livraient une guerre sans merci, donnant matière à discussion, à propos notamment de la compatibilité entre cette violence et la philosophie bouddhique dont se réclame la majorité des habitants.
- 5 Les animaux ont-ils une âme, et que comprend Sergelen⁸, mon interlocutrice principale, lorsqu'elle parle de *cyhc* (traduit par « âme ») à leur propos ? Comment justifie-t-elle sa haine des mouches et d'ailleurs les déteste-t-elle réellement ? Son discours s'accorde-t-il avec ses gestes ? De question en question, j'ai bien dû admettre

que beaucoup de mes hypothèses de départ s'effondraient face à la résistance du terrain. C'est ce cheminement que j'aimerais retracer ici.

- 6 Mais commençons par planter le décor...

Invasions barbares

Züüngov' : cadre géographique

- 7 Une dizaine de rues parallèles, encadrées de palissades au-dessus desquelles on voit pointer les sommets des *gers*⁹, les toits de petites maisons : c'est le centre de Züüngov', l'un des 19 *sums* (« districts¹⁰ ») d'Uvs ajmag, province de l'Ouest mongol. Les ruelles en terre battue rejoignent à l'ouest le centre névralgique du village, où sont regroupés les commerces, les services et les bâtiments administratifs. Au nord, la route de Tes¹¹ remonte en pente légère entre des terres de pâtures avant de disparaître derrière la colline. Au sud, la steppe s'étend sur plus de trente kilomètres jusqu'à une chaîne de montagnes qui barre l'horizon, les campements des éleveurs disséminés dans la plaine resplendissant sous le soleil qui frappe le blanc immaculé des toiles de *gers*. Quoique Züüngov' soit désormais entré de plain-pied dans l'ère du numérique et la société de marché, le pastoralisme traditionnel nomade reste le principal moteur de l'économie locale, rythmant au jour le jour la vie des habitants. Ici, on n'imaginerait pas de se passer de viande, sans parler des autres ressources tirées de l'élevage : le lait, la laine, le cuir ainsi que les excréments utilisés pour se chauffer comme pour isoler les constructions. Car Züüngov', dont le territoire abrite plusieurs lacs, est aussi une zone de confluence pour de nombreux ruisseaux, ce qui accentue encore la rigueur du climat continental sec caractéristique de l'Asie centrale, particulièrement âpre en période hivernale : lorsque vient le gel, le brouillard froid s'installe dans les vallées, les températures chutent alors de façon vertigineuse, pouvant atteindre -50 à -56 °C au cœur de la saison. En été, par contre, elles grimpent jusqu'à plus de 40 °C à la mi-journée¹². Avec les beaux jours reviennent chaque année des envahisseurs contre lesquels les habitants doivent mener une lutte acharnée : les latrines se remplissent de larves, les mouches ne vont pas tarder à lancer leurs premiers raids.

Cinq museaux et des mouches

- 8 Quelles que soient les latitudes, il semblerait que les mouches prolifèrent rapidement dans les zones d'élevage, où la concentration des hommes et des bêtes¹³, la tiédeur nauséabonde de l'urine et des excréments leur offrent des conditions de ponte de premier choix. Imaginons un instant une fosse de cinq à six mètres de profondeur abritée sous une petite construction de bois et de tôle, comblée d'année en année par les déjections humaines jusqu'à ce qu'il faille de nouveau creuser (soit vingt à trente ans). C'est là qu'accroupie au-dessus du trou laissé entre les planches j'ai découvert un jour, dans un rayon de lumière, l'origine du miroitement discret de la surface visqueuse des excréments : des centaines – en fait je devrais sans doute dire des dizaines de milliers – de petits vers blancs grouillaient sous mes pieds. Sachant que chaque foyer possède ses latrines, un rapide calcul permet de se faire une idée approximative du nombre de mouches qui sortent de là chaque été¹⁴. Et ce n'est qu'une zone de ponte parmi d'autres : la viande avariée, les cadavres des bêtes abandonnés dans la steppe,

voire les plaies et les yeux des animaux¹⁵ sont également des terrains « minés », si l'on veut filer la métaphore guerrière. Abandonnant leur forme larvaire, voilà les mouches prêtes à fondre sur les bêtes et les habitations.

- 9 À Züüingov', vaches et veaux vaquent en semi-liberté dans les ruelles et dans les cours, généralement par petits groupes, s'éloignant rarement des habitations. Si les chevaux circulent moins dans le village, ils se rassemblent souvent près du puits, ou dans les décombres d'une ancienne usine datant de la période communiste, à l'ombre desquels ils viennent chercher un peu de fraîcheur. Quant aux moutons et aux chèvres, les troupeaux sont gardés sur les pâtures, mais traversent fréquemment le village, soulevant chaque fois un nuage de poussière et d'insectes volants.
- 10 Et toutes ces bêtes sont constamment la cible d'assauts aériens, les mouches s'obstinant à les suivre dans le moindre de leurs mouvements. Les abords du puits, où croupit une eau saumâtre mêlée d'excréments, sont donc en permanence entourés de nuées d'insectes, dont les éclats de voix des humains venus y chercher de l'eau et les meuglements agacés couvrent tout juste le bourdonnement. Des milliers de mouches vrombissantes tournoient dans les airs ou viennent s'agglutiner près des yeux et dans les plaies des animaux, privilégiant visiblement les endroits chauds et suppurants. Chassées d'un coup de queue furieux ou de hochements de tête exaspérés, elles prennent leur envol mais pour revenir à l'attaque presque immédiatement, semblant d'ailleurs s'obstiner à revenir exactement à l'endroit d'où elles viennent d'être expulsées. Même depuis le petit magasin de Sergelen, situé de l'autre côté de la route principale, à environ cinquante mètres du puits, on pouvait deviner leur présence à voir les chevaux agacés remuer vivement la tête de haut en bas, comme s'ils étaient en train d'acquiescer.
- 11 Mais tant qu'elles restent dehors, les mouches sont relativement tolérées. Ce n'est pas le cas de la mouche dite domestique (*Musca domestica*), qui entre dans les maisons et dont le nom scientifique est d'ailleurs assez peu approprié dans ce contexte, car s'il est une bestiole que les habitants de Züüingov' se garderaient bien de domestiquer, c'est sans doute justement cette « exaspérante mouche noire » (ЯДАРГААТАЙ ХАР ЯЛАА)...

Quand les mouches s'invitent à votre table

- 12 Parce que non contentes d'envahir les habitations jusque dans leurs moindres recoins, les importunes s'invitent également à notre table, fondent sur la viande sans même en attendre la cuisson, pénètrent dans les frigos pour s'empiffrer de laitages et de bonbons... S'il y a quelque chose que les mouches et les hommes ont en commun sur ce terrain, c'est bien leur goût très prononcé pour la viande, les produits laitiers, les beignets et les sucreries. Mais, contrairement aux humains, les mouches ne font pas les difficiles : cuite ou crue, fraîche ou avariée, la viande subira toujours les assauts de leurs appétits voraces.
- 13 Régulièrement, on faisait venir un mouton, une chèvre voire parfois une vache des espaces de pâture (ХӨДӨӨ) où Sergelen et les siens possèdent quelques bêtes, confiées à des proches qui, eux, élèvent des troupeaux entiers. L'animal ne faisait généralement pas long feu. L'un ou l'autre des fils, accompagné d'un ami ou d'un adolescent – Baajii –, le tirait vers un coin de la cour et le maintenait couché sur le dos le temps que celui qui se tenait près de la tête lui arrache les poils du poitrail avant d'inciser la chair avec un couteau finement aiguisé, et de plonger la main entre les côtes chercher l'aorte et

serrer. Pendant ce temps, celui qui se trouvait de l'autre côté se renversait en arrière en tenant toujours les pattes de l'animal à l'agonie, l'empêchant de se démener. La mort venait très rapidement. Commençaient alors le travail de dépeçage, méthodique et précis, qui prenait rarement plus d'une demi-heure. Il arrivait que le découpage se fasse sur place mais, la plupart du temps, les deux hommes transportaient la carcasse dans la cuisine ou dans la *ger*. Ils commençaient par séparer la peau des chairs, coupaient la tête et les pattes, puis récupéraient le sang et sortaient des entrailles tous les organes internes que les femmes s'occupaient de nettoyer pendant qu'eux-mêmes achevaient de découper les quartiers de viande. La panse était vidée de la nourriture non encore digérée, les intestins des excréments qui n'avaient pas encore été expulsés avant d'être soigneusement rincés et remplis de sang salé et poivré (afin d'être consommés plus tard sous forme de boudin). Accroupies sur le sol, les mains rouges de sang, Ankhaa ou Mönkhöo, les deux belles-filles de Sergelen, devaient constamment chasser les dizaines de mouches rendues folles par l'odeur souvent très forte qui émanait de ces viscères encore chauds. Les pièces de viande étaient peu à peu étalées sur des bâches imperméables ou sur des planches à découper et laissées là pendant quelques heures, exposées ainsi aux appétits des insectes volants. Les mouches se jetaient dessus sans attendre, arpentant la chair en brandissant la trompe dont elles se servent pour aspirer ce dont elles se nourrissent. Il en allait de même des « aliments blancs » (ЦАГААН ИДЭЭ) que Sergelen empilait « amoureusement » pour les faire sécher mais que, à son désespoir, les sales petites bêtes venaient chaque fois souiller de leurs petites pattes dégoûtantes (des sucreries, des beignets, et même de la vodka dans laquelle on les retrouvait souvent noyées lorsqu'un verre encore à demi plein avait été abandonné).

- 14 Les mouches avaient envahi jusqu'aux conversations : dans la petite boutique de Sergelen, les gens n'avaient cessé de se lamenter ou de pester, et tous étaient constamment à la recherche de munitions.

Sus à l'ennemi

- 15 Il est bien des manières de lutter contre les mouches. Certaines sont radicales et expéditives, d'autres les condamnent à une lente agonie.
- 16 Le plus simple consiste à disposer des pièges un peu partout. Il en existe de deux sortes. Certains m'étaient familiers car ma grand-mère en suspendait elle aussi au lustre de la salle à manger, du temps où elle et mon grand-père élevaient encore des bestiaux et où, comme à Züüngov', les mouches qui pullulaient dans les étables parvenaient toujours aussi à pénétrer dans les maisons. Il s'agit de rubans adhésifs que l'on déroule en tirant sur un petit cordon et qui prennent ainsi une forme spiralée. Ils ne tardent pas à devenir noirs de mouches encore vrombissantes, agitant désespérément leurs petits membres fragiles quand ils ne sont pas aussi collés. Les autres pièges sont assez proches dans leur principe mais ont pour avantage de capturer aussi les souris, preuve de leur efficacité. Ce sont des feuilles de carton que l'on déplie pour laisser apparaître un revêtement argenté badigeonné d'un gel adhésif extrêmement puissant et que l'on dépose à même le sol, sur les meubles ou sur le rebord des fenêtres, pièges qui, eux aussi, se mettent à vrombir furieusement au bout de quelques dizaines de minutes.
- 17 D'autres techniques, plus expéditives, épargnent aux mouches cette mort à petit feu. La plus radicale consiste à fermer toutes les portes et fenêtres et à pulvériser un gaz asphyxiant à l'intérieur de la maison. Il faut alors sortir car le poison est aussi toxique

pour les humains. Après une demi-heure, il suffit d'aller constater le carnage en aérant bien toutes les pièces et de passer un coup de balai pour faire disparaître les centaines de cadavres qui gisent au sol. Ces « armes de destruction massive », si elles sont efficaces dans un premier temps, ne le sont que pour une durée très limitée et Mönkhöo avait beau houspiller les enfants pour qu'ils cessent d'entrer et sortir en laissant la porte grand ouverte, rien n'y faisait. Les moustiquaires qui condamnaient toutes les fenêtres ne semblaient pas non plus empêcher les insectes d'entrer. D'ailleurs, cette méthode des aérosols n'était je crois jamais employée dans les *gers*, sans doute parce qu'il aurait été difficile en été de colmater toutes les aérations.

- 18 La technique la plus « originale » est sans doute de les attraper en plein vol au moyen d'un aspirateur. Loin de bénéficier d'une mort plus rapide que celle de leurs congénères collées au papier argenté, celles-là continuaient pendant plusieurs heures à se cogner contre les parois de l'appareil ménager.
- 19 Enfin, l'arme la plus commune reste sans doute encore la tapette, mais demande de « l'exterminateur » de la ténacité et de la patience, souvent assorties d'une certaine violence. J'étais souvent réveillée par le bruit du tue-mouche frappant le mur ou le sol, et par les mouvements de Sergelen qui arpentait la petite chambre que nous partagions, n'hésitant pas à abattre son arme à quelques centimètres de ma tête, impitoyable dans sa détermination à tuer. Sa réaction m'intriguait : cette rage me paraissait peu compatible avec le respect qu'elle affirme vouer à la vie en général. C'est de là que tout est parti...

L'« âme » des animaux

- 20 Les animaux ont-ils une intériorité semblable à la nôtre ?
- « Pour disposer les hommes à être humains envers les animaux, il serait [...] très avantageux, je crois, de présenter aux enfants l'idée de la métempsychose, sinon comme un dogme vrai, du moins comme une hypothèse vraisemblable¹⁶. »
- 21 Les mouches souffrent-elles de ces traitements cruels ? J'ai plusieurs fois vu Negdelčïn, le fils de Sergelen, occupé à les brûler avec la carotte incandescente de sa cigarette mais j'ai des raisons de douter qu'il agissait ainsi par compassion, pour abréger leurs souffrances. Je me mettais à leur place et je ne pouvais m'empêcher de frissonner en y pensant. Bref, l'attitude de Sergelen et des autres envers les mouches me posait une énigme, un peu simplette sourira-t-on, mais qui me travaillait tout de même l'esprit : cette violence était-elle compatible avec les enseignements du bouddhisme dont ils se réclamaient ? Quel est, au fond, leur rapport à l'animal (indépendamment de tout ce que j'aurais pu lire par ailleurs) ?
- 22 J'avais donc posé la question à Sergelen : les Bouddhistes croient-ils que « l'âme » revient après la mort, éventuellement sous une forme animale (en précisant que c'était ce que l'on racontait en Occident¹⁷) ? Elle avait acquiescé :
- « L'âme peut rejoindre le cosmos, se fondre dans la terre, ou encore pénétrer la forme d'un animal, d'une plante, ou d'autre chose¹⁸. » (ЭНЭ НЬ ЗӨВ, СҮНС НЬ САНСАР ОГТОРГУЙ ОЧИЖ БОЛНО ГАЗАР ШОРОЙД ОЧИЖ БОЛНО, БАС АМЬТАН, УРГАМАЛТ ЯМАР НЭГЭН ХЭЛБЭР ЛҮҮ ОЧИЖ БОЛНО.)
- 23 Mais alors... La mouche qu'elle s'apprêtait à tuer ne risquait-elle pas d'abriter celle de ma grand-mère, lui avais-je fait remarquer avec un sourire, alors qu'elle arpentait sa

boutique en brandissant une tapette qui avait déjà de nombreuses fois eu l'occasion de servir dans l'après-midi...

- 24 Laissons donc à cette mouche quelques instants de répit pour nous arrêter sur ce mot : *СҮНС*. Son emploi dans ce contexte a peut-être été involontairement induit par la façon dont la question avait été formulée. Je l'ai traduit par « âme » comme il est d'usage de le faire mais, même en français, la notion d'âme est relativement floue et peut, suivant qui parle, renvoyer à des conceptions du monde et des êtres assez diverses. Comment une âme, si on entend par là une réalité immatérielle individualisée, pourrait-elle se fondre dans la terre tout en conservant son unité ? J'avais un peu de mal à me le figurer. Ce à quoi elle fait allusion ne s'apparenterait-il pas plutôt à une sorte de force de vie – appelons-la ainsi – qui une fois détachée du corps auquel elle s'était temporairement fixée se diffuserait dans l'environnement ? Cette hypothèse s'accorderait assez bien avec la notion d'« énergie » (*ЭНЭРГИ*) à laquelle fait souvent référence Sergelen : énergies positives (*ЭПЭЛ*) et négatives (*СОРОГ*), omniprésentes autour de nous et en nous, que les êtres et les choses s'échangeraient en permanence via des « liens invisibles à l'œil » (*НҮДЭНД ҮЛ ҮЗЭГДЭХГҮЙ*), un peu « semblables à des fils électriques » (*ЦАХИЛГАН УТАС ШИГ САНАГДСАН*¹⁹). En bref, il faudrait dans ce cas comprendre le phénomène qu'elle décrit moins comme un transfert d'âme d'un corps à un autre que comme une diffusion, un retour au tout dont nous serions issus, de même que tout ce qui existe.
- 25 Les animaux et les hommes diffèrent pourtant sensiblement des choses :
 « Tous les objets inanimés ont un maître, tous les êtres animés ont une “âme”. » (*АМЬНҮЙ БҮХ ЮМ ЭЗЭНТЭЙ, АМЬТАЙ БҮХ ЮМ СҮНСТЭЙ.*)
- 26 Cette remarque n'est pas de Sergelen mais de sa fille Khišgee – pour le coup, elle n'avait pas été influencée par une question quelconque – qui venait de me dire que ses parents lui avaient toujours dit de ne pas tuer les animaux (*АМЬТАД БИТГИЙ АЛ*). Elle avait elle aussi utilisé le terme *СҮНС*, mais dans un sens semble-t-il légèrement différent : quelque chose que les hommes et les animaux auraient en commun mais pas les choses – ce qui exclut, soit dit en passant, la « terre » (*ГАЗАР ШОРОО*) et le « cosmos » (*САНСАР ОГТОРГУЙ*) auxquels avait fait allusion Sergelen. Cette fois, le qualificatif *СҮНСТЭЙ* (littéralement « avec une âme²⁰ ») fait de ce *СҮНС* un attribut de l'individu, que celui-ci posséderait en propre – au moins momentanément –, contrairement à des énergies diffuses qui ne feraient que « pénétrer » (*ОЧИХ*) les réalités matérielles.
- 27 N'y aurait-il aucun rapport entre cet attribut de l'être animé et les « énergies » ? Il est probable que si. Et effectivement, m'expliquait Sergelen, les énergies peuvent se « répandre » (*ШИНГЭХ*) dans l'atmosphère, le sol, la végétation, mais peuvent aussi former des « agrégats » (*ЭНЕРГИЙН БӨӨГНӨРӨЛ*) dont la cohésion permet de concentrer la force et venir sous cette forme se loger dans le corps d'un être animé²¹.
- 28 Les animaux comme les humains seraient donc des sortes de condensés d'énergie. Sont-ils pour autant dotés d'une intériorité comparable à la nôtre ? Pensent-ils ? Sont-ils conscients de leurs actions, et peuvent-ils en être tenus responsables ? Constatant la haine que Sergelen semblait vouer aux mouches, je lui avais demandé si l'on pouvait attribuer de mauvaises intentions aux animaux (Y a-t-il des animaux mal intentionnés ? Est-ce que l'on peut dire ça ? [*МУУ САНААТАЙ АМЬТАН БАЙНА УУ ? ИНГЭЭД ЯРЬЖ БОЛОХ УУ ?*]). Mais elle m'avait répondu que non : les animaux peuvent être dangereux pour l'homme, ils peuvent chercher à se défendre ou à défendre leurs petits mais on ne peut

pas voir là une volonté de nuire ou de faire le mal – ils agissent par instinct. Et les mouches, demandai-je encore. Non, les mouches non plus ne cherchent pas à nuire, elles ne sont pas « mauvaises » ou « méchantes » (autres traductions possibles de МУУ САНААТАЙ), elles se comportent selon leur nature, voilà tout²².

- 29 Se pourrait-il alors qu'elles émettent des mauvaises énergies ? L'hypothèse me semblait séduisante, mais elle fut également démentie. D'ailleurs elles n'en transmettent pas non plus, même après s'être posées sur des cadavres, tout ce qu'elles véhiculent c'est de la saleté, des microbes et des bactéries, des réalités matérielles quoique invisibles à l'œil nu, les énergies sont d'une autre nature.
- 30 Ce double déni a des implications importantes à mon avis car certes il disculpe les mouches de leurs méfaits (qui en fait n'en sont donc pas), mais il leur refuse du même coup la qualité de personne. Car dans l'esprit de Sergelen si les mouches – à l'instar des autres animaux – ne peuvent pas être dites malveillantes, c'est parce que seule la personne humaine est capable de faire la part des choses entre le bien et le mal et d'orienter ses actions dans le but de nuire à autrui. Les mouches, elles, agissent par instinct. Le fait qu'elles ne puissent pas être sources de mauvaises énergies en est le corollaire puisque, explique encore mon amie, ces énergies négatives proviennent de la colère, des querelles, du ressentiment, de la peur, du pessimisme, bref de toutes les pensées parasites qui ont une influence néfaste sur notre comportement mais qui, là encore, ne peuvent être formées que par une conscience réfléchie. Cette dénégation rend de ce fait leur « intériorité²³ » incommensurable à celle des hommes.
- 31 Manifestement donc, et contrairement à ce m'avait laissé imaginer l'attribution de ce *CYHC* aux animaux comme aux hommes, nous ne sommes pas ici dans un cas analogue à ceux que décrit Philippe Descola pour de nombreuses sociétés, les Indiens Jivaros en tête²⁴, qui ne reconnaissent pas la ligne de démarcation entre humains et non-humains que trace l'« ontologie²⁵ » scientifique moderne. Devais-je m'en étonner ? Au cours de leur histoire, les Mongols ont subi des influences successives et diverses qui se sont peu à peu greffées à leur représentation du monde, ceux d'aujourd'hui surfent sur internet et regardent à la télévision des programmes internationaux (Sergelen adore les documentaires animaliers). On ne saurait comparer leur cosmologie à celle de « prémodernes » encore relativement préservés de l'influence des Occidentaux...
- 32 Seulement voilà, et c'est une des remarques que certains philosophes²⁶ et ethnologues ont opposée à Philippe Descola²⁷, même dans nos pays industrialisés et pétris d'un naturalisme scientifique hérité des modernes, nous avons nous aussi tendance à sympathiser avec les bêtes, à leur prêter des sentiments, à leur imaginer des généalogies. Le contraste est assez frappant entre Sergelen tranquillement assise dans l'appartement brestois de sa fille, qui me dit que les mouches ne sont pas mal intentionnées, et la même Sergelen brandissant sa tapette dans sa chambre ou dans son magasin, répétant avec exaspération que ces satanées mouches ne veulent décidément pas la laisser dormir en paix, avant d'abattre rageusement son arme sur les responsables de sa mauvaise humeur. Cela rappelle, soit dit au passage, la formule de Mannoni reprise par Jeanne Faavret-Saada « Je sais bien... mais quand même » : Sergelen « sait bien » que les mouches ne cherchent pas à lui nuire mais, prise de colère, elle agit comme si c'était le cas.

De l'angoisse du tueur et de sa neutralisation

- 33 Le discours de Sergelen concernant la conscience animale est peut-être plus ambigu qu'elle ne le souhaiterait. Car si les animaux ne peuvent pas se voir attribuer des sentiments humains tels que le ressentiment, le désir de vengeance mais seulement des réactions d'instinct, pourquoi alors faire lire des prières à leur adresse par des spécialistes rituels pour s'excuser d'avoir à les tuer ? Elle prend l'exemple des moutons, régulièrement mis à mort pour leur viande et – peut-être parce que c'est effectivement ce qui doit être fait, peut-être simplement pour me rendre les choses plus parlantes – mime un geste de contrition en répétant « УУЧЛААРАЙ, УУЧЛААРАЙ » (« pardon, pardon »). On retrouve là un comportement typique des sociétés non modernes décrites entre autres par Philippe Descola, qui parce qu'elles perçoivent les animaux comme des personnes dotées d'une intériorité estiment devoir les traiter avec considération : on peut tuer un « non-humain » (pour reprendre la terminologie descolienne) mais à condition de ne pas prendre ce geste à la légère, ce qu'est censé signaler le rituel.
- 34 En fait, on peut pressentir les influences conjointes de tendances idéologiques relativement peu compatibles entre elles dans l'attitude de Sergelen, influences auxquelles la pénétration des modes de pensée « occidentaux » n'est pas étrangère, quoi qu'elle ne fasse parfois que confirmer dans leur légitimité des usages locaux. On aurait d'un côté le naturalisme scientifique, dont se réclament tous ceux qui ont un peu d'instruction et qui domine l'esprit des documentaires animaliers qu'elle peut voir à la télévision et qui lui montrent bien que les animaux diffèrent de nous sur le plan de l'intériorité. Et, de l'autre, l'écologisme ambiant, véhiculé par les mêmes canaux, qui aime chanter les louanges de ces « autres » qui, mieux que « nous » (Occidentaux), ont compris que les équilibres naturels et les êtres qui habitent la planète méritent autant de respect que ceux appartenant à l'espèce humaine, et encouragent ainsi la perpétuation des dispositifs rituels au cours desquels l'homme demande pardon aux « personnes » qu'il doit tuer. Le discours officiel mongol fait cohabiter ces deux tendances : d'un côté, on affirme son adhésion à la science des modernes, de l'autre, on érige fièrement en marqueurs identitaires les usages ancestraux témoignant de notre profond respect pour le vivant. Mais si je m'en tiens à ce que j'ai pu voir, ni l'une ni l'autre de ces deux tendances ne semble vraiment à même de rendre compte de la manière dont les rapports entre les animaux et les hommes s'organisent au quotidien dans le centre de Züüngov'. D'ailleurs, mes interlocuteurs ne sont dupes qu'à moitié de la mauvaise foi qui transparait derrière les usages coutumiers consistant à se faire excuser une fois par an, en payant un lama pour qu'il récite des prières destinées à tous ces moutons mis à mort pour satisfaire leurs besoins en nourriture carnée. « C'est un peu facile », remarquait Khišgee avec cynisme, quoiqu'elle ait elle-même fréquemment recours à ces intercesseurs : c'est une norme sociale et culturelle à laquelle il serait inconvenant de déroger.
- 35 Cette mauvaise foi a en effet été décrite et analysée sous la notion de « comédie de l'innocence » due à Karl Meuli (reprise ensuite par Walter Burkert notamment). L'ethnologue Sergio Dalla Bernardina en a fait l'un des concepts clés de ses recherches. Il montre en effet que ce dispositif mythico-rituel observé dans les sociétés traditionnelles réapparaît dans les mises en scène de nos contemporains, notamment celles des chasseurs et des artistes militant pour la cause animale²⁸. Mais si cette

« comédie de l'innocence » ne trompe pas, comment gérer alors l'angoisse qui peut ressurgir face à l'ingrate tâche de tuer ? Je l'ai suggéré plus tôt, ce qui m'a semblé caractériser ces rapports à Züüngov', c'est une indifférence étonnante compte tenu de la proximité, comme s'il fallait se garder de regarder les bêtes autrement que comme de la viande sur pattes (ce qu'elles deviennent effectivement chaque fois que le congélateur commence à se vider). Même les chiens, les chevaux étaient tenus à distance, jamais je n'ai vu quiconque leur témoigner la moindre marque d'affection²⁹. À cent lieues de l'idéalisme animalitaire contemporain qui milite pour le droit des chats à manger végane, à partager notre lit et à se promener dans la rue attifés comme des poupées Barbie – j'ironise mais je caricature à peine les revendications des antispécistes³⁰ –, à Züüngov', la considération³¹ pour l'animal semble passer par une indifférence voulue : manière de ne pas solidariser avec sa victime lorsque vient le moment de la tuer. Il est assez intéressant de remarquer que, quand Sergelen refuse d'attribuer des pensées élaborées aux animaux qui peuplent son environnement proche, sa fille Khišgee, qui vit à Brest, n'exclut pas quant à elle que les loups puissent penser, nourrir des rancunes tenaces et même poursuivre les chasseurs de leur malédiction :

« Mettons qu'un loup a été tué. Ce loup a une âme. Bon et si on tue ce loup... Si c'est une femelle avec une portée, on laisse derrière cinq louveteaux, trois louveteaux, quatre louveteaux. Les petits loups attendent leur mère, ils cherchent à manger. Mais la mère ne revient pas, alors ils attendent la mamelle la langue pantelante, ils ont faim, ils ont soif, ils dépérissent et finissent par mourir. Les Mongols pensent que la malédiction des animaux peut poursuivre le tueur et sa descendance. Moi aussi j'y crois. Ces deux-là [elle montrait son fils Khongor qui jouait près de nous et faisait référence à ses deux enfants], si un jour je sors et que je ne reviens jamais, ils vont souffrir, pas vrai ? Si quelqu'un me tue ils penseront : "Cet homme-là a tué ma mère, c'est un sale type." Les animaux ça doit être pareil³². »

36 Bref, dans le monde incertain qui s'est offert à mon regard plusieurs options semblent cohabiter : on peut à la fois croire à la métempsychose et torturer les mouches avec la braise d'une cigarette, craindre la vengeance du loup et traiter son chien comme un objet inanimé. Ce qui semble varier – et c'est dans ce sens que je crois rejoindre les analyses de Sergio Dalla Bernardina – sont les stratégies verbales et les comportements conventionnels permettant de justifier le passage à l'acte³³. Il n'est pas étonnant que les animaux « anthropomorphes » et individualisés fassent l'objet d'un traitement différent de celui réservé aux espèces anonymes et pullulantes. Le dispositif symbolique (explicite ou implicite) qui accompagne la suppression d'un mammifère n'est pas le même que celui que l'on réserve à l'élimination d'un insecte. Si les moutons et les chevaux doivent être préalablement éloignés de la sphère des « proches » pour que leur mise à mort ne sonne pas comme une trahison, les mouches, dont on met en doute, nous l'avons vu, la capacité de juger, ne forment qu'une nuée vrombissante d'éléments en apparence interchangeables dans laquelle il est relativement facile de ne pas voir des « personnes potentielles » capables de souffrir et d'aimer. Et en tout cas, au moment où elle entre en action, ce n'est pas une mouche que Sergelen assassine, c'est simplement une nuisance qu'elle supprime (ou une prolifération qu'elle « régule », pour rester politiquement correct). Mon allusion à l'âme de ma grand-mère qui aurait

pu se loger dans le corps de l'une d'entre elles, dans ce sens, devait lui paraître très abstraite, pour ne pas dire absurde³⁴.

- 37 Qu'est-il d'ailleurs advenu de cette mouche que nous avons laissée en suspens ? A-t-elle eu la vie sauve ? Non. Sergelen l'avait aplatie d'un geste ferme avant de riposter en souriant : « Oui mais moi j'ai horreur des mouches ! » (ХАРИН БИ ЯЛААНД ЁСТОЙ ДУРГУЙ³⁵ !) Mais peut-être ma question avait-elle ouvert une brèche dans un dispositif de protection psychologique entretenu par l'usage, une brèche qu'il fallait immédiatement refermer, la violence implacable permettant au tueur de se rassurer sur la légitimité de son geste³⁶.

BIBLIOGRAPHIE

- CHARLIER Bernard, « Du chasseur au loup, de l'éleveur au chien : garder l'animalité à bonne distance en Mongolie de l'Ouest », dans Bondaz Julien, Cros Michèle, Laugrand Frédéric (dir.), *Bêtes à pensées : visions des mondes animaux*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2015, p. 25-47.
- CLAEYS-MEKDADE Cécilia, NICOLAS Laurence, « Le moustique fauteur de troubles », *Ethnologie française*, vol. XXXIX, 2009, p. 109-116.
- DALLA BERNARDINA Sergio, « De l'emblème au portemanteau : fastes et déboires du trophée de chasse », dans Lizet Bernadette, Ravis-Giordani Georges (dir.), *Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal : un jeu sur la distance*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1995, p. 175-198.
- DALLA BERNARDINA Sergio, « Hymnes à la vie ? Sur l'engouement récent pour les bêtes naturalisées », *Terrain*, n° 60, 2013, p. 56-73.
- DALLA BERNARDINA Sergio, *Le retour du prédateur : mises en scène du sauvage dans la société postindustrielle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011.
- DALLA BERNARDINA Sergio, « Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut », *L'homme*, t. XXXI, n° 120, 1991, p. 33-50.
- DELAPLACE Grégory, « Le cheval magnétomètre : dressage et choses invisibles en Mongolie », dans Aigle Denise, Charleux Isabelle, Hamayon Roberte, Goossaert Vincent (dir.), *Miscellanea Asiatica : mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2010, p. 121-139.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DIGARD Jean-Pierre, « Le tournant obscurantiste en anthropologie : de la zoomanie à l'animalisme occidentaux », *L'homme*, n° 203-204, 2012, p. 555-578.
- FEENBERG Andrew, « L'anthropologie et la question de la nature : réflexions sur *L'écologie des autres*, de Philippe Descola », *Revue du MAUSS*, n° 42, 2013, p. 105-118.
- LHAMSURENGIJN Tömör, БАЯД ТҮМНИЙ ТҮҮХ, АМЬДРАЛ АХУЙН ЦАДИГ [*Une encyclopédie des Bayads, histoire et mode de vie*], Oulan Bator, [s. n.], 2015.

LARRÈRE Catherine, LARRÈRE Raphaël, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 1997.

MANCERON Vanessa, ROUÉ Marie, « Les animaux de la discorde », *Ethnologie française*, vol. XXXIX, 2009, p. 5-10.

MICOUD André, « Comment en finir avec les animaux dits nuisibles », *Études rurales*, n° 129-130, 1993, p. 83-94.

MICOUD André, « Place aux petites bêtes... », *Ethnologie française*, vol. XL, 2010, p. 669-671.

PELOSSE Valentin, « Imaginaire social et protection de l'animal : des amis des bêtes de l'an X au législateur de 1850 (2^e partie) », *L'homme*, t. XXII, n° 1, 1982, p. 33-51.

RUHLMANN Sandrine, « Des éleveurs sentinelles : les politiques contemporaines de surveillance des maladies animales en Mongolie », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. IX, n° 2, 2015, p. 237-264.

RUHLMANN Sandrine, « Quand les âmes errantes des morts se déplacent accrochées aux poils et aux plumes des animaux sauvages : la vie post mortem des âmes en Mongolie contemporaine », dans Buffetrille Katia, Lambert Jean-Luc, Luca Nathalie, Sales Anne de, *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire : hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes / École pratique des hautes études, 2013, p. 283-302.

SINGER Peter, *La libération animale*, Paris, Payot et Rivages, 2012.

STÉPANOFF Charles, « Entre piétin et loup : menace interne et menace externe dans l'élevage de rennes des Tožu », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 8, 2012, p. 137-151.

NOTES

1. V. Manceron, M. Roué, « Les animaux de la discorde » ; C. Larrère, R. Larrère, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement* ; P. Descola, *Par-delà nature et culture*.

2. Voir par exemple A. Micoud, « Comment en finir avec les animaux dits nuisibles » ; S. Dalla Bernardina, *Le retour du prédateur : mises en scène du sauvage dans la société post rurale*.

3. Voir B. Charlier, « Du chasseur au loup, de l'éleveur au chien : garder l'animalité à bonne distance en Mongolie de l'Ouest » ; G. Delaplace, « Le cheval magnétomètre : dressage et choses invisibles en Mongolie ».

4. S. Ruhlmann, « Des éleveurs sentinelles : les politiques contemporaines de surveillance des maladies animales en Mongolie » ; C. Stépanoff, « Entre piétin et loup : menace interne et menace externe dans l'élevage de rennes des Tožu ».

5. S. Ruhlmann, « Quand les âmes errantes des morts se déplacent accrochées aux poils et aux plumes des animaux sauvages : la vie post mortem des âmes en Mongolie contemporaine » ; G. Delaplace, « Le cheval magnétomètre : dressage et choses invisibles en Mongolie ».

6. L'anthropologie de l'Europe en revanche leur a consacré plusieurs études mais celles-ci restent assez rares, il s'agit le plus souvent d'approches ethnologiques de la gestion environnementale où le rapport immédiat et quotidien entre l'individu lambda et la bestiole passe au second plan. Voir C. Claeys-Mekdade, L. Nicolas, « Le moustique

fauteur de troubles » ; A. Micoud, « Comment en finir avec les animaux dits nuisibles » ; A. Micoud, « Place aux petites bêtes... ».

7. Mais peut-être simplement parce que la famille de Sergelen qui m'a accueillie n'en élève pas. J'aurais pu voir les choses différemment dans un autre cadre.

8. Un mot sur le contexte d'observation : Sergelen a passé la soixantaine, longtemps employée de banque, elle tient désormais un petit commerce « où l'on trouve de tout », elle est logée par le plus jeune de ses fils, Negdelčin, qui a hérité de la maison familiale à la mort de son père. Khišigt, de deux ans plus âgé, a planté sa *ger* à une quinzaine de mètres. Tous les deux sont mariés et pères d'enfants dont l'aînée n'a encore que six ans. La famille compte au total neuf personnes, regroupées dans la même cour d'habitation. Purežav et Khišgee, les deux filles aînées de Sergelen, ont quitté le village où elles avaient passé leur enfance pour aller s'installer en ville, la première à Ulaangom, le chef-lieu de province, alors que sa sœur a fait le choix de l'émigration et vit désormais à Brest où je l'ai rencontrée.

9. Bien que le terme d'origine russe *yourte* soit plus courant, je préfère employer le mot mongol.

10. L'équivalent de nos départements.

11. Nom d'un *sum* limitrophe.

12. Т. Lhamsurengijn, БАЯД ТҮМНИЙ ТҮҮХ, АМЬДРАЛ АХУЙН ЦАДИГ [*Une encyclopédie des Bayads, histoire et mode de vie*].

13. Les Mongols parlent des « cinq museaux » pour désigner les bêtes d'élevages dans leur ensemble : ovidés, caprinés, bovidés, équidés et camélidés.

14. « Chaque femelle peut pondre jusqu'à mille œufs, généralement en cinq fois avec chaque fois une centaine d'œufs déposés. Au bout d'une seule journée, les larves (asticots) en sortent. Elles vivent et se nourrissent sur les matières organiques (généralement mortes et en voie de décomposition avancée, telles qu'un cadavre, des détritiques ou des excréments) sur lesquelles elles ont été déposées. » (*Wikipédia*, article « Mouche domestique ». [URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Mouche_domestique])

15. Après mon retour en France, alors que j'avais évoqué le sujet avec la fille de Sergelen et son mari – installés à Brest depuis plusieurs années –, ce dernier m'avait parlé d'un type de moucheron également très gênants (probablement *Oestrus ovis*), qui avaient le « mauvais goût » de pondre dans les yeux de ses victimes (entretien avec Ganbat Pürev, 4 janvier 2017).

16. Cette idée avait été proposée par un candidat à l'attribution du prix de morale décerné chaque année par l'Institut national. Nous sommes en l'an X, au lendemain de la Révolution française. La question posée était la suivante : « Jusqu'à quel point les traitements barbares exercés contre les animaux intéressent-ils la morale publique ? Et conviendrait-il de faire des lois à cet égard ? » Preuve s'il en fallait que le débat concernant les droits qu'il convient ou non d'accorder aux animaux ne date pas d'aujourd'hui. (Voir V. Pelosse, « Imaginaire social et protection de l'animal : des amis des bêtes de l'an X au législateur de 1850 (2^e partie) », p. 41.)

17. Les Mongols, dit-on, admettent cette possibilité du retour de l'âme dans un autre corps, c'est du moins l'un des enseignements du bouddhisme, plus ou moins assimilé il est vrai car s'ils en conviennent sur le plan théorique, dans la pratique, il semble en aller différemment. À propos de métempsychose, ou plutôt de la conception mongole de l'âme et de son devenir, les spécialistes de l'ethnologie mongole contemporaine

s'accordent sur le fait qu'au siècle dernier l'emprise du bouddhisme puis de l'athéisme communiste a rendu floues les représentations de l'humain et de l'âme humaine et que, rompant en cela avec le principe chamanique selon lequel l'âme d'un humain naît à nouveau (*dahin töröh*) dans le corps d'un de ses descendants directs, une personne non méritante risque de voir son âme renaître dans le corps d'un animal. (S. Ruhlmann, « Quand les âmes errantes des morts se déplacent accrochées aux poils et aux plumes des animaux sauvages : la vie post mortem des âmes en Mongolie contemporaine », p. 285.)

18. Journal, 2 septembre 2016. Les traductions du mongol au français ont été effectuées par l'auteur.

19. Je précise que, de son propre aveu, il ne s'agit pas là d'une croyance typiquement mongole mais plutôt une conviction personnelle formée à partir d'influences diverses (notamment celle des médiums [зон билэг] quelle que soit leur nationalité) qu'elle estime compatible avec la tradition bouddhique à laquelle elle et les siens se réfèrent.

20. Je continue à employer le mot *âme* par commodité mais il faudrait peut-être conserver le terme mongol qui ne se confond pas avec les conceptions occidentales de l'âme.

21. Notons que les plantes ne sont pas concernées : à ma question, et après avoir hésité un instant, Sergelen avait répondu qu'on ne pouvait pas vraiment parler de *сүнс* à leur propos, même si elles communiquaient avec l'eau et la terre par leurs racines, échangeant ainsi des énergies (entretien avec Sergelen Luzvan non enregistré, Brest, 26 novembre 2017).

22. Je cite de mémoire car je n'avais pas ce jour-là mon matériel d'enregistrement, raison pour laquelle je ne peux pas reprendre ici les termes précis qu'elle avait utilisés (entretien avec Sergelen Luzvan non enregistré, Brest 29 novembre 2017).

23. Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*.

24. Je veux dire par là que c'est l'exemple qu'il approfondit le plus et aucunement suggérer une hiérarchie quelconque.

25. C'est le terme qu'emploie Descola.

26. Voir par exemple A. Feenberg, « L'anthropologie et la question de la nature : réflexions sur *L'écologie des autres*, de Philippe Descola ».

27. Encore que celui-ci le reconnaît également.

28. Voir S. Dalla Bernardina, « Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut » ; « Hymnes à la vie ? Sur l'engouement récent pour les bêtes naturalisées » ; « De l'emblème au portemanteau : fastes et déboires du trophée de chasse ». Il explique : « Il s'agit officiellement d'une réparation symbolique faisant suite à la suppression d'une vie regrettée mais inévitable », précisant tout de suite, et c'est ce point qui m'avait initialement interpellée, que, « si on envisage ce rituel dans ses détails, on s'aperçoit qu'à côté des attitudes expiatoires notre chasseur trouve aussi le temps d'exercer sur le corps de la victime une gamme de gestes "fort peu catholiques" » (S. Dalla Bernardina, « De l'emblème au portemanteau : fastes et déboires du trophée de chasse », p. 185). S'agissant des mouches, on ne retrouve rien du dispositif rituel si ce n'est cette violence et cet acharnement sur les victimes que l'on massacre avec un sourire jubilatoire (celui de Negdelčïn qui les brûlait avec sa cigarette ou même de Sergelen qui constatait avec une joie non dissimulée combien ses pièges avaient bien fonctionné).

29. Ceci dit, j'insiste là-dessus, mes observations se limitent au centre *sum*, un séjour chez les éleveurs m'aurait peut-être permis de voir un rapport aux animaux sensiblement différent.

30. Terme forgé par Peter Singer (voir P. Singer, *La libération animale*). Selon Jean-Pierre Digard, « l'anti-espécisme se définit comme l'opposition à l'"espécisme", c'est-à-dire à l'attitude qui consiste à refuser aux autres espèces ce que l'on revendique pour la sienne. Selon ce principe, quiconque est, par exemple, opposé à la peine de mort pour les humains se doit logiquement de refuser également l'abattage des animaux de boucherie, la chasse, la pêche, l'élimination des prédateurs, des rongeurs et des insectes nuisibles, des parasites, etc. » (J.-P. Digard, « Le tournant obscurantiste en anthropologie : de la zoomanie à l'animalisme occidentaux », p. 559).

31. Ce qui n'empêche pas une conviction très forte qu'au fond nous sommes tous faits des mêmes énergies, et serions donc intimement liés au monde, impliquant chez Sergelen une posture de relative humilité.

32. Entretien avec Khišgee Batmunkh, Brest, 17 avril 2017.

33. Voir notamment S. Dalla Bernardina, « Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut ».

34. A-t-on jamais vu une mouche tourner la tête lorsqu'on l'appelle Marie-Noëlle ? (Je plaisante.)

35. Conversation informelle avec Sergelen Luzvan.

36. L'emphase, l'excès de zèle, comme le propose Sergio Dalla Bernardina, pouvant jouer également le rôle de dispositifs de déculpabilisation (« Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut »).

RÉSUMÉS

La « comédie de l'innocence » désigne un dispositif rituel destiné à légitimer la mort d'un animal en le rendant coupable d'un crime que l'exécuteur a souvent lui-même provoqué. Forgé à partir de matériaux « exotiques », le schéma s'applique aussi aux scènes de chasse dans l'Occident contemporain : à l'identification avec l'animal succède la mise en récit d'une culpabilité censée justifier son exécution. Séduite par le modèle, j'ai voulu le tester sur mon terrain mongol, où les gens livraient aux mouches une guerre sans merci. Je dois me rendre à l'évidence, il se plie mal au contexte : pour massacrer les mouches, il n'est nul besoin d'alibi – elles dérangent, c'est déjà assez –, corollairement, la phase de l'identification semble aussi manquer. Mais alors, qu'est-ce qui exclut une créature du « champ de la compassion » qui fait que l'on se sente en droit de la supprimer sans remords ? Y aurait-il plusieurs degrés d'« animalité » ? Ce sont les questions que ce récit aimerait soulever.

AUTEUR

TYPHAINE CANN

Chercheur en ethnologie rattaché au Centre de recherche bretonne et celtique (université de Bretagne-Occidentale)

Gestion de la chasse et des chasseurs : l'entrelacement des niveaux cynégétiques officiel et non officiel dans la chasse en battue au grand gibier (Pyrénées-Orientales)

Andrea Zuppi

Je tiens à remercier Wiktor Stoczkowski, ainsi que mes amis et collègues Francesco Fanoli, Abraham Heinemann, David Jabin, Simone Leotta, Eleonora Musella, Letizia Nardi et Julien Tessier pour avoir lu et commenté ce texte. Leurs précieux conseils et remarques constituent une partie intégrante de la version finale de cet article. Je remercie également Ludovic Ginelli pour m'avoir gentiment donné accès à son mémoire de maîtrise.

- 1 Dès notre première rencontre, à l'aube d'un frais matin de septembre, dans une vieille cabane de montagne entourée de châtaigniers, chênes et noisetiers, les chasseurs de la battue du village de Semot¹ se présentèrent comme des gestionnaires : « Nous on régule, on gère les gibiers quoi », me dit l'un d'entre eux ; « c'est une nécessité à réguler [sic] le gibier... Sinon on va être envahi... Il faut gérer le gibier sur le territoire », me dit un autre.
- 2 Comme ailleurs en France et en Europe, les chasseurs en question semblaient être bien conscients de vivre à l'époque de la « chasse-gestion² ». Cette expression, d'usage courant depuis les années 1950³, est censée indiquer que la chasse « ne peut plus être une cueillette aveugle [...]. La faune sauvage doit être bien gérée pour se maintenir et prospérer. Il appartient aux chasseurs [...] d'organiser cette gestion⁴ ». La formule *chasse-gestion* véhicule ainsi un message essentiellement évolutionniste : le chasseur, autrefois aveuglé par son manque de morale et sa soif de sang, a retrouvé la vue et, avec elle, une nouvelle sensibilité écologique ; il ne chasse plus, il gère. Les fédérations départementales des chasseurs, dans le cadre du schéma départemental de gestion cynégétique (SDGC⁵), doivent ainsi mettre en place une série de dispositions, comme le

plan de chasse, qui détermine le nombre maximum et minimum d'animaux qui peuvent être prélevés, l'aménagement du territoire et la création de réserves de chasse. Le respect de ces mesures, d'après le site internet de la Fédération nationale des chasseurs, permet au chasseur de « redevenir prédateur comme à l'origine mais, progrès social aidant, un prédateur conscient, mesuré, raisonnable⁶ ».

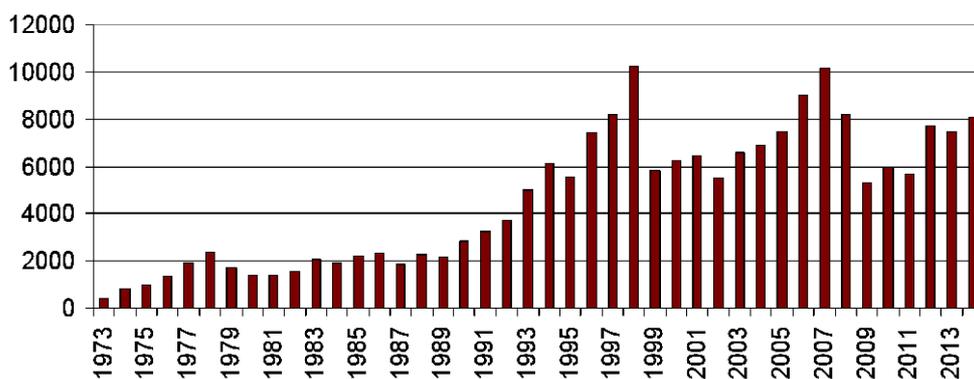
- 3 Pourtant, au fur et à mesure que mes recherches ethnographiques progressaient, je m'apercevais que l'expression *chasse-gestion* n'aurait pu fournir qu'une description insatisfaisante de la pratique cynégétique de l'équipe de Semot. Effectivement, le déroulement de la chasse en battue semblait répondre à des propos qui dépassaient les principes de la chasse-gestion dont les chasseurs se faisaient porteurs. J'en suis donc venu à soutenir l'hypothèse selon laquelle, à l'intérieur du cadre officiel de la chasse-gestion, trouvent place des motivations, des désirs et des conceptualisations au sujet de la chasse et des animaux, qui ne sont pas conformes aux logiques de gestion. La question qui guide mon analyse n'est pas celle de savoir si les chasseurs sont ou ne sont pas gestionnaires (question mal posée, du fait qu'elle ne prévoit que deux réponses closes), mais celle de savoir, étant donné que tout chasseur doit par la loi être gestionnaire, dans quelle mesure la chasse-gestion s'entremêle avec des propos qui ne semblent pas répondre aux instances gestionnaires officielles.

Gérer et mettre à mort

- 4 Le premier pas vers l'analyse que je veux proposer consiste à fournir un aperçu du contexte historique de l'avènement de la chasse-gestion à Semot⁷.
- 5 Commençons par indiquer qu'avant les années 1970 l'activité cynégétique à Semot était peu pratiquée. Le travail agricole ne permettait pas aux villageois de s'adonner régulièrement à la quête d'animaux sauvages. L'activité de prédation la plus commune, car plus rentable, était le piégeage de renards, martres et fouines, dont la vente des peaux assurait de bons gains aux paysans. La chasse proprement dite était pratiquée sporadiquement, de manière individuelle ou entre affins, exclusivement au petit gibier (principalement lapins, lièvres et perdrix), avec le but principal d'améliorer le régime alimentaire quotidien. La chasse en battue aux grands gibiers tels que le sanglier, le cerf et le chevreuil, aujourd'hui la plus pratiquée à Semot et dans l'ensemble des Pyrénées-Orientales⁸, n'était pas connue. Les sangliers étaient rares sur le territoire, et les cerfs et les chevreuils totalement absents. Cependant, dans la période comprise entre les années 1950 et les années 1970, l'écologie de la région a subi de profonds changements, causés à la fois par la déprise agricole et par des mesures prises par l'Office national de la chasse. Si le mouvement d'abandon des campagnes a entraîné la raréfaction du petit gibier et l'augmentation des effectifs de sangliers⁹, les cerfs et les chevreuils ont été introduits directement par la fédération départementale des chasseurs¹⁰. En outre, le nombre des chasseurs résidant dans le village a chuté, au profit des chasseurs originaires du village mais émigrés, pour lesquels la chasse était l'occasion de maintenir des rapports avec leur lieu d'origine, ainsi qu'au profit des chasseurs urbains étrangers. Dans l'espace de quelques années, on est donc passé d'une chasse occasionnelle au petit gibier pratiquée par les villageois à une chasse au grand gibier en battue, pratiquée régulièrement, surtout par des chasseurs habitant la plaine du Roussillon¹¹.

- 6 Aujourd'hui, la battue de Semot rassemble vingt-sept chasseurs, dont seulement quatre résident au village¹². Parmi les autres, cinq y sont liés par des liens de parenté, alors que les dix-huit restants, souvent fils de paysans, proviennent des « couches populaires d'urbains¹³ » résidant dans les petites villes de la plaine. Si nous devons nous conformer aux typologies développées par Jean-Claude Chamboredon¹⁴, l'appellation *chasse populaire* conviendrait à la représentation de la battue de Semot¹⁵. Parmi les métiers recensés, il y avait boulanger, commis de magasin, boucher, gendarme, éleveurs à petite échelle et employés municipaux. Malgré la présence de quelques jeunes dans la trentaine, environ la moitié des membres étaient à la retraite, ce qui laisse supposer que le nombre de chasseurs est destiné à diminuer¹⁶. Néanmoins, et bien que depuis une dizaine d'années le nombre des membres de l'équipe soit resté à peu près stable, fluctuant entre vingt-cinq et trente individus, les chasseurs affirment que le nombre des prélèvements de gibiers sur la même période a augmenté. Cela n'est pourtant guère surprenant, si on jette un coup d'œil sur les mêmes données, concernant cette fois l'ensemble des Pyrénées-Orientales. En regardant les tableaux, on se rend bien compte qu'à une diminution du nombre des chasseurs sur le département correspond une augmentation du nombre des prélèvements d'animaux¹⁷.
- 7 Si les prélèvements de sangliers demeurent plus ou moins stables (fig. 1), avec des pics auxquels succèdent des saisons plus sobres, les prélèvements de cerfs et de chevreuils augmentent considérablement (fig. 2, 3). L'un des changements entraînés par la chasse-gestion sur le long terme est donc l'augmentation du nombre des prélèvements, du moins pour les espèces soumises au plan de chasse, comme le cerf et le chevreuil. Dans un certain sens, les chasseurs sont encouragés à prélever toujours plus d'animaux de la saison précédente, dans une logique circulaire selon laquelle plus on gère, plus on doit chasser. Le paradoxe vient du fait qu'un nombre toujours mineur d'individus prélève un nombre toujours croissant d'animaux (fig. 4). Effectivement, dans une région de montagne très peu peuplée et particulièrement giboyeuse comme celle de Semot, la gestion du gros gibier consiste principalement dans la mise à mort des animaux¹⁸. Gestion et mise à mort sont ainsi fatalement liées : pas de gestion sans mise à mort, et pas de mise à mort sans gestion.

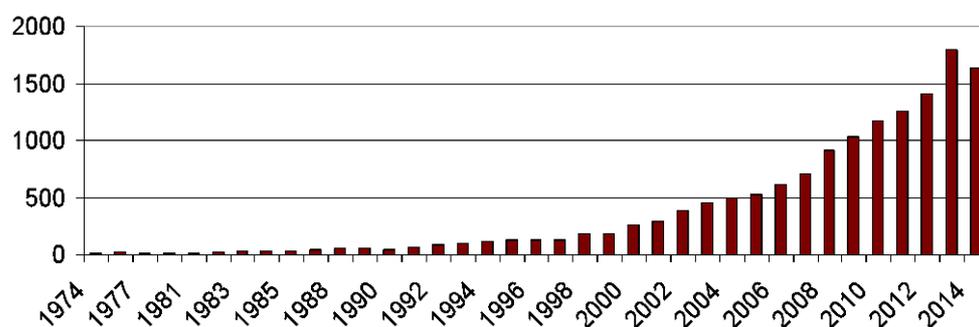
Fig. 1. – Évolution du nombre de prélèvements de sangliers dans les Pyrénées-Orientales (1974-2014).



Source : Office national de la chasse et de la faune sauvage.

Doc. A. Zuppi.

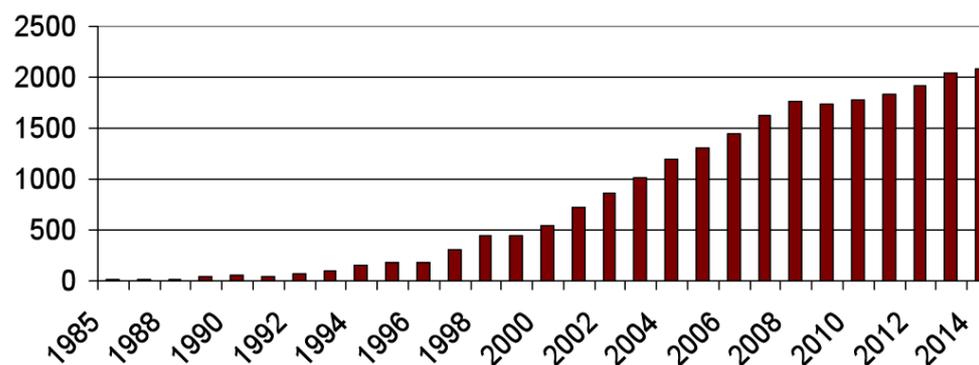
Fig. 2. – Évolution du nombre de prélèvements de cerfs dans les Pyrénées-Orientales (1974-2014).



Source : Office national de la chasse et de la faune sauvage.

Doc. A. Zuppi.

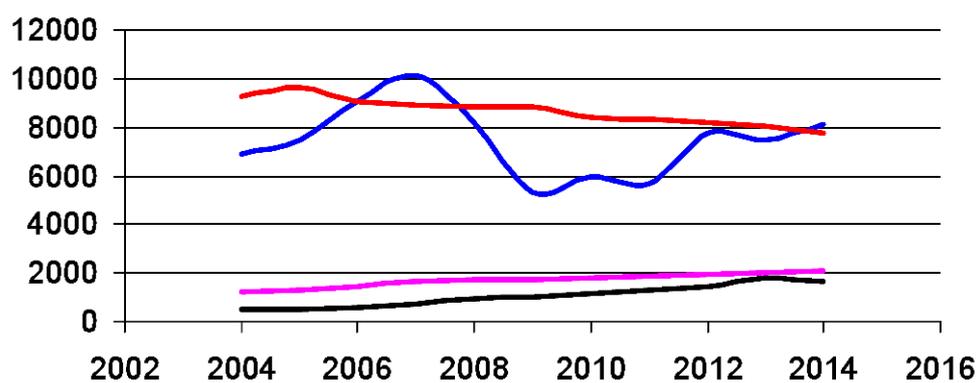
Fig. 3. – Évolution du nombre de prélèvements de chevreuils dans les Pyrénées-Orientales (1974-2014).



Source : Office national de la chasse et de la faune sauvage.

Doc. A. Zuppi.

Fig. 4. – Rapport entre la diminution du nombre de chasseurs (rouge) et l'augmentation du nombre de prélèvements de cerfs (noir), chevreuils (rose) et sangliers (bleu) dans les Pyrénées-Orientales (2004-2014).



Source : Office national de la chasse et de la faune sauvage.

Doc. A. Zuppi.

- 8 Pour les chasseurs de Semot toutefois, l'acte de la mise à mort semble être considéré comme une fin en soi, pas comme un moyen pour atteindre un autre résultat, comme

pourrait l'être celui de la gestion de la faune sauvage. Certes, lorsqu'ils parlaient avec moi, les chasseurs recouraient spontanément et bien volontiers au thème de la gestion, à laquelle ils se référaient comme à une tâche inéluctable. En s'arrogeant le rôle d'administrateurs du biotope, ils m'expliquaient que prélever était nécessaire à la fois pour protéger les animaux des épidémies, qui les auraient sûrement frappés en cas de surpopulation, et à la fois pour protéger les êtres humains, qui auraient pu être dérangés par la présence excessive des bêtes sauvages. Cependant, lorsque la pratique cynégétique était en acte, ce qui semblait les intéresser était l'appropriation des animaux sauvages, indépendamment de sa finalité gestionnaire : la mise à mort en tant que telle, pas en vue de la gestion. C'est un fait, d'ailleurs, que l'harmonie de l'équipe repose en grande partie sur le succès de l'action cynégétique. Si à la fin de la journée ils revenaient bredouilles, les chasseurs étaient souvent insatisfaits, déçus, irrités et prêts à s'accuser mutuellement de l'échec. « Moi je vais à la chasse parce que j'éprouve plaisir à tuer des animaux, c'est comme ça », m'avoua un chasseur particulièrement sincère, qui se disait aussi gestionnaire. On comprend alors que, pour ces chasseurs, la logique gestionnaire ne semble pas être capable d'épuiser le sens qu'ils donnent à l'acte de la mise à mort, qui est probablement imprégné d'un caractère émotionnel profond. Ainsi, quand un animal est abattu, aucun chasseur ne félicite son collègue en lui disant : « Bien joué mon vieux, c'est un joli coup pour la gestion du biotope. » Lorsque la chasse est en cours, en somme, les préoccupations gestionnaires semblent s'éclipser. De ce point de vue, je considère comme significatives les opinions de certains habitants de Semot, pour lesquels les chasseurs sont « obsédés » par la chasse : « J'aimerais bien si tu découvres ce qui se passe aux chasseurs [*sic*], me dit un éleveur du village, parce que la chasse devient toute leur vie, ils ne font que penser à ça, ça devient une obsession. » Certains villageois parlaient même de la chasse comme d'un « virus » qu'attrapent les chasseurs¹⁹. Or, étant peu probable que les chasseurs soient obsédés ou « infectés » par un désir irréfrenable de gérer la faune sauvage, il faut supposer que ce désir concerne l'acte de quête et de mise à mort des animaux.

- 9 Le fait que l'acte ultime de la mise à mort soit revêtu d'un sens indépendant de la problématique gestionnaire est aussi banal que significatif. Cela indique que, tout en restant à l'intérieur du cadre officiel de la chasse-gestion, les chasseurs sont animés par des motivations et des finalités qui suivent des logiques qui ne sont pas tout à fait de nature gestionnaire.

Gestion : les points de vue indigènes

- 10 Il convient maintenant d'aborder un sujet souvent pris pour acquis. Lorsqu'ils se disent gestionnaires, les chasseurs de l'équipe de Semot entendent-ils tous le terme *gestion* de la même manière ? Au cours de mes recherches, je me suis rendu compte que, si les chasseurs partageaient l'idée de la gestion entendue comme une régulation des animaux sauvages, les opinions concernant la manière dont cette gestion devait être mise en place pouvaient être divergentes. Considérons à cet égard le témoignage suivant d'un chasseur auquel j'avais demandé s'il savait à quoi servaient les gros bidons que j'avais vus dans les forêts près du village :

« J'avais mis des bidons avant, que j'avais rempli de maïs, ils [les sangliers] venaient les tamponner, ils font tomber le maïs... Et ça c'est interdit maintenant, ils nous l'ont interdit, c'est des conneries, parce qu'ils disent que là il n'y a que les gros sangliers qui mangent et les autres ne mangent pas... Mais quand il a bien mangé il

s'en va, les autres arrivent derrière, ils mangent aussi, bon mais ça c'est les scientifiques de la chasse... C'est qu'il y a avec ces bidons [sic], il y avait les mères qui avaient des petits, elles venaient manger là et si tu veux, elles pouvaient avoir du lait et elles avaient plus de petits, plus il y a de lait plus il y a des petits, ils grandissent plus vite, ils peuvent de suite mieux se défendre. S'il n'y a pas de manger, s'ils doivent courir beaucoup, ils sont maigres et les mères ont moins de lait et les petits, ils meurent. Et puis, quand tu chasses, souvent tu les trouves dans un rayon de 300-400 mètres autour de ces bidons²⁰. »

- 11 Indiquons d'abord que la pratique de l'agrainage du grand gibier, l'acte de nourrir des animaux sauvages artificiellement, est interdite dans les Pyrénées-Orientales²¹. La région de Semot est infestée par les sangliers. Leur donner de la nourriture artificiellement signifierait contribuer à la croissance démesurée des populations qui sont déjà bien stabilisées sur le territoire. Cependant, le chasseur en question ne se montre pas intéressé par ces questions. Ce qui semble le préoccuper est que les sangliers puissent se reproduire copieusement, que les nouveau-nés survivent et qu'ils ne soient pas maigres, de façon à devenir de belles proies. La logique semble être celle de gérer pour tuer, plutôt que de tuer pour gérer. Mais ce point de vue n'est pas partagé par tous les autres chasseurs. Considérons maintenant l'opinion d'un autre chasseur au sujet de l'agrainage :

« Moi je suis contre l'agrainage, moi je dis c'est le biotope, s'il y a un biotope pour dix sangliers, il ne faut pas mettre des tonnes de châtaignes, de pommes [...]. C'est la nourriture qui conditionne le truc, s'il y a beaucoup de nourriture il y a une bonne reproduction, s'il n'y a pas de nourriture il n'y a pas de reproduction... Et c'est pour ça que je suis contre l'agrainage moi, je n'en veux pas, c'est la nature qui doit décider, ce n'est pas nous²². »

- 12 On se trouve ici face à deux opinions fort divergentes. Si le premier chasseur se fait porteur d'une gestion dans laquelle le chasseur est en partie le créateur du phénomène duquel il se fait par la suite gestionnaire, le deuxième chasseur semble exprimer une opinion plus proche du discours officiel, selon lequel les chasseurs, en agissant « en faveur des biotopes, [...] contribuent à la gestion équilibrée des écosystèmes²³ ». Ce qui est intéressant est que les deux chasseurs concernés se déclarent tous les deux gestionnaires. Cela n'est pourtant guère surprenant. Il y a presque trente ans déjà, Jean-Louis Fabiani nous rappelait :

« La thématique de la gestion rationnelle se situe à des niveaux différents : celui du discours officiel des instances nationales de la chasse est le plus remarquable, mais il ne faut pas négliger les réappropriations par la base de ces thèmes, ce qui ne va pas sans transformations ni malentendus²⁴. »

- 13 Ainsi, parmi les chasseurs de Semot, les opinions concernant les modes d'actualisation de la gestion cynégétique sont loin de faire l'unanimité. Il s'ensuit que le fait que les chasseurs se disent gestionnaires ne nous éclaire que partiellement sur la manière dont ils conceptualisent la gestion. On pourrait ainsi affirmer qu'à côté du concept officiel de gestion existent, pour ainsi dire, des « ethnoconcepts » de gestion, qui mélangent les motivations des instances officielles à des motivations d'un autre ordre, par exemple le désir d'avoir toujours une grande quantité de proies à chasser. Comme dans le cas précédent, on se trouve face à un exemple qui montre que l'adhésion aux discours officiels ne garantit pas, chez les chasseurs, la suppression de tout ce qui est antithétique à ces discours.

Réification et anthropomorphisation des animaux

- 14 Arrivé à ce point, on pourrait croire que les chasseurs de Semot sont effectivement des individus assoiffés de sang. Bien qu'à certains égards cette image ne soit pas entièrement fausse, ceci ne nous offre aucun indice sur la manière dont les animaux sont conceptualisés par les chasseurs. Par exemple, certains groupes de chasseurs-cueilleurs, dont les ethnographes nous disent qu'ils dotent les gibiers de tous les attributs de la personne, n'hésitent pas, nonobstant cela, à en tuer en surnombre s'ils en ont la possibilité, parfois en opérant de véritables massacres²⁵. Le fait que les animaux sont, à leurs yeux, des personnes, ne les empêche pas de les mettre à mort.
- 15 De manière similaire, les chasseurs de Semot tuent des animaux sans pourtant être des partisans de la théorie cartésienne de l'automatisme des bêtes²⁶. Bien au contraire, pour beaucoup d'entre eux, les gibiers qu'ils chassent sont pourvus de certains attributs propres à l'être humain. Ainsi, un chasseur me dit « qu'il doit y avoir de l'amour entre une biche et son petit, entre une laie et son marcassin » ; un autre affirma que les isards et les biches pleurent, et se demanda si cela pouvait être dû à « la douleur » ou au « manque d'affection ». La mémoire et la capacité d'apprendre de leurs erreurs étaient aussi deux attributs que les chasseurs concédaient volontiers aux gibiers, tout comme l'intelligence.
- 16 Cette aptitude à anthropomorphiser le gibier, qui est constante, sauf dans quelques rares cas, va à l'encontre de la réification auquel les animaux sont soumis dans les discours officiels sur la gestion. Dans le SDGC, les animaux sont présentés comme des « ressources naturelles renouvelables²⁷ » et la nature comme un « patrimoine²⁸ ». L'image mise en avant est celle d'un monde naturel totalement réifié, que les êtres humains regardent et gèrent du haut de leur position externe.
- 17 La manière de conceptualiser les animaux semble ainsi être un aspect de la chasse que la rhétorique gestionnaire n'a pas réussi à modifier. Que pour la majorité des chasseurs de Semot les animaux ne soient pas de simples objets ou des ressources naturelles, cela me paraissait évident²⁹. Encore une fois, les opinions des chasseurs ne coïncident pas (du moins pas entièrement) avec le discours gestionnaire qu'ils soutiennent.
- 18 La question du statut ontologique des animaux fournit un autre exemple de l'écart qu'il semble y avoir entre la sphère officielle de la chasse, celle des documents écrits (comme le SDGC mais aussi les revues spécialisées), et la sphère de la pratique cynégétique en acte, celle des chasseurs. Toutefois, cet écart (qu'on a vu se manifester dans la conceptualisation des animaux, dans l'entendement même du concept de gestion, ainsi que dans le rôle qu'a pour les chasseurs la mise à mort du gibier) ne témoignerait pas d'une contradiction entre ce que les chasseurs disent et ce que les chasseurs font. Bien que le terme *gestion* ne semble être utilisé que dans les propos adressés aux individus extérieurs à l'équipe, le discours sur la chasse-gestion ne peut pas être réduit seulement à un propos d'autolégitimation des chasseurs face à l'ethnographe. Jusqu'à il y a quelques années, se déclarer gestionnaire aurait pu effectivement relever d'une stratégie de légitimation face aux attaques des écologistes³⁰. Les chasseurs de Semot, pourtant, non seulement disent partager les principes de la chasse-gestion, mais, d'après ce que j'ai observé, ils ne transgressent pas non plus les règles posées par le

SDGC³¹. Aujourd'hui, les chasseurs de la battue de Semot se sentent, et donc sont réellement gestionnaires³². Cela, pourtant, n'empêche pas qu'ils aient des opinions personnelles au sujet de la chasse ou du statut des animaux, ou qu'ils soient animés par des désirs qui contredisent partiellement, totalement ou seulement dans certaines situations les fondements de la chasse-gestion. Le niveau des instances cynégétiques officielles et le niveau des individus qui vont à la chasse ne sont pas éloignés, mais ils coexistent et ils se chevauchent mutuellement en fonction du contexte. Il serait donc incorrect d'envisager ces deux niveaux comme les avatars d'un « désenchantement » de la chasse d'un côté, et d'un « réenchantement » de la chasse de l'autre, comme l'ont proposé des collègues³³. Cela reviendrait effectivement à postuler l'existence d'une sphère officielle et d'une sphère non officielle, conçues comme deux niveaux séparés et irréductibles. Plutôt que d'un écart entre la chasse des administrateurs et la chasse des chasseurs, il convient de parler d'un *entrelacement* entre les deux, envisageant un niveau unique et inséparable, afin d'éviter d'ordonner et de simplifier un phénomène social qui est pourtant désordonné, complexe et dont les représentations sont essentiellement variables en fonction des sujets et des situations³⁴. S'il y a bien des aspects de la pratique cynégétique que la chasse-gestion n'arrive pas à gérer, comme les désirs et les conceptualisations propres aux chasseurs, c'est justement parce que les deux niveaux coexistent. Il ne faut donc pas s'étonner du fait que les chasseurs de la battue de Semot peuvent être, en même temps, gestionnaires et non gestionnaires.

BIBLIOGRAPHIE

BARTH Fredrik, *Cosmologies in the making : a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

BOZON Michel, CHAMBOREDON Jean-Claude, « L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique », *Ethnologie française*, nouv. s., t. X, n° 1, 1980, p. 65-88.

CHAMBOREDON Jean-Claude, « La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural », *Études rurales*, n° 87-88, 1982, p. 233-260.

DALLA BERNARDINA Sergio, *Il miraggio animale : per un'antropologia della caccia nelle società contemporanea*, Rome, Bulzoni Editore, 1987.

DALLA BERNARDINA Sergio, « L'invention du chasseur écologiste : un exemple italien », *Terrain*, n° 13, 1989, p. 130-139.

DALLA BERNARDINA Sergio, « Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut », *L'homme*, t. XXXI, n° 120, 1991, p. 33-50.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

FABIANI Jean-Louis, « Les prédateurs éclairés : remarques sur la "gestion rationnelle" de la chasse en France », dans Eizner Nicole (dir.), *L'imaginaire de la chasse : hier et demain*, Chalon-sur-Saône, Atelier CRC France, 1988, p. 111-124.

FABIANI Jean-Louis, « Quand la chasse populaire devient un sport : la redéfinition sociale d'un loisir traditionnel », *Études rurales*, n° 87-88, 1982, p. 309-323.

FÉDÉRATION NATIONALE DES CHASSEURS, *L'examen du permis de chasser*, Paris, Hachette, 2012.

GINELLI Ludovic, « Chasse-gestion, chasse écologique, chasse durable... Enjeux d'une écologisation », *Économie rurale*, n° 327-328, 2012, p. 38-51.

GINELLI Ludovic, « Des "chasses de plumes" aux "chasses de tous poils". Représentations sociales des chasses d'hier et d'aujourd'hui dans les Pyrénées : le cas de Villelongue (Hautes-Pyrénées) », mémoire de maîtrise en sociologie, Bordeaux, université Victor-Segalen – Bordeaux II, 2004.

HELL Bertrand, *Sang noir : chasse, forêt et mythe de l'homme sauvage en Europe*, Paris, L'Œil d'Or, 2012.

La chasse et la cueillette aujourd'hui, *Études rurales*, n° 87-88, 1982.

KLEIN François, « La réintroduction du cerf *Cervus elaphus* », *Revue d'écologie : la Terre et la vie*, suppl. 5, 1990, p. 131-134.

MAUZ Isabelle, « Gens, cornes et crocs : relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise, au moment de l'arrivée des loups », thèse de doctorat en sciences de l'environnement, Paris, École nationale du génie rural, des eaux et des forêts, 2002.

MOUNET Coralie, « Le monde agricole confronté au loup, au sanglier et à leurs partisans : un conflit d'usage et de représentation », *Revue de géographie alpine*, t. XCIV, n° 4, 2006, p. 89-98.

PELOSSE Valentin, VOURC'H Anne, « Chasseurs et protecteurs : les paradoxes d'une contradiction », dans Cadoret Anne (dir.), *Protection de la nature : histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 108-123.

PERES Hubert, « Entre désenchantement et réenchantement : chasser en Chalosse », *Études rurales*, n° 147-148, 1998, p. 99-113.

PINET Jean-Michel, « La chasse méditerranéenne : quel avenir démographique ? », *Forêt méditerranéenne*, t. XVI, n° 3, 1995, p. 278-281.

SÁNCHEZ GARRIDO Roberto, « Percepción y rentabilidad cinegética : la hipótesis del "verdadero ecologista" », *Perifèria : revista de recerca i formació en antropologia*, vol. VII, n° 2, 2007, p. 1-21.

« Schéma départemental de gestion cynégétique des Pyrénées-Orientales (2008-2013) », Perpignan, Fédération départementale des chasseurs des Pyrénées-Orientales, 2008.

« Schéma départemental de gestion cynégétique des Pyrénées-Orientales (2016-2022) », Perpignan, Fédération départementale des chasseurs des Pyrénées-Orientales, 2016.

SIGAUT François, « L'animal : machine ou personne ? », *Ethnozootechnie*, n° 46, 1991, p. 5-12.

STOCZKOWSKI Wiktor, « L'anthropologie des animaux : éthologie animale et savoirs anthropologiques dans l'œuvre de Charles-Georges Le Roy (1684-1753) », *Revue de synthèse*, 5^e s., vol. CXXIV, n° 1, 2003, p. 237-260.

WILLERSLEV Rane, *Soul hunters : hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press, 2007.

ZUPPI Andrea, « La chasse, l'élevage et le "naturalisme" : enquête sur les relations homme-animal dans les Pyrénées-Orientales », mémoire de maîtrise en ethnologie et anthropologie sociale, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2015.

NOTES

1. Le vrai nom du village a été remplacé par ce nom fictif afin de respecter la volonté des informateurs de rester anonymes.
2. Pour une perspective comparatiste à l'échelle européenne, voir S. Dalla Bernardina, « L'invention du chasseur écologiste : un exemple italien », pour l'Italie ; R. Sánchez Garrido, « Percepción y rentabilidad cinegética: la hipótesis del “verdadero ecologista” », pour l'Espagne ; V. Pelosse et A. Vourc'h, « Chasseurs et protecteurs : les paradoxes d'une contradiction » ; J.-L. Fabiani, « Quand la chasse populaire devient un sport » ; L. Ginelli, « Des “chasses de plumes” aux “chasses de tous poils”. Représentations sociales des chasses d'hier et d'aujourd'hui dans les Pyrénées : le cas de Villelongue (Hautes-Pyrénées) » p. 60 ; I. Mauz, « Gens, cornes et crocs : relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise, au moment de l'arrivée des loups », p. 40, 210-215, pour la France.
3. L. Ginelli, « Chasse-gestion, chasse écologique, chasse durable... Enjeux d'une écologisation », p. 39.
4. Fédération nationale des chasseurs, *L'examen du permis de chasser*, p. 25.
5. « Le schéma départemental de gestion cynégétique est élaboré pour six ans par la fédération départementale des chasseurs qui en assure la mise en œuvre. Il comprend toutes les mesures de nature à améliorer la pratique de la chasse, la gestion de la faune et la préservation des habitats. » (Fédération nationale des chasseurs, *L'examen du permis de chasser*, p. 25.)
6. <http://chasseurdefrance.com/decouvrir-la-chasse-en-france/pourquoi-chasser/>
7. Une description plus détaillée de l'histoire de la chasse à Semot se trouve dans mon mémoire de maîtrise soutenu à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris en 2015 (A. Zuppi, « La chasse, l'élevage et le “naturalisme” : enquête sur les relations homme-animal dans les Pyrénées-Orientales »).
8. « Schéma départemental de gestion cynégétique (2008-2013) », p. 13. Dans la commune de Semot, la chasse au petit gibier n'est pratiquée que par un nombre très restreint d'individus, raison pour laquelle elle ne fera pas objet de mes analyses.
9. C. Mounet, « Le monde agricole confronté au loup, au sanglier et à leurs partisans : un conflit d'usage et de représentation ».
10. F. Klein, « La réintroduction du cerf *Cervus elaphus* ».
11. Cette dynamique de transformation de l'activité cynégétique (exode rural, raréfaction du petit gibier au profit du grand gibier et diminution des chasseurs ruraux au profit des chasseurs non ruraux) s'est produite entre les années 1950 et les années 1970 dans plusieurs régions de France. Consulter à cet égard *La chasse et la cueillette aujourd'hui*.
12. Indiquons que deux autres battues de chasse, composées l'une de quinze chasseurs et l'autre de six chasseurs, sont actives à Semot, en plus de sept chasseurs à l'approche. Le nombre total des individus qui chassent sur le territoire de la commune était de cinquante-cinq pendant la saison 2014-2015. La raison pour laquelle je consacre cet article à une seule battue est qu'elle est celle qui rassemble le plus grand nombre des chasseurs de Semot.

13. M. Bozon et J.-C. Chamboredon utilisent l'expression « couches populaires d'urbains déruralisés » (« L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique », p. 73).
14. J.-C. Chamboredon, « La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural ».
15. La « chasse populaire », celle pratiquée par les couches sociales les plus démunies, est considérée par le sociologue Jean-Claude Chamboredon comme le développement de la « chasse paysanne » d'autrefois (« La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural », p. 244-245). Cependant, en plus de continuer à exprimer des valeurs propres à la « chasse paysanne », comme la virilité et le rôle initiatique, la « chasse populaire » est aussi porteuse de la valeur sportive associée à la quête d'animaux sauvages, héritée directement de la « chasse bourgeoise » (*ibid.*).
16. Le texte de J.-M. Pinet « La chasse méditerranéenne : quel avenir démographique ? » montre que la diminution des effectifs de chasseurs est un phénomène qui intéresse toute la région méditerranéenne.
17. Les données relatives au nombre de chasseurs m'ont été transmises oralement par des fonctionnaires de la fédération départementale des chasseurs des Pyrénées-Orientales. Les données relatives au nombre de prélèvements des ongulés (fig. 1-4) sont issues du site de l'Office national de la chasse et de la faune sauvage, en particulier du réseau Ongulés sauvages, où elles sont en libre accès (<http://www.oncfs.gouv.fr/Reseau-Ongules-sauvages-ru104>).
18. Rappelons que le prélèvement d'animaux n'est pas le seul moyen de gestion de la faune sauvage, mais celui qui est mis en place lorsque les populations sont bien stabilisées sur le territoire ou en surnombre.
19. Impossible de ne pas remarquer dans ces témoignages des rappels de la *Jagdfeiber* dont parle Bertrand Hell, la « fièvre de la chasse » qui s'empare des chasseurs de cerf des Vosges, et sous l'influence de laquelle les chasseurs perdent « le sens de la mesure, sacrifient leur vie familiale et professionnelle pour s'adonner corps et âme à la poursuite de l'animal » (*Sang noir : chasse, forêt et mythe de l'homme sauvage en Europe*, p. 24-25). Hell soutient que cette fièvre, comme l'obsession des chasseurs de Semot et le « virus » qui est censé les infecter, est conçue comme une « réalité physiologique » qui se trouve dans le sang des chasseurs (*ibid.*).
20. Entretien avec un chasseur de Semot, 2014.
21. « Schéma départemental de gestion cynégétique des Pyrénées-Orientales (2008-2013) », p. 160.
22. Entretien avec un chasseur de Semot, 2014.
23. « Schéma départemental de gestion cynégétique des Pyrénées-Orientales (2016-2022) », p. 10.
24. J.-L. Fabiani, « Les prédateurs éclairés : remarques sur la "gestion rationnelle" de la chasse en France », p. 121.
25. R. Willerslev, *Soul hunters : hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*, p. 32-35. Pour d'autres matériaux comparatifs, je renvoie le lecteur aux travaux cités par Willerslev même (*ibid.*, p. 34-35, 195).
26. Les chasseurs de Semot, pour le dire autrement, ne sont pas « naturalistes », au sens entendu par Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*). D'ailleurs, selon

l'anthropologue italien Sergio Dalla Bernardina, la mise à mort est accompagnée par un processus de « dépersonnalisation » de l'animal, qui permet aux chasseurs d'atteindre une distance symbolique suffisante de l'animal, qui resterait sinon trop « humain » pour que les chasseurs puissent l'abattre : « la chasse [...] est vraisemblablement un processus de transformation de la proie/personne en une proie/chose » (« Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut », p. 34-35).

27. « Schéma départemental de gestion cynégétique des Pyrénées-Orientales (2016-2022) », p. 10.

28. *Ibid.*, p. 12.

29. Sergio Dalla Bernardina considère aussi que pour les chasseurs, et les ruraux en général, « l'humanité » des gibiers est un fait qui relève de l'évidence (« Une personne pas tout à fait comme les autres : l'animal et son statut », p. 38-39). De manière similaire, François Sigaut affirme que « l'esprit populaire a toujours été plus avancé que les métaphysiciens en ce qui concerne les capacités mentales des animaux » (« L'animal : machine ou personne ? », p. 9). Il faut cependant faire attention à ne pas tomber dans le piège dualiste selon lequel les ruraux moins instruits seraient détenteurs d'une sensibilité envers les animaux que les urbains et les intellectuels auraient par la suite perdu. Rien n'empêche que des chasseurs de haute extraction n'anthropomorphisent aussi les animaux (voir à ce propos W. Stoczkowski, « L'anthropologie des animaux : éthologie animale et savoirs anthropologiques dans l'œuvre des Charles-Georges Le Roy »). Le facteur discriminant entre l'anthropomorphisation et la réification des animaux, en somme, n'est certainement pas la classe sociale d'appartenance.

30. Voir par exemple les analyses de J.-L. Fabiani, « Quand la chasse populaire devient un sport : la redéfinition sociale d'un loisir traditionnel ».

31. De toute façon, même si les chasseurs avaient l'habitude de transgresser les règles du SDGC, je doute qu'ils l'auraient fait en ma présence.

32. Voir à ce sujet les analyses de Sergio Dalla Bernardina sur les récits autoreprésentatifs des nouveaux chasseurs « écologistes » des Préalpes de la Vénétie et de l'arrière-pays corse (*Il miraggio animale : per un'antropologia della caccia nella società contemporanea*, p. 163-202).

33. L. Ginelli « Des “chasses de plumes” aux “chasses de tous poils”. Représentations sociales des chasses d'hier et d'aujourd'hui dans les Pyrénées : le cas de Villelongue (Hautes-Pyrénées) », p. 39-43 ; H. Peres, « Entre désenchantement et réenchantement : chasser en Chalosse ».

34. Sur les variations des représentations à l'intérieur d'une même communauté, consulter F. Barth, *Cosmologies in the making : a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*.

RÉSUMÉS

Depuis à peu près quarante ans, les fédérations départementales de chasseurs françaises justifient officiellement les actions cynégétiques en mobilisant des discours de nature écologique et en réalisant des plans de gestion rationnelle de la faune sauvage. L'image du chasseur est devenue celle d'un écologiste et d'un protecteur de la nature. Mais que recèle cette image promue par les chasseurs eux-mêmes ? De quelle manière les discours et les pratiques de la chasse-gestion modifient-ils la manière dont les actions cynégétiques se déroulent réellement et en quoi modifient-ils le statut que les chasseurs attribuent aux gibiers ? Fondée sur un travail de terrain ethnographique de cinq mois dans une région montagneuse des Pyrénées-Orientales, cette contribution se propose de répondre à ces questions en élucidant certains aspects cachés des pratiques et des discours gestionnaires des chasseurs contemporains.

AUTEUR

ANDREA ZUPPI

Étudiant en ethnologie et anthropologie sociale à l'École des hautes études en sciences sociales

Des animaux, des vignes, des humains : correspondances naturelles

Christelle Pineau

- 1 La présence de l'animal est une donnée prégnante dans la pratique des vignerons « nature », et en particulier auprès de ceux et celles qui travaillent selon les préceptes de la biodynamie. Dans cette quête des vins appelés *nature*, *naturels*, *vivants*, ou encore *sincères*¹, les animaux prennent place en tant qu'auxiliaires de travail ou bien du fait même de leurs capacités ontologiques à entrer en médiation avec leur milieu, participant ainsi à sa richesse. Le cheval du labour, longtemps serviteur de la cause agricole – puis remisé dans des foires et concours de sauvegarde des espèces – retrouve un rôle multidimensionnel. S'il arpente désormais les rangs de vignes pour des travaux de labour (entre autres tâches à effectuer), il le fait sous le statut de collaborateur de l'humain, duquel semble avoir été dissous tout esprit de domination. Il s'agit pour l'un et pour l'autre de mettre en œuvre un dialogue des sens qui, au-delà de la *praxis* elle-même, doit entrer en résonance avec le végétal. Mais le cheval n'est pas le seul à interagir avec l'humain dans son cosmos : ânes, moutons, vaches, abeilles, entre autres représentants de l'animalité, sont également invités à s'insérer dans cette jacquerie collective, de leur vivant mais aussi après leur mort. Cette chaîne biologique autant que symbolique, dans laquelle l'humain prend place, s'inscrit dans une dimension holistique et développe un système de correspondances fondé sur des formes de communication infraverbale. Ces correspondances naturelles insistent sur ces notions de dialogue entre l'animal et l'humain, l'humain et le végétal, et l'animal et le végétal. Nous sommes en présence d'une relation triangulaire qui évacue le sens unique, soutenue par une trame des affects plus ou moins serrée.

Le cheval dans les vignes : nouveau collègue, nouvelles formes de domesticité

- 2 Bien loin de la théorie de l'animal-machine, introduite par René Descartes au milieu du XVII^e siècle, qui creuse un fossé entre l'humain et l'animal et se refuse à prêter à ce dernier un langage complexe², nous voyons au contraire, dans ces parcelles des vigneronnes « nature », se réduire la fracture naturaliste. Prenons tout d'abord l'exemple du cheval : dans les années 1950, les machines agricoles et viticoles ont peu à peu remplacé les équidés, et les désherbants sont devenus les alliés des travailleurs de la terre (plus ou moins rapidement selon les régions³). Les *paysans* sont ainsi devenus des *agriculteurs*, et les *vigneronnes* des *viticultrices*. Le glissement sémantique indique la dépréciation de l'ancien modèle. L'arrivée massive de ces produits phytosanitaires de synthèse a procuré un certain confort immédiat aux agriculteurs en général, aux viticultrices en particulier⁴. Or cette panoplie du viticultrice, alors pensée comme moderne, subit une inversion du stéréotype de la ringardise. Les chevaux de trait, sortis de leur retraite, revalorisent le travail du sol et réhabilitent dans le même temps le modèle de culture et l'image des aïeux dans les représentations collectives. Ce travail du sol, délaissé parce que difficile physiquement et ingrat socialement, constitue l'essence même de la pratique « naturelle ». La figure de l'animal domestique demeure, mais le cheval, telle une figure de proue, symbolise la réactualisation d'une pratique ancienne, amendée par une attention accrue et bienveillante à son égard. On lui attribue un véritable rôle dans les interactions sociales, tel un collaborateur ou un collègue. Les chevaux n'ont pas regagné tous les domaines, bien sûr, tout dépend de la topographie du lieu et de l'envie du vigneron. Certaines parcelles, situées sur des terroirs du Jura notamment, restent difficiles d'accès. Pierre Overnoy a connu l'avant et l'après-tracteur et le résume ainsi :

« Les pauvres bêtes, elles n'étaient pas à la noce, on travaillait plus au mulet qu'au cheval, le mulet était très résistant, avec un pas plus lent... On a eu une mule qu'on a gardée trente-six ans, voyez, donc, on a travaillé avec mais, non, c'était trop dur⁵ ... »

- 3 Dans le cas du Clos Cristal, dans le Saumurois, la géomorphologie et l'unité du lieu ont favorisé la réintroduction des chevaux au domaine. Ces derniers ont remplacé la machine depuis une dizaine d'années. C'est à la suite de contraintes météorologiques qu'Éric Dubois a pris cette décision au début des années 2000, lors de son arrivée dans les vignes⁶ : des sols ravinsés par les pluies d'orage avaient provoqué des inondations dans la cave située en contrebas. Après avoir étudié la question, il a décidé de laisser pousser l'herbe qui retient la terre, a mis fin aux désherbants et converti le Clos en agriculture biologique en 2001. Ses premières expériences avec les chevaux datent de 2005.

« On en est là maintenant, l'absence totale de mécanisation et la disparition du tracteur, le lieu se prête beaucoup à ce genre d'exercice, et ça fonctionne très bien⁷. »

- 4 Ce vigneron a investi au sens propre et au sens figuré dans l'humain et l'animal plutôt que dans un tracteur de vigne, coûteux et pour lequel il n'a jamais vraiment nourri d'attirance. Éric Dubois a constitué ce qu'il appelle une « équipe cheval » (fig. 1, 2).

Fig. 1. – Éric Dubois.



Domaine du Clos Cristal (Souzay-Champigny, Maine-et-Loire), février 2016.
© C. Pineau.

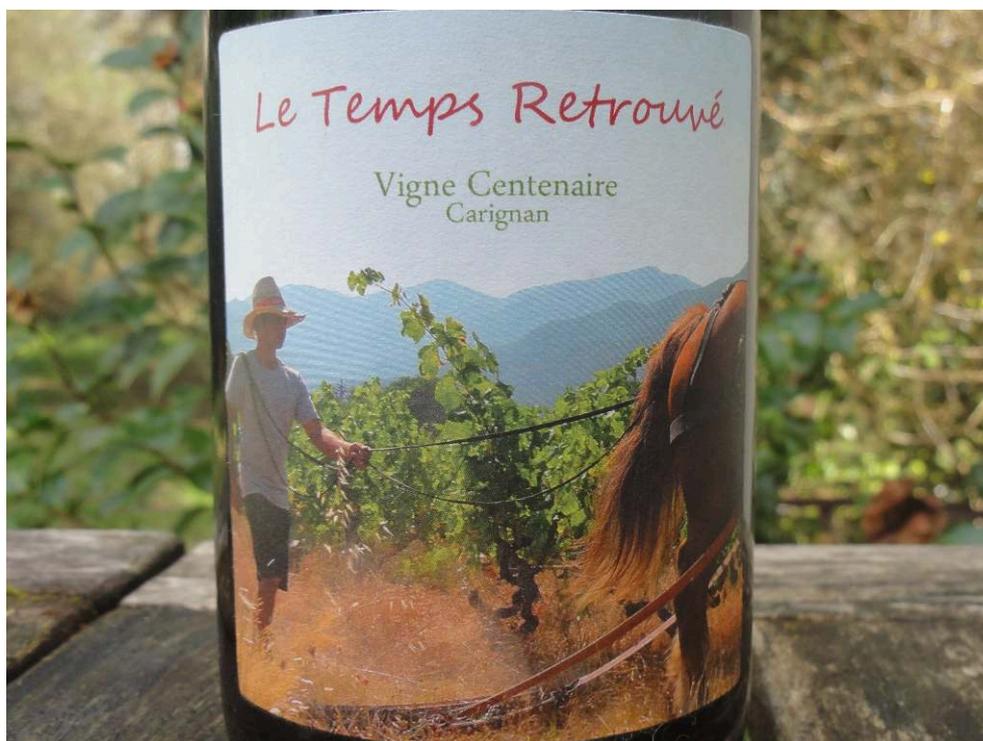
Fig. 2. – « L'équipe cheval ».



Domaine du Clos Cristal (Souzay-Champigny, Maine-et-Loire), février 2016.
© C. Pineau.

- 5 Ce changement de pratiques a constitué une véritable rupture dans son approche du métier et sa relation au vignoble :
- « Quand on est derrière un cheval, on sent la terre, on entend la charrue, enfin il y a un contact comme ça qui est très important avec le lieu, quand on est dans un tracteur on s'extrait complètement du lieu, on n'a plus les odeurs... »
- 6 Le fait de ne plus travailler seul et de construire une vie collective dans le cadre du travail est venu renforcer cette césure :
- « C'est une équipe, plutôt soudée, tout le monde est convaincu par la démarche, il y a une vraie richesse, un vrai échange, il n'y a pas de hiérarchie dans notre équipe, tout le monde a son mot à dire, tout le monde a des propositions à faire... »
- 7 Le statut du cheval s'apparente bien ici à celui de collègue. La prise en compte du bien-être de l'animal guide l'équipe : visites chez l'ostéopathe équin, respect de la durée du travail, partage des tâches difficiles. Si le retour des chevaux de labour dans les rangs semble relever d'une pratique à rebours, celle-ci présente une forme beaucoup plus contemporaine. Le matériel posé sur le cheval a considérablement évolué, du point de vue du poids et de l'ergonomie. Un collier agricole pour cheval, du début du XX^e siècle jusqu'au début des années 1950, pesait environ vingt kilos, le matériel utilisé ici, façonné en magnésium, en pèse cinq. Le risque de blessures s'est, de ce fait, réduit.
- « On essaie de trouver des méthodes douces, notre dernière avancée, c'est d'essayer de supprimer le mors, on n'utilise quasiment plus de mors sur le cheval, alors ça peut paraître anodin, mais le mors, donc la partie, la commande que l'on met dans la bouche du cheval, c'est quelque chose qui est vraiment très puissant. »
- 8 Et puis l'absence de mors ôte toute forme de remords à faire travailler le cheval. Ce dernier réagit aux indications de la voix, ce qui présuppose d'avoir su construire une communication optimale, fondée sur la confiance et la connaissance intime de l'animal, qui mêle langage articulé et autres signaux non verbaux (langage des corps, transmission des émotions, odeurs, toucher, etc.⁸). L'animal a permis, dans ce cas, de ramener de l'humain à l'humain, par le biais de la constitution d'une équipe de travailleurs. Si les machines n'ont pas totalement disparu, elles n'occupent plus une place prépondérante, et il ne semble pas envisageable pour ce vigneron de revenir à un autre modèle. Celui-ci fait même basculer le paradigme du progrès dans le camp du vivant puisqu'il considère la réintroduction du cheval dans les vignes comme un progrès, à l'instar du tracteur après-guerre. Le domaine Le Temps Retrouvé illustre à sa manière ces nouvelles formes de domesticité dans lesquelles la notion de *care* vis-à-vis de l'animal est contenue. Cette dimension de l'affect s'exprime – tel un photolangage⁹ – jusque sur l'étiquette (fig. 3).

Fig. 3. – Étiquette de bouteille.



Domaine Le Temps Retrouvé de Mickaël Georget (Laroque-des Albères, Pyrénées-Orientales), mars 2014.

© C. Pineau (D.R.).

- 9 Le cliché résume l'interrelation existante entre trois constituants fondamentaux de la bulle¹⁰ des vins « nature » et/ou biodynamiques : végétal-humain-animal. Il matérialise par l'image le contenu de la bouteille ; à savoir du raisin fermenté, mais aussi la somme des échanges qui ont permis ces fermentations naturelles dans de bonnes conditions. La très grande majorité des domaines engagés dans cette démarche s'inscrit dans le modèle des petites structures familiales¹¹, mais il en est un, modeste en superficie mais de grande renommée internationale, qui a remis le cheval au labour dans ses parcelles : le domaine de la Romanée-Conti¹². Du fait de sa posture hors norme, il ne conviendrait pas de le comparer aux modèles des domaines précités, mais il s'avère néanmoins opportun d'observer les occurrences du point de vue des motivations qui ont conduit les héritiers à réintroduire là aussi le cheval. Même si, dans ce cas, le domaine de la Romanée-Conti fait appel à un prestataire de services.

« Vous voyez par exemple le cheval, on utilise un cheval sur sept hectares du domaine, on ne peut pas le faire sur tout, il faudrait avoir des guides, dix chevaux, ce serait un peu compliqué, mais on fait une partie au cheval... Je pense que le cheval nous aide à entretenir un lien avec la nature, bon malheureusement on ne peut pas faire toutes les vignes comme ça, mais le cheval entretient un lien parce qu'il est vivant et que, le plus on peut travailler avec du vivant sur la vigne, c'est-à-dire avec des hommes et des femmes, c'est très important. [...] Chaque pied, chaque cep est différent, chaque cep est un individu et doit être traité comme tel. [...] Il faut que] chaque pied puisse être considéré comme un enfant, si je puis dire, dont on s'occupe comme il faut, et ça c'est très important¹³... »

- 10 On touche ici une fois de plus la question du statut de l'animal mais aussi celui du végétal, considérés comme des pairs, à l'endroit desquels certains égards sont requis. Il

serait tentant d'avoir recours aux catégories ontologiques mises en relief par Philippe Descola pour qualifier les types de relation qui régissent ici l'humain, le cheval, la vigne (et les autres), mais il serait risqué et probablement erroné d'en avoir une lecture purement taxinomique. S'il est vrai que se dessinent par instants des schèmes faisant référence à la conception animiste, voire analogique, ces pratiques ne sont pas pensées ni vécues de la même manière par tous les vigneron. La modélisation du rapport à la nature invite davantage à questionner les catégories de pensée et leur porosité. Il n'est pas rare d'observer des superpositions ontologiques chez ces vigneron encore marqués par le naturalisme. Ce qu'envisage tout aussi bien Descola lorsqu'il évoque, à distance de son ouvrage majeur *Par-delà nature et culture*, ces formes d'hybridation des modèles eux-mêmes :

« D'autres articulations entre modèles cosmologiques se donnent à voir moins comme une succession graduelle que comme une combinaison durable qui peut prendre la forme soit d'une hybridation progressive de modes d'identification dans laquelle l'un d'eux va peu à peu établir son emprise sur l'autre, soit d'une coexistence le long d'une frontière entre deux nappes ontologiques qui peut rester stable pendant très longtemps¹⁴. »

- 11 Pour aller un peu plus loin dans la tentative de renverser les perspectives, nous pouvons convoquer les travaux d'Eduardo Viveiros de Castro. Ils permettent de débrider notre appréciation de la position de l'humain dans son milieu et introduisent différents points de vue, comme autant de « champs-contrechamps » entre animal et humain, dans lesquels existent des multiplicités d'être en relation. Viveiros de Castro, dont l'intention est de développer un « Anti-Narcisse » de la discipline anthropologique plutôt « occidentale », renverse les perspectives et ouvre la voie vers d'autres modes de pensée :

« Accepter l'opportunité et l'importance de cette tâche de penser autrement la pensée, c'est se compromettre avec le projet d'élaboration d'une théorie anthropologique de l'imagination conceptuelle, sensible à la créativité et à la réflexivité inhérentes à la vie de tout collectif, humain et non humain¹⁵. »

- 12 Ce détour épistémologique nous permet d'envisager ces nouvelles formes de domesticité à l'œuvre dans les vignes qui ne sont ni un moyen d'asservir l'animal, ni une réactivation d'un certain folklore, mais bien des multiplicités d'interactions. Les relations entre le vigneron et son cheval (mâle ou femelle) relèvent davantage d'une coopération. La dimension purement utilitaire ne convient pas à la qualification des échanges entre l'humain et l'animal puisque, dans cette façon de penser, la qualité des liens établis par la prise en compte de l'autre individu doit pouvoir mener à la réussite de l'entreprise ; dans un esprit horizontal de la relation plutôt que vertical.

Les autres collaborateurs (mouton, vache, cochon...) : dialogue interspécifique

- 13 Les différentes options d'entretien « naturel » du sol (labour léger, enherbement, buttage-débuttage, etc.) favorisent la présence d'une faune souterraine. Les lombriciens, outils vivants, archaïques, car vieux de près de deux cents millions d'années, œuvrent dans la discrétion et participent eux aussi au labour. Ces agents, plutôt secrets, considérés comme des artisans de la fertilité¹⁶, avaient déjà attiré l'attention de Charles Darwin, qui leur consacra un ouvrage, paru en 1882 sous le titre *Rôle des vers de terre dans la formation de la terre végétale*. Outre les lombriciens et les

chevaux, véritables effigies du travail du sol, se rencontrent dans les vignes âne, vache, mouton, abeille, oie, cochon... Autant de représentants de l'animalité, invités à interagir, à dialoguer avec les multiples vivants présents dans le milieu. Et c'est bien dans ce but qu'ils sont introduits. Prenons l'exemple de cette vache et de cet âne déambulant dans une parcelle du Minervois (fig. 4) : aucune tâche directe ne leur est attribuée, seule compte leur présence, pensée comme une pièce nécessaire au puzzle de la diversité.

Fig. 4. – Des vignes pour pâturage.



Le Petit Domaine de Gimios (Saint-Jean de Minervois, Hérault), février 2014.
© C. Pineau.

- 14 Toutefois, d'un point de vue tout à fait concret, ce matin-là, les bouses de la vache jersiaise avaient été collectées pour figurer dans une préparation diluée avec de l'eau et des gouttes d'huile essentielle de géranium. Cette mixture est appliquée en tant qu'onguent cicatrisant sur les jeunes branches coupées après la taille – moment de vulnérabilité pour les bois vis-à-vis des maladies (champignons, parasites, etc.). « Action indirecte négative », nous soufflerait André-Georges Haudricourt¹⁷, mais aussi intervention directe d'un troupeau d'oies, installé dans l'une des parcelles du Clos Cristal pour aider à l'entretien quotidien des cinq hectares (fig. 5).

Fig. 5. – La parcelle des oies.



Domaine du Clos Cristal (Souzay-Champigny, Maine-et-Loire), février 2016.

© C. Pineau.

- 15 L'idée est venue au vigneron de les y introduire à la suite d'informations parvenues du Japon. En effet, une partie des rizières a été recolonisée par des canards, utiles à la prédation de parasites de la plante¹⁸. De plus, l'oie dispose d'un système digestif très efficace qui lui permet d'ingurgiter rapidement quantité de végétaux (en l'occurrence, principalement l'herbe et les plantes avoisinant les ceps¹⁹). Sur les coteaux d'Ancenis, au domaine de la Paonnerie, se côtoient moutons d'Ouessant et cochon maori de Nouvelle-Zélande (Kune Kune) (fig. 6).

Fig. 6. – Causerie entre moutons d'Ouessant et cochon maori Kune Kune.



Domaine de la Paonnerie (Anetz, Loire-Atlantique), mars 2016.

© C. Pineau.

- 16 Bien sûr, tous ces gourmands de végétaux doivent s'éloigner, le temps d'une retraite, d'un jeûne, pendant le débourrement et la véraison de la vigne. Et certains y rechignent plus que d'autres. Là encore, les parfums du terroir doivent s'exprimer dans la diversité, et l'identité se former sur l'abolition virtuelle des frontières géographiques et interspécifiques. Les abeilles des ruchers posés à proximité de certaines parcelles se mêlent aux autres insectes volants et aux oiseaux. Tous animent l'ensemble-vignes, dans une volonté de partage de cet espace et de quiétude dans les échanges, à l'opposé d'un *no life's land*. Le vignoble, en tant que système relationnel, renvoie et reçoit une image globale de lui-même. La globalité de la relation, le caractère apodictique des échanges entre les espèces peuvent relever du truisme, mais la logique taxinomique conduit parfois à masquer ces entrelacs constitutifs de la place de l'homme dans l'univers ; ce que rappelle Edgar Morin, de façon limpide, dans *Penser global* :

« Donc voici la vie, phénomène créateur, phénomène comportant aussi, ce qu'on avait longtemps oublié, une coévolution. La coexistence d'une variété d'êtres vivants crée un écosystème, un système spontané qui se régule de lui-même dans les relations entre les vivants, dans une relation qu'on peut appeler trophique²⁰. »

- 17 Ces « nourritures terrestres²¹ », qui régissent fondamentalement les interactions entre les espèces, se voient ici augmentées de nourritures spirituelles par l'entremise de l'humain.

« Ce qui est important aussi, c'est que l'animal joue sur nous, c'est-à-dire que ça peut être indirect quoi. Ça peut être indirect, parce que la vigne a besoin de communication avec nous, et nous aussi avec. Alors après, il faut trouver le mode de communication, ce n'est pas si simple, mais la vigne a besoin de ça... [...] Pour moi, l'animal est un intercesseur, c'est-à-dire qu'il sait mieux parler à la plante que moi,

moi j'ai oublié... Maintenant il faut créer cette espèce de *mix* où à la limite on n'ait plus besoin de s'expliquer mais où on n'est pas loin d'être ensemble quoi²². »

- 18 Les discours oscillent le plus souvent entre deux pôles : un aspect très pragmatique dans l'instauration de ce dialogue interspécifique, et un rapport variable aux croyances. Ce rapport, souvent distancié avec celles-ci, interroge leur validité, leur possibilité de n'être *que* des croyances, les accepte puis les met à distance dans une même dynamique. Ces vigneronnes n'hésitent pas à questionner leur propre méthodologie, en empruntant à d'autres modèles, d'autres ontologies pour asseoir leur intuition, leur intime conviction.

Les enveloppes animales, actives par-delà le vivant

- 19 Cette chaîne de correspondances entre les entités vivantes se prolonge post mortem dans le cas des préparations biodynamiques consacrées à l'élaboration de composts à partir d'enveloppes animales. Rappelons ici que la biodynamie constitue un ensemble de préconisations présentées par Rudolf Steiner lors d'une série de cours destinés aux agriculteurs en 1924²³. Steiner y expose pour le champ de l'agriculture ses théories. Deux préparations, parmi les plus emblématiques, apparaissent comme les fondements de la pratique biodynamique et sont appelées communément 500 et 501 (fig. 7, 8).

Fig. 7. – Mise en commun du compost sorti des cornes de vache au printemps.



Maine-et-Loire, 2014.

© C. Pineau.

Fig. 8. – Compost conservé à l'abri de tout rayonnement dans un caisson en bois.



Le Petit Domaine de Gimios (Saint-Jean de Minervois, Hérault), avril 2014.

© C. Pineau.

- 20 La bouse de corne (500) est une préparation issue de la bouse de vache enterrée dans des cornes pendant l'hiver puis déterrée au printemps. Après transformation, la préparation est dynamisée (c'est-à-dire brassée dans un sens puis dans l'autre de manière à créer un vortex, pendant une heure, les biodynamistes estimant que cette technique apporte une « cohérence » aux différents éléments contenus dans la préparation), puis pulvérisée (environ cent grammes de compost pour un hectare sont dilués dans trente à trente-cinq litres d'eau de pluie). La 500 s'adresse particulièrement au sol, doit favoriser la germination, la présence des oligo-éléments et des micro-organismes, ainsi que la circulation de l'eau. La 501 est quant à elle utilisée pour le feuillage de la vigne, il s'agit d'une préparation à base de silice (poudre de silice là aussi diluée mais à plus faible dose, à raison de quatre grammes par hectare, puis dynamisée). Cette préparation, également insérée dans des cornes de vache au printemps pour estiver, doit donner de la vigueur, de la souplesse et de la résistance à la plante, ainsi que favoriser la photosynthèse et la transmission des arômes. Les préparations et composts, qui vont de 500 à 507, ont depuis été expérimentés et réadaptés²⁴. Mais l'esprit général de la lettre est resté le même. D'un vigneron à l'autre, on retrouve peu ou prou le même *modus operandi*. À la question pourquoi utiliser une corne de vache pour accueillir la matière à hiberner ou estiver, et pas un autre réceptacle, voici ce que proposait Steiner comme explication :

« La vache a des cornes afin d'envoyer dans son propre corps les forces formatrices astrales et éthériques qui doivent déployer tous leurs efforts dans ce sens pour progresser jusqu'au système digestif de telle manière que dans ce système se développe un travail intense par l'intermédiaire précisément du rayonnement en provenance des cornes et des sabots. [...] Qu'en résulte-t-il ? Ayant enfoui la corne de vache remplie de fumier, nous conservons dans celle-ci les forces que la corne de

vache avait l'habitude d'exercer à l'intérieur même de la vache, à savoir réfléchir l'éthérique et l'astral²⁵. »

- 21 L'argumentation, ici tronquée, met toutefois en lumière le principe de similitude, et toutes les préparations proposées procèdent de la même analogie : les propriétés du contenant doivent agir réciproquement avec celles du contenu. Au-delà de l'interprétation donnée par Steiner, il est intéressant de noter que cette corne résonne de références mythiques et que, sous d'autres latitudes, elle est utilisée à des fins similaires, ainsi que les principes du calendrier biodynamique. Ce qu'a pu noter un vigneron, parallèlement engagé dans une action de reforestation à Madagascar avec son association de vignerons biodynamistes, Madavin²⁶, dont l'objectif est de partager des pratiques agricoles avec des paysans africains.

« Une fois il y a un chef de tribu du Bénin qui était venu ici... Quelqu'un l'a emmené pour que je parle de biodynamie, alors bon je lui dis à peu près ce qu'il faut faire et tout, mais je dis il y a quelque chose qui va être un petit peu délicat, je ne sais pas si vos villageois vont accepter : c'est de mettre de la bouse de zébu dans la corne de zébu. Et là il me regarde, il me dit : non, ça il n'y a pas de problèmes ! [Rires.] Bon très bien ! Donc en fait, chaque fois qu'on essaie de faire quelque chose comme ça, on se rend compte qu'il y a des gens, des appuis, que ça existe déjà et que les gens ont toujours fait ça... Le mythe de la corne d'abondance, c'est ça... C'est à partir de la corne de vache... À partir de la vache en général, chez les Égyptiens c'était encore plus marqué que ça... On arrive à renouveler²⁷... »

- 22 *Renouveler*, ou réactualiser les mythes. La porosité entre pratique culturelle et pratique symbolique est inscrite dans la biodynamie. La vache, ses cornes, ses bouses s'insèrent dans des actions du quotidien en divers lieux du globe, pour des usages qui relèvent à la fois du pragmatisme et de la spiritualité. Qu'il s'agisse de vache européenne, du zébu, « clé de voûte des sociétés du Sud et de l'Ouest malgache » présent dans les systèmes de représentations socioculturels et magico-religieux, de la naissance à la mort²⁸, ou bien du *cattle complex* en Afrique de l'Est²⁹, ou encore des cornes à offrandes (du miel dans une corne à Madagascar³⁰) et des bouses³¹. C'est ainsi que le principe biodynamique façonne ses propres actions rituelles sur le terreau mythique qui le conditionne. En dehors des préparations les plus usitées que sont les préparations de bouse de vache et de silice extraites des cornes, il existe d'autres associations entre végétal et animal qui suivent la même logique « fonctionnaliste-analogique ». L'animal sert d'enveloppe au végétal : par exemple, l'insertion de fleurs d'achillée millefeuille dans une vessie de cerf (fig. 9, 10), ou de pissenlit dans un mésentère de bovin, ou encore d'écorce de chêne dans un crâne d'animal domestique.

Fig. 9. – Contenu (végétal) : fleurs d'achillée millefeuille.



Maine-et-Loire, 2014.
© C. Pineau.

Fig. 10. – Contenant (animal) : une vessie de cerf.



Maine-et-Loire, 2014.
© C. Pineau.

- 23 La vessie de cerf, comme la corne de vache, est utilisée ici en tant que reproduction symbolique de sa fonction première. Chaque préparation est ainsi élaborée selon des associations complémentaires, favorisant la réciprocité des éléments mis en contact, afin d'aboutir à une quintessence de la matière exprimée. C'est en tout cas l'objectif recherché. Nous pouvons, de notre côté, user de l'analogie saussurienne³², en considérant *l'enveloppant* (animal) et *l'enveloppé* (végétal) comme le binôme structural signifiant-signifié, tous deux donnant naissance au signe. Les différents composts issus de l'enveloppant et de l'enveloppé sont autant de signes envoyés au végétal (terre, vigne, feuille, racine, etc.) avec lequel ils entretiennent une forme de langage.
- 24 Le retour en force de l'animalité dans les vignes « nature » et sa mise en exergue par les acteurs élargissent le champ de perception des interactions possibles entre les trois entités, animal-humain-végétal. Toutefois, il pourrait être légitime de s'interroger sur cette alliance parfaite : l'animal ne serait-il qu'un « prétexte³³ » ? Tout cela ne serait-il qu'un discours teinté de romantisme à l'égard de cet autre, qu'est l'animal, permettant de mieux normaliser son utilisation socialement ? On ne peut évacuer entièrement la possibilité de la construction d'un discours. Il est vrai, par ailleurs, que nous ne disposons pas d'un avis clairement énoncé de la part des animaux eux-mêmes, nous alerterait Vinciane Despret³⁴. Bien sûr, nous pouvons toujours concevoir un doute sur l'interprétation des interactions. Mais, sur le terrain de l'observation, tout semble indiquer que les animaux se portent bien et ne présentent pas de signaux de mal-être. Que, dans le même temps, les humains choisissent un modèle de production contraignant pour eux-mêmes, sur le plan physique et économique ; les vigneronns s'investissent et prennent des risques quand ils choisissent ces pratiques, à rebours de la dominante productiviste intensive en viticulture, et en agriculture en général. Si cette propension à valoriser l'animal peut relever d'une impulsion utopique (dans l'idée d'une relation triangulaire égalitaire ou quasi égalitaire), si le trait est (peut-être) un peu forcé sur la dimension de l'affect, ils s'inscrivent aussi dans la performance. La réintroduction du cheval et d'autres espèces dans les vignes s'inscrit dans une dynamique performative. Le *faire* permet de le *dire*, de formuler la relation et de la créer dans le même temps. En témoignent par ailleurs les travaux de Jocelyne Porcher qui interrogent le statut de « travailleur » chez les vaches, leur implication et les échanges construits avec l'éleveur (hors système industriel). Elle prolonge ainsi sa réflexion sur les animaux domestiques en général :
- « Je considère – c'est un postulat de recherches quelque peu animiste sans doute – que la société humaine n'est pas une société mixte ou hybride qui inclurait des animaux domestiques mais que la société est humaine avec et même par les animaux domestiques. [...] Dans ma proposition, la catégorie d'humain sans animaux n'existe pas, même si les animaux, domestiques ou pas, ont besoin de représentants³⁵. »
- 25 Ce sont bien ces notions de collaboration et de nécessité d'être(s) ensemble qui président au bon fonctionnement du système de « correspondances naturelles » mis en place entre vigneronns, animaux et végétaux. Entre phase de réadaptation, réinvention d'une relation à l'animal (et au végétal) et emprunt à d'autres modèles de penser les interactions, ils naviguent. Et c'est à ce titre que nous pouvons légitimement parler de

« nouvelles formes » de domesticité qui, de fait, viennent fissurer les catégories académiques – si tant est qu’elles existent – du sauvage et du domestique.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUCHE Marcel B., *Des vers de terre et des hommes : découvrir nos écosystèmes fonctionnant à l'énergie solaire*, Arles, Actes Sud, 2014.
- BURGUET Delphine, « Charles Renel et le culte traditionnel. Des carnets de voyage aux œuvres romanesques et scientifiques : une lecture anthropologique du culte traditionnel à Madagascar à travers ses écrits », *Taloha : revue scientifique internationale des civilisations*, éd. numérique, n° 14-15, 2005. [URL : <http://www.taloha.info/>]
- CHAMPAGNE Patrick, *L'héritage refusé : la crise de la reproduction sociale de la paysannerie française (1950-2000)*, Paris, Seuil, 2002.
- CHRISTOPHE Jean-Damien, « La bouse : historique, importance et écosystème », thèse d'exercice, Toulouse, École nationale vétérinaire de Toulouse, 2004.
- DARWIN Charles, *Rôle des vers de terre dans la formation de la terre végétale*, Paris, C. Reinwald, 1882.
- DEMORGON Jacques, « Approche de l'altérité et communication non verbale dans la rencontre internationale », *Études de communication*, n° 9, 1987, p. 59-68.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000 (1637).
- DESCOLA Philippe, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DESPRET Vinciane, *Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, La Découverte, 2012.
- GÉRARD Guy, BUCKLAND Roger, *Production des oies*, Rome, Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, 2002.
- HAUDRICOURT André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'homme*, t. II, n° 1, 1962, p. 40-50.
- HERSKOVITS Melville J., « The cattle complex in East Africa », *American anthropologist*, vol. XXVIII, n° 3, 1926, p. 494-528.
- KOSELAK Arkadiusz, « La sémantique naturelle d'Anna Wierzbicka et les enjeux interculturels », *Questions de communication*, éd. numérique, n° 4, 2003. [URL : <http://questionsdecommunication.revues.org/4611>]
- MORIN Edgar, *Penser global : l'humain et son univers*, Paris, Robert Laffont / Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.
- PINEAU Christelle, *La corne de vache et le microscope : le vin « nature », entre sciences, croyances et radicalités*, Paris, La Découverte, 2019.

PINEAU Christelle, « Vins vivants : à l'abreuvoir de la nature », dans Dalla Bernardina Sergio (dir.), *Manger moral, manger sauvage ?*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2016, p. 63-77.

PORCHER Jocelyne, « Le travail des animaux d'élevage : un partenariat invisible ? », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, n° 65, 2015, p. 29-35.

REBULARD Samuel, « Nourrir neuf milliards de personnes en 2050 : quelques pistes pour l'avenir », Paris, Muséum national d'histoire naturelle, *Muséum moodle*, 2015. [URL : <http://edu.mnhn.fr/mod/page/view.php?id=1430>]

SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Bally Charles, Sechehaye Albert (éd.), Lausanne / Paris, Payot, 1916.

STEINER Rudolf, *Agriculture : fondements spirituels de la méthode biodynamique*, Genève, Éditions anthroposophiques romandes, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie poststructurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

NOTES

1. Cet article s'inscrit dans le cadre de ma recherche sur l'anthropologie des vins « nature » et/ou biodynamiques, c'est-à-dire un modèle qui prône le travail à la vigne et une vinification sans intrants chimiques de synthèse, épousant le principe de la moindre intervention. Les discours et pratiques s'inscrivent dans des cosmologies de type holistique. Voir C. Pineau, *La corne de vache et le microscope : le vin « nature », entre sciences, croyances et radicalités* ; C. Pineau, « Vins vivants : à l'abreuvoir de la nature ».

2. R. Descartes, *Discours de la méthode*, 5^e partie, p. 91-95.

3. Nous prenons comme référence la France, même si le phénomène se retrouve dans d'autres pays dits occidentaux, comportant quelques écarts temporels là aussi.

4. Voir sur ce point P. Champagne, *L'héritage refusé : la crise de la reproduction sociale de la paysannerie française (1950-2000)*, p. 62.

5. Entretien avec Pierre Overnoy, vigneron à Pupillin (Jura), février 2013.

6. Éric Dubois est le troisième vigneron gérant du Clos Cristal, depuis le legs d'Antoine Cristal aux Hospices de Saumur.

7. Entretien avec Éric Dubois, vigneron à Souzay-Champigny (Maine-et-Loire), février 2016. Le Clos n'est plus géré par ce vigneron qui s'est installé dans un domaine de Savennières. Ils sont trois à poursuivre ce travail avec les chevaux dans le même esprit.

8. Nous pourrions nous inspirer sur ce point des travaux de la linguiste Anna Wierzbicka qui propose « d'envisager les différents aspects de la communication humaine à l'aide d'un même outil de description – la métalangue sémantique naturelle (MSN). [...] La MSN est une métalangue issue des langues naturelles, présentant un lexique restreint et gouverné par une syntaxe sommaire et préétablie » (A. Koselak, « La sémantique naturelle d'Anna Wierzbicka et les enjeux interculturels »). Anna Wierzbicka propose ainsi des sortes de mots-clés universels et sa méthode, élaborée dans le souci de s'éloigner de l'écueil de l'ethnocentrisme, pourrait nous aider à penser

comment, dans le cas qui nous préoccupe, se crée une forme de métalangage « naturel » entre l'humain et l'animal, sur la base de *media* eux aussi universels.

9. Jacques Demorgon en démontre l'efficacité dans un article qui prend pour cadre des rencontres internationales. Le photolangage permet de relativiser « le primat du linguistique et l'obsession de la traduction » et crée un « raccourci » dans la communication. Dans cette perspective, l'étiquette, bien qu'unique, suffit à contenir le message tout entier. (J. Demorgon, « Approche de l'altérité et communication non-verbale dans la rencontre internationale ».)

10. Au sens de réseau, ensemble, groupe.

11. Guère plus de dix hectares, plutôt moins dans la plupart des cas.

12. Le domaine de la Romanée-Conti à Vosne-Romanée en Bourgogne s'est converti en agriculture biologique en 1985 puis a introduit progressivement des méthodes de la biodynamie à partir de la fin des années 1990.

13. Entretien avec Aubert de Villaine, l'un des héritiers et gestionnaires de la Romanée-Conti, avril 2015.

14. P. Descola, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, p. 256.

15. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie poststructurale*, p. 7.

16. Bruno Sirven, membre de l'association Arbre et paysage, dans l'avant-propos de M. B. Bouche, *Des vers de terre et des hommes : découvrir nos écosystèmes fonctionnant à l'énergie solaire*, p. 12.

17. A.-G. Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui ».

18. « En Asie, dans les rizières, les canards contribuent par leur alimentation à diminuer les intrants, pesticides et engrais. Ils mangent en effet des adventices et leurs graines, des insectes et limaces. Le travail de désherbage, habituellement effectué à la main par des femmes, diminue, et les excréments des canards se transforment en nutriments pour les végétaux. Par ailleurs les canards peuvent être vendus ou consommés. Ce système, initié au Japon, a été adopté en Chine, en Inde et aux Philippines. Au Bangladesh, l'Institut international de recherche sur le riz indique que les rendements des cultures ont augmenté de 20 % et que les revenus nets se sont accrus de 80 %. » (S. Rebulard, « Nourrir neuf milliards de personnes en 2050 : quelques pistes pour l'avenir », chap. II-III, « Favoriser les animaux auxiliaires ».)

19. « C'est la structure et la fonction du système digestif de l'oie qui lui permet de consommer de grandes quantités de nutriments riches en fibres, ce qui la différencie des autres espèces aviaires. Cette faculté d'utiliser les aliments riches en fibres, combinée à celle de pâturer et de consommer des déchets et son comportement aquatique font qu'elle s'adapte aisément à des systèmes agricoles variables et durables. » (G. Gérard, R. Buckland, *Production des oies*, 1^{re} partie, « Systèmes de production des oies », chap. III, « Système digestif ».)

20. E. Morin, *Penser global : l'humain et son univers*, p. 53.

21. Emprunt à l'ouvrage d'André Gide, *Les nourritures terrestres* (1897).

22. Entretien avec Jacques Carroget, domaine de la Paonnerie, Anetz (Loire-Atlantique), mars 2016.

23. Steiner, fondateur de l'anthroposophie, elle-même issue de la théosophie, courant de pensée mythico-religieux qui s'appuie sur le christianisme, emprunte à de nombreuses autres doctrines, philosophies orientales, réincarnation, ésotérisme. Steiner a publié les œuvres scientifiques de Goethe et théorisé dans de nombreux champs tels que l'éducation, la médecine et l'agriculture. La figure de Steiner et le mouvement anthroposophique font toujours l'objet de controverses.
24. Entre autres, les Allemands Maria Thun (1922-2012) et Alex Podolinsky (1925-2019), deux pionniers de la mise en application de la biodynamie, ont travaillé à l'optimisation de ces préparations avec chacun leurs options.
25. R. Steiner, *Agriculture : fondements spirituels de la méthode biodynamique*, p. 38. Traduction française Marcel Bideau et Gilbert Durr, relue et complétée par J.-L. Des Arts et J.-M. Jenni selon la 8^e édition allemande de 1999, p. 133-134, 136.
26. Mark Angeli est aussi le cofondateur du salon professionnel des vins biodynamiques Les Greniers Saint-Jean à Angers dont les bénéfices sont reversés à l'association Madavin.
27. Entretien avec Mark Angeli, janvier 2015.
28. B. Moizo, conférence donnée à l'Institut d'ethnologie de l'université de Strasbourg le 3 mars 2016.
29. M. J. Herskovits, « The cattle complex in East Africa ».
30. D. Burguet, « Charles Renel et le culte traditionnel. Des carnets de voyage aux œuvres romanesques et scientifiques : une lecture anthropologique du culte traditionnel à Madagascar à travers ses écrits ».
31. Voir J.-D. Christophe, « La bouse : historique, importance et écosystème ».
32. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*.
33. En référence au blog de Sergio Dalla Bernardina, « L'animal comme prétexte » (lanimalcommeprétexte.blogspot.com).
34. V. Despret, *Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions ?*
35. J. Porcher, « Le travail des animaux d'élevage : un partenariat invisible ? », p. 29.
-

RÉSUMÉS

Les animaux font partie intégrante de la pratique des vigneron·nes « nature ». Le cheval du labour a repris une place de choix dans le labour de la terre : il arpenté désormais les vignes sous le statut de collaborateur de l'humain. Il s'agit pour eux de mettre en œuvre un dialogue des sens qui, au-delà de la *praxis*, doit entrer en résonance avec le végétal. Ânes, moutons, vaches, abeilles participent également à l'équilibre de l'écosystème des vignes, du point de vue biologique autant que symbolique. Ces échanges fonctionnent du vivant des animaux mais aussi après leur mort puisque certains organes ou attributs servent d'enveloppes pour l'élaboration de composts, lesquels seront reversés à la terre et au végétal sous forme d'humus. Cette chaîne biologique dans laquelle l'humain prend sa place s'inscrit dans une dimension holiste au regard de la nature et

développe un système de correspondances fondé sur des formes de communication infraverbale qui invitent à repenser la notion de domesticité.

AUTEUR

CHRISTELLE PINEAU

Docteure en anthropologie sociale et ethnologie (EHESS), chercheure associée à l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (EHESS) et à l'Institut de recherche Montesquieu (université de Bordeaux)

Le caméléon : un intouchable devenu NAC

Michèle Cros

- 1 En Afrique de l'Ouest, en pays lobi burkinabè, les enfants ne sont guère tendres envers les tortues d'eau, margouillats, rats voleurs et araignées dodues. Tout ce qui peut être chassé puis mangé ne tarde pas à l'être. Les petits organisent entre eux un brasier et, assis en tailleur autour de ce qui devient un joli feu d'allégresse, ils font rôtir leurs proies minuscules qu'ils dégustent avec délectation. Comment imaginer que les caméléons non seulement n'entrent pas dans leur registre du comestible, mais qu'en outre ils ne peuvent être touchés... Lorsque ces enfants voient un caméléon, ils le laissent aller et venir, en prenant garde à ne pas perturber ses lentes pérégrinations. Une prudente relation d'évitement s'impose avec cet intouchable. Le caméléon ne saurait, dans un tel univers culturel, se métamorphoser en nouvel animal de compagnie (NAC). Le constat tombe sous le sens. Il sera pourtant ici interrogé à la suite de la pratique d'un travail ethnographique singulier et de longue durée mené en famille au Burkina Faso, complété par une incursion dans l'univers occidental des herpétologistes amateurs qui témoignent, notamment sur Internet, de leur passion pour les caméléons d'Afrique.

Première vision paraethnographique

- 2 La scène inaugurale se passe en juillet 2005, en pleine saison des pluies. Je reviens en pays lobi accompagnée pour la première fois de mon petit garçon alors âgé de 7 ans. Il porte un nom lobi. On l'appelle Toulou. J'apprends qu'on a réussi, enfin, à forer un puits à deux cents mètres environ de la maison où nous sommes hébergés. C'est une ONG qui a eu raison de cette roche jusque-là rétive à tous les essais en la matière. Nous partons aussitôt à la découverte du puits salvateur, de la pompe tant rêvée. La vie change entièrement avec de l'eau presque potable à libre disposition. Toulou suit le petit groupe de garçonnets qu'il ne va pas tarder à ne plus quitter de tout le séjour. Et c'est alors qu'en scrutant de manière machinale le chemin, afin de prendre garde aux divers serpents qui sont très présents dans cette zone de savane arborée, je remarque un

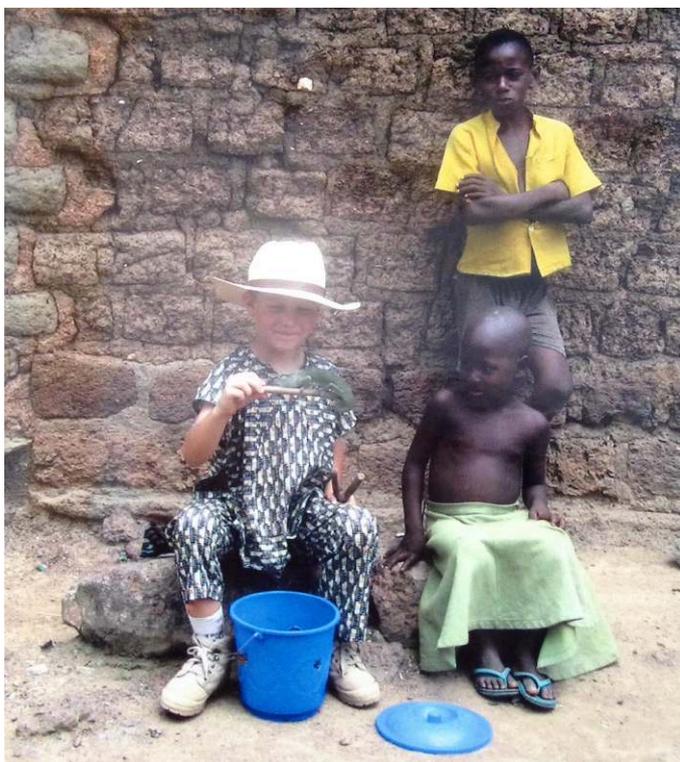
animal bizarroïde d'un vert pomme soutenu, tel celui d'un marqueur fluo Stabilo. Je m'arrête. Un enfant prend une brindille et titille ce que je découvre être un caméléon. C'est la première fois que j'en vois un en pays lobi. Toulou ne tarde pas à s'approcher. Quelques cris admiratifs, la joie le submerge et, comme il en a l'habitude avec les petits lézards verts d'Auvergne, il veut le toucher. Il ne saurait en être question. J'ignore tout des caméléons, mais les enfants présents, guères plus âgés que le mien sont intraitables. On ne touche pas un caméléon !

- 3 Quelle surprise, ce sont pourtant ces mêmes garçonnets qui, j'en ai souvent été le témoin lors de mes missions précédentes, se délectent de toutes sortes de petits animaux qu'ils capturent avec leurs lance-pierres avant de les faire griller. Tout est bon à manger. Les enfants ont toujours faim. Toulou insiste, il n'a pas peur. Il est hors sujet. Les jeunes de la maison sont intraitables, il ne saurait être question de toucher un caméléon. Aucune explication n'est fournie. Telle est la règle en usage. On ne saurait y déroger. Elle ne se discute pas. Toulou se tourne vers moi mais je comprends vite qu'il ne sert à rien d'insister. On ne touche pas un caméléon.

User d'un bâton d'approche

- 4 Si on ne touche pas un caméléon, on peut malgré tout avoir envie de l'observer, et ce tout particulièrement pour l'enfant de l'ethnologue en pays lobi. Ce sera le cas pour un autre caméléon vert foncé que Toulou réussira à observer mais à distance. L'animal est agrippé à un bâton que l'enfant tient à l'aide de sa main gauche, la tête du caméléon lui fait face, un lance-pierre se trouve dans son autre main. Sur la photo souvenir, son sourire est crispé, la petite fille assise à ses côtés a un mouvement de recul et Michaël (un grand frère) assiste à la scène, le visage quelque peu figé (fig. 1).

Fig. 1. – Le premier caméléon tenu sur un bâton par Toulou.



Burkina Faso, 2005.

© M. Cros.

- 5 Hébergé dans un seau bleu percé de quelques trous, le caméléon finit par arriver dans la pièce que nous occupons alors en guise de maison. Il a changé de couleur, il est devenu brun, se confond avec le mur d'adobe, se recroqueville tout en gonflant ses flancs adoptant « un comportement typique de menace¹ » qui laisse perplexe l'enfant. Il persiste à ne pas avoir peur, tient-il à me préciser tout en argumentant son propos : « Le caméléon ne peut pas me faire du mal, je suis un Blanc. » Ce caméléon taciturne finira par passer la nuit dans le seau bleu au pied de notre lit. Je retrouve cette remarque dans mon cahier de terrain :

« Un énorme et quasi monstrueux caméléon partage désormais notre quotidien. Cette nuit, il n'a cessé d'émettre un étrange cri strident que seul Toulou n'entendait pas, trop absorbé à récupérer des fatigues de la journée. »
- 6 À la suite de ma demande, Toulou se décide à libérer ce caméléon qui n'apprécie en rien ce nouvel habitat. Il remarque, un peu dépité, qu'il ne voit pas comment le nourrir, ceci devant rendre compte du caractère pour le moins agité de notre hôte. Un troisième caméléon est à nouveau trouvé, nous sommes en saison des pluies, il y en a beaucoup. L'enfant se promène avec lui tout en le tenant toujours sur un bâton comme en témoigne la photo prise à deux cents mètres environ de notre maison. La tête de ce caméléon vert pomme est tournée vers la nature environnante.
- 7 Une énième photo atteste une cohabitation diurne avec, cette fois-ci, deux caméléons aux couleurs éclatantes qui figurent l'un sur l'autre en suspension sur le feuillage d'une fleur orange en plastique qui se trouvait, en guise de décoration, sur ma table-bureau, dans un panier lobi (fig. 2). Aucune trace écrite de ces deux caméléons équilibristes dans mon cahier de terrain. La photo prise témoigne d'une sorte de partage pacifique

de l'espace, de nature donc très temporaire. Je retrouve aujourd'hui, en toute première page du cahier de dessin de Toulou, cette esquisse d'un caméléon vert au regard perçant (fig. 3). Sur une feuille, j'ai noté, machinalement, cette phrase de l'enfant qui m'avait alors surpris juste à notre retour du terrain : « Ce qui m'a le plus plu : c'est les caméléons, j'espère que j'en reverrai. »

Fig. 2. – Deux caméléons équilibristes à la maison.



Burkina Faso, 2005.

© M. Cros.

Fig. 3. – *Brouillon de caméléon.*



Dessin de Toulou, 2005.

Doc. M. Cros.

Capture graphique

- 8 L'année suivante, lorsque nous revenons en pays lobi, à la même période, en pleine saison des pluies, Toulou a dans ses bagages un caméléon en plastique qui s'illumine dans la nuit. Je ne sais ce qu'il en a fait, mais le jouet-leurre disparaît rapidement de notre horizon. Nous avons aussi trouvé une sorte de grand panier à provisions en plastique très aéré devant permettre d'héberger un caméléon pour un temps restreint sans trop d'encombres de part et d'autre afin de parfaire ce qui s'apparente à des échanges éthologiques pour celui qui désire alors devenir vétérinaire naturaliste, spécialiste des tortues et des caméléons. Si les tortues que l'on trouve aussi en grand nombre en pays lobi demeurent en permanence dans une grande bassine, il ne saurait en aller à l'avenant pour les caméléons. L'enfant l'a compris et le ou les caméléons hébergés ne restent à la maison que deux ou trois jours au grand maximum. L'animal est alors relâché dans la nature avant qu'un autre ne soit découvert et capturé pour un temps d'observation dont on retrouve la trace dans ses dessins (fig. 4).

Fig. 4. – Le caméléon qui voit même derrière.



Dessin de Toulou, 2006.

Doc. M. Cros.

- 9 Toulou est fasciné par les yeux du caméléon dont il m'explique comment, « placés à l'endroit des oreilles », ils lui permettraient une vision totale : « C'est pour les prédateurs. Tu sais, ses yeux changent aussi de couleur et même ses paupières, il reste droit et il voit même derrière. » Dans ce dessin, l'enfant a rendu compte de cette « vision exceptionnelle du caméléon : ses yeux indépendants l'un de l'autre lui permettent une vision à 360° en vertu de leur pouvoir de rotation² ». Le rendu graphique de ce strabisme divergent est accentué par cette étonnante bande jaune. *Pou* est-il écrit, autrement dit, « danger » en lobiri, la langue des Lobi. Juste au retour de cette seconde mission, comme je demandais à l'enfant s'il n'avait toujours pas peur du caméléon, il me précisa :

« Là-bas ils ont peur de la morsure du caméléon, ils disent qu'il a du venin. Pourtant j'en ai eu cinq et ils ne m'ont jamais mordu.

- Mais alors comment faisais-tu pour les attraper ?

- Je prenais plusieurs couches de feuilles d'arbre dans mes mains et voilà car les caméléons ont des griffes bien plus pointues que celles des aigles. Elles transpercent ta peau en deux secondes. C'est ça qui fait mal. »

- 10 Et Toulou se dessina en train de tendre au caméléon un insecte coincé entre ces fameuses couches de feuilles qui protègent ses mains (fig. 5). Le soleil brille, son chapeau est bien vissé sur sa tête et il semble plus que ravi. La longue langue gluante du caméléon réussira l'exploit. L'insecte sera attrapé et lui, il a tout vu. Les échanges de regards interpellent y compris d'un dessin à l'autre, du caméléon à l'enfant. Il me précisa qu'il s'agissait alors d'un insecte géant, comme il n'en existerait qu'au Burkina Faso. « Ce sont de véritables mini rhinocéros ! » Le caméléon a réussi à s'en emparer

mais il n'a pu l'avalier, « sa bouche n'était pas assez grande », et lui, il a vu sa longue, très longue langue, « de plusieurs mètres tu sais », enfin presque³...

Fig. 5. – *Tendre un insecte à un caméléon.*



Dessin de Toulou, 2007.

Doc. M. Cros.

Un intouchable attrapé

- 11 Avant de pouvoir toucher un caméléon, encore faut-il pouvoir l'attraper, donc l'enlever de l'arbre où il réside. Lors d'une troisième mission en pays lobi en décembre 2007 et janvier 2008, il a été récolté plusieurs scénarios graphiques rendant compte de ce qui relève toujours d'une expérience problématique pour les enfants de la maison. Ces dessins ont été effectués par des jeunes frères un peu plus âgés que Toulou.
- 12 Sami Nufé a accompagné son dessin (fig. 6) d'une narration explicite :

« Toulou devient tout heureux car il a pu enlever le caméléon de l'arbre. Il commence à dire : "J'ai vu le caméléon..." Il le fait monter sur tout son corps, surtout au bras. Ses compagnons s'éloignent de lui car tout Africain a toujours peur à la vue d'un caméléon. Certains se sauvent (courir) et se cachent. »

Fig. 6. – *Enlever le caméléon de l'arbre.*



Dessin de Sami Nufé, 2007-2008.

Doc. M. Cros.

- 13 Ce scénario entre en résonance directe avec cet autre dessin de Kriélé Pooda (fig. 7). L'enfant est à nouveau présenté comme très proche de la gent caméléonesque puisque l'animal sauvage n'est plus accroché à un bâton, il monte sur le bras de l'enfant. Ce constat visuel est attesté par de nombreuses photos rendant compte d'une familiarité réelle cependant toujours incompréhensible pour ceux qui l'entourent. Un caméléon est placé sur l'avant-bras de Toulou qui cherche à le passer à un autre jeune. Les réactions sont virulentes, deux univers ontologiques se retrouvent en situation de contacts frontaux⁴. Le statut provisoire de NAC que l'enfant donne au caméléon sème la panique dans ce groupe d'enfants du pays lobi.

- « Samuel, tiens-moi le caméléon, je vais me soulager.
- Non Toulou, j'ai peur du caméléon.
- Il ne faut pas que ce vilain animal me touche.
- Pourquoi courez-vous, c'est un génie ?
- Non c'est Toulou qui les effraye ».

Fig. 7. – La peur du caméléon.



Dessin de Kriélé Pooda, 2008.

Doc. M. Cros.

Une « vie inouïe » dans la nature

- 14 À Madagascar, Enzo Fuchs et Martin W. Callmander parlent d'une véritable « caméléophobie ». Cette dernière s'avère d'autant plus paradoxale que ces animaux sont en principe inoffensifs mais, « contrairement à d'autres reptiles également craints », ils « restent impassibles à l'approche des humains, ce qui les rend encore plus terrifiants⁵ » aux yeux de la grande majorité de la population. Lorsque l'approche est trop intrusive, le caméléon peut mordre. Dans ces conditions, expliquent nombre d'interlocuteurs du pays lobi burkinabè, il faut à son tour le mordre à l'abdomen. Les représailles ne vont pas plus loin. Telle est la règle, mais Toulou, lors de notre troisième mission, participa à une opération de vengeance bien plus radicale. Il était avec son groupe de garçonnetts. Ces enfants jouaient à la chasse et s'étaient confectionné des arcs et des flèches. Toulou raconte :

« On avait fait une bonne bande, on avait dit les arcs ça ne sert pas à rien. Alors du coup on s'est dit : on va tuer des choses avec les arcs et on s'aperçoit qu'il y a un caméléon sur le passage, le caméléon a mordu une personne, Lachid. Bon du coup on dit, puisqu'il a mordu Lachid, on va le flécher, on prend toutes nos flèches et tous nos arcs et on flèche tous le caméléon [...]. Et le caméléon tout tranquillement, il avance avec quatre flèches sur lui [...]. On lui a retiré les flèches, et on a retiré dessus. Encore vivant ! On n'y comprenait plus rien, il est vraiment comme un dinosaure, le caméléon, c'est une chose, il est capable d'avoir une vie inouïe avec quatre flèches il est encore vivant. On a enlevé les flèches, on a retiré dessus. Mort. Donc voilà l'histoire du caméléon. Dès qu'un caméléon nous mord, on le mord. Comme nous on avait des arcs, nous, mordre le caméléon on a trouvé ça limite. »

- 15 En d'autres mots, sur le terrain lobi, si les enfants de notre maison ont peur du caméléon, cette peur peut aussi conduire à sa mise à mort dans les conditions précises venant d'être évoquées. L'extrême résistance dont ce caméléon a fait preuve atteste son caractère très particulier. La « vie inouïe » dont le crédite Toulou fait écho à un corpus de représentations symboliques que l'on retrouve dans nombre de sociétés africaines où, explique Stéphane Dugast :

« L'animal, dit-on, ne meurt jamais de lui-même à moins qu'il ne soit tué, il continue à vivre indéfiniment. Et même si un tel incident survient [...], s'étant desséché sans pourrir, il a la propriété de traverser une longue période sans s'altérer puis, le moment venu, de retourner à la vie avec la première pluie, celle qui vient tout renouveler⁶. »

Une vie brève en captivité

- 16 Lorsque le caméléon se retrouve en captivité, cette « vie inouïe » s'avère assez brève. Dans les diverses fiches d'élevage que l'on trouve dans la littérature spécialisée en herpétologie disponible dans les animaleries ou sur Internet, le mâle peut « atteindre » 5 ans et la femelle 3 ans, guère plus et ce si toutes les conditions sont réunies, à savoir :

- un maintien en terrarium grillagé, bien ventilé ou caméléonarium muni de diverses plantes et arbustes ;
- une température précise obtenue à l'aide d'une lampe chauffante qui varie selon les deux espèces les plus commercialisées en France : le caméléon casqué du Yémen (*Chamaeleo calyptratus*) et le caméléon panthère (*Furcifer pardalis*) originaire de Madagascar ;
- un éclairage dit froid constitué d'une lampe émettant des radiations ultraviolettes de type B ;
- un pourcentage d'humidité précis, le terrarium étant à vaporiser au moins deux fois par jour et un système de goutte à goutte étant nécessaire pour abreuver le caméléon ;
- enfin une alimentation variée. L'animal se nourrit d'abord de proies vivantes (mouches, criquets, grillons, etc.). Un élevage d'insectes est donc conseillé afin de pouvoir répondre aux besoins du caméléon qui apprécie également les souris. Il est précisé que la nourriture doit être diversifiée, le caméléon en captivité, même dans un caméléonarium haute technologie, refusant parfois de manger. En outre, pour le caméléon casqué du Yémen, des compléments alimentaires seraient indispensables. Il faut « saupoudrer les insectes avec un mélange de vitamines, de minéraux et d'acides aminés » car, « dans la nature, l'offre de nourriture est souvent limitée en termes de quantité, mais inépuisable pour ce qui est de la diversité⁷ ».

- 17 Ces conseils sont donnés à ceux qui, en Occident le plus souvent, désirent ce type d'animal à maintenir seul en captivité, en raison d'une attitude « agressive et menaçante » avec tout congénère de la même espèce. Notons par ailleurs que le caméléon panthère, « superbe espèce malgache, n'est plus importé de son pays d'origine, ce qui est une bonne mesure de protection. Les spécimens que l'on peut acquérir sont donc d'élevage⁸ ».

Une importation à risque

- 18 Franck Rival, qui présente en couverture de son ouvrage sur les NAC un superbe caméléon, donne au lecteur un avertissement élémentaire en expliquant dans un

encadré de couleur que les animaux qui sont présents dans son livre « ne sont pas des animaux de compagnie comme les autres. Trop de trafics illégaux approvisionnent le commerce des NAC et en particulier celui des reptiles⁹ ». Sans entrer dans les détails de ces trafics – détails qui sortent du cadre limité de cet article –, force est cependant d'en dire deux mots à l'aide du travail mené par Enzo Fuchs, justement à Madagascar. Ses recherches ont porté de façon précise sur la peur du caméléon, peur que n'éprouvait pas l'auteur en tant que biologiste et ethnologue. Il raconte comment, en 2003, lors de son enquête préliminaire de terrain menée avec un groupe de biologistes, il fit part à son entourage malgache de son intérêt pour les caméléons. Un premier caméléon fut repéré et un jeune garçon se chargea de le faire descendre de l'arbre où il séjournait et le lui confia. « Une fois au logement, je faisais partager aux collègues biologistes la “joie du naturaliste” de pouvoir manipuler un caméléon : animal fascinant à nos yeux. » Mais rapidement – comme en pays lobi burkinabè –, un Malgache lui expliqua : « Il ne faut pas jouer avec les caméléons. Et dès le lendemain toute l'équipe tomba malade¹⁰... » La maladie fut bénigne. On imagine que l'animal fut vite relâché dans la nature.

- 19 Cependant, à Madagascar, un véritable « commerce de caméléons » a été observé par Enzo Fuchs. Il le qualifie d'« affaire de jeunes garçons ». Un témoignage précieux a été recueilli. Un jeune homme explique sa façon de procéder :

« Je prends des sauterelles et des papillons. Je les perce avec des épines de citronnier et je les place à côté d'un caméléon. Le caméléon tombe dans le piège et attrape l'insecte [...]. J'ai aussi vendu des caméléons à une pharmacie [...]. Franchement, dans le business des caméléons, il y a beaucoup de morts, mais je ne suis jamais tombé malade. Je viens d'arrêter de pratiquer ce business, parce que c'est ce que tu fais dans ta jeunesse : tu ne peux pas le faire quand tu seras plus âgé¹¹. »

Aller lentement

- 20 Le jeune âge a valeur d'excuse relative. La mort sanction peut tomber, et ce d'autant qu'à Madagascar comme dans d'autres contrées d'Afrique le caméléon se trouve directement associé à la condition mortelle de l'homme.

« À l'époque mythique, le sort de l'humanité ne fut pas décidé au début. Quand Dieu prit sa décision, elle consistait à donner l'immortalité à l'homme. Il envoya alors le caméléon vers l'humanité à cet effet. Mais ce messenger perdit beaucoup de temps en chemin. Entre-temps, Dieu réfléchit et préféra faire mourir les hommes, il envoya un autre animal qui rattrapa le premier et apprit aux hommes qu'ils seraient mortels. Quand le premier envoyé arriva enfin, la décision était devenue irrévocable¹². »

- 21 À nouveau, le caméléon, comme l'avait déjà constaté Dugast, se retrouve en relation étroite avec cette idée selon laquelle il « ne meurt jamais¹³ ». Eschenlohr souligne pareillement que, « tremblotant toujours, on dirait qu'il va bientôt mourir, mais le caméléon ne meurt jamais¹⁴ », ce qui expliquerait pourquoi il aurait été choisi par Dieu pour porter ce premier message d'immortalité.

« La démarche du caméléon induit l'immortalité : aller lentement c'est ignorer la mort. Le temps du caméléon est un long temps¹⁵. »

- 22 En pays lobi burkinabè, cette « démarche précautionneuse » du caméléon revêt une signification complémentaire. Comme dans nombre de populations ouest-africaines, « ce trait est perçu comme un héritage de l'attitude que le caméléon fut contraint d'adopter aux premiers temps de la création du monde, ces temps où la terre était

encore molle¹⁶ ». Djenliré Pooda, le responsable religieux de la terre de notre village, me raconta en 2008 une histoire à valeur de mythe d'origine ici résumée :

« Le caméléon, la tortue et le crapaud se sont réunis. Les trois entrent en palabres. Chacun des trois dit être le plus vieux. Chacun s'explique et, pour finir, ils vont à la justice. Avant la Terre était divisée, c'est pourquoi les crapauds sautent. La tortue explique qu'avant le soleil était plus proche de la Terre donc elle a mis son casque... Et quant au caméléon, il dit : "Moi, j'ai vu la terre molle", et je passe tout doucement pour ne pas tomber. Donc on a trouvé que c'est bien le caméléon qui est le plus vieux, c'est pour cela qu'il marche très précautionneusement. Dieu a fait la Terre avant les hommes et il y a mis tout d'abord ces trois animaux. »

- 23 Peu après, Félix, un jeune de notre famille burkinabè, dans le commentaire de l'un de ses dessins où figure un caméléon m'expliqua :

« Pourquoi il marche si lentement ? C'est parce qu'il est né quand Dieu avait fabriqué nouvellement la Terre donc il ne pouvait pas marcher rapidement de peur de percer le sol. Au moment où le sol est devenu solide, il avait pris l'habitude de marcher comme cela ».

Un animal de brousse magicien

- 24 Les conditions de l'apparition du caméléon sur Terre, son rôle aussi de messager de Dieu amènent Dugast à le qualifier de « démiurge de second ordre¹⁷ », qualification qui permet de rendre compte symboliquement parlant des pouvoirs qui lui sont prêtés, à commencer par celui de changer de couleur lui assurant une invisibilité relative. Cette dernière est justement celle qui fait peur aux « enfants, qui disent le craindre en raison de sa propension à prendre la couleur de l'habit de quiconque le croise¹⁸ ». Diniaté Pooda, un jeune devin guérisseur avec lequel je mène l'enquête depuis plusieurs années en pays lobi, en a rendu compte avec précision dans plusieurs dessins représentant l'enfant Toulou avec un caméléon et une tortue. Dans le dessin ici reproduit (fig. 8), le caméléon a pris véritablement la couleur de l'habit porté par l'enfant. Et pourtant il s'agit d'un tissu « africain », un imprimé wax constitué d'une multitude de petits traits ou motifs qui se retrouvent sur la peau du caméléon. Diniaté explique : « Le caméléon et la tortue rejoignent Toulou à l'ombre d'un arbre dans la cour. » Les relations nouées sont de nature pacifique puisque ce sont les animaux qui vont vers l'enfant et non l'inverse.

Fig. 8. – *Le caméléon, la tortue et l'enfant.*



Dessin de Diniaté Pooda, 2008.

Doc. M. Cros.

- 25 Le panorama change du tout au tout dans cet autre témoignage rapporté par Fuchs relatif au « commerce » des caméléons à Madagascar. Des étrangers veulent acheter des caméléons. Un jeune homme explique :
- « J'ai recherché partout des caméléons mais je n'ai pas réussi à en trouver. Mon ami en a trouvé quatre. Après avoir vendu les caméléons à ces étrangers, sa peau changea complètement de couleur, elle devenait plus noire que d'habitude ; mon ami devenait aussi plus maigre, il a mué¹⁹. »
- 26 Dans ces conditions, ce n'est plus le caméléon qui prend la couleur de l'habit de l'humain mais bien l'inverse rendant compte, une fois de plus, des prouesses de l'animal magicien qui se venge du devenir censé l'attendre, ailleurs, là où il deviendra un NAC : un nouvel animal de compagnie...

Qu'est-ce qu'un NAC ?

- 27 Les NAC représenteraient aujourd'hui près des deux tiers des animaux de compagnie. Quelques ouvrages rendent compte de l'arrivée en Occident des NAC²⁰. La définition la plus précise d'un NAC figure dans une thèse soutenue par Samantha Patricia Farjou en 2005 à l'École nationale vétérinaire de Toulouse. Il y est expliqué comment « le terme de NAC a été employé pour la première fois en 1984 à l'École nationale vétérinaire de Lyon [...]. Les NAC rassemblent les animaux détenus en tant qu'animaux de compagnie et non de rente, autres que le chien et le chat²¹ ». Notons que « la locution *animal de compagnie* est apparue dans la troisième édition du *Petit Robert* en 1993 », l'animal en question est défini comme un « animal domestique familial qui vit auprès de l'homme

pour lui tenir compagnie²² ». Cependant, les reptiles sont « souvent qualifiés d'indifférents », autrement dit la compagnie offerte par ces NAC exotiques est d'une qualité particulière. À l'origine de la possession d'un reptile figurent « l'originalité, la beauté et le mystère dégagé²³ », explique Farjou à la suite de ses enquêtes de nature quantitative. Dans son ouvrage sur les NAC, Florence Desachy le reconnaît : même si « un NAC est un animal de compagnie à part entière²⁴ », est-il tout d'abord précisé, « les serpents, lézards ou iguanes doivent être achetés davantage dans un but scientifique d'étude du comportement que pour jouer le rôle d'un animal de compagnie, qu'ils ne sont du reste pas²⁵ », rejoignant ici la position de Jean-Pierre Digard lorsqu'il souligne le fait que « le modèle dominant de l'animal de compagnie tend à englober [...] la faune sauvage », phénomène que l'auteur dénonce comme étant « la vision d'urbains qui ont tendance à voir tous les animaux, y compris la faune sauvage, sous les traits de leurs animaux familiers²⁶ ». Si Digard critique « l'anthropisation des animaux de compagnie » – en lien avec une nouvelle sensibilité animalitaire²⁷ –, que dire de celle des NAC et tout particulièrement des reptiles et donc des caméléons ?

Un intouchable devenu NAC

- 28 Les deux ouvrages récents et très grand public en langue française consacrés au seul caméléon casqué du Yémen (*Chamaeleo calytratus*) diffèrent quelque peu quant à cette anthropisation latente du caméléon devenu NAC en Occident. Le caméléon casqué du Yémen est le plus souvent de couleur verte avec des rayures jaunes et oranges. On le reconnaît aisément grâce à sa tête casquée.
- 29 Pour Wolfgang Schmidt, les caméléons « exercent plus que tout autre animal une étonnante fascination sur l'homme. Pour preuve, le rôle mythologique de cet animal dans son pays d'origine, mais aussi le fait qu'il est très apprécié comme nouvel animal de compagnie²⁸ ». Même si, pendant très longtemps, on pensait qu'il était « impossible à maintenir en captivité », aujourd'hui, une fois résolues les « nombreuses questions relatives aux soins et à l'élevage », c'est « un hôte de terrarium idéal²⁹ », tient-il à préciser dans son avant-propos. Carsten Schneider est plus mesuré dans sa préface :
- « Depuis toujours, le caméléon tient les hommes sous son charme. Par sa faculté à changer de couleurs, à bouger ses yeux indépendamment l'un de l'autre et à projeter sa langue, il incite les néophytes à l'achat d'impulsion ; ce qui finit souvent mal³⁰. »
- 30 Sur Internet, qui constitue un terrain complémentaire dans le cadre de l'exploration ethnologique d'une nature mondialisée³¹, on trouve de nombreuses mises en garde dans divers sites consacrés aux reptiles en général et aux caméléons en particulier. Sur le site *Dinosoria.com*, il est indiqué : « Peut-on qualifier ces animaux "d'animaux de compagnie" ? On peut en douter. D'ailleurs le certificat obligatoire s'intitule certificat de capacité pour l'élevage d'espèces non domestiques. » Au fil des témoignages des internautes, le constat est récurrent : « le caméléon n'aime pas être manipulé », « il n'est pas à prendre tous les jours », « il préfère être seul », « il stresse », variantes occidentales du « il ne faut pas jouer avec un caméléon » entendu en Afrique.
- 31 Les questions fusent sur le site *Tanalahy.com* (*Le paradis des caméléons*) qui, le 19 mars 2016, comprenait 4 931 membres dont certains mettent l'image de la tête d'un caméléon saisissant tel ce *Bradypodion oxyrhinum* ou caméléon à deux cornes du Kilimandjaro en guise d'illustration de leur pseudonyme.

- 32 Sur le forum « Spécial débutants³² » de ce site internet, on échange des informations cruciales pour celui qui ne tarde pas à se retrouver quelque peu désespéré face à son NAC : « Mon caméléon a peur de ma main », « Comment élever un caméléon », « Mon caméléon n'est pas sociable »... Un internaute spécialiste répond avec humour à une personne désorientée : « Tu as aussi la possibilité de prendre un chien si tu cherches un animal de compagnie ! » Sur *Reptilic.com*, le site de la « communauté reptilienne », le sujet « Caresser un caméléon et le prendre » a donné lieu à de nombreux échanges sur un forum. Un internaute y expliquait que, à son retour du travail, son caméléon casqué du Yémen l'attendait à la porte de son abri, puis montait sur son bras et se nichait dans son cou. « Parfois il reste couché là une partie de la soirée et semble heureux. » Dès lors, pourquoi ne pas le caresser, se demande l'internaute qu'un doute taraude. « Comment faire pour savoir qu'il est relax ou non ? » La réponse n'a pas tardé : « C'est un reptile pas un chien » et, lorsqu'il monte sur ton bras, c'est « juste une issue pour se sauver et monter encore plus haut où il se sent en sécurité, ce n'est pas pour rien qu'il monte sur ta tête... »
- 33 Le site *Tanalahy.com* (*Le paradis des caméléons*), « créé dans le but de réunir tous les passionnés de ce saurien arboricole », fourmille de témoignages attestant le caractère affirmé du caméléon dès son plus jeune âge : « Nous avons remarqué que notre petit Rocco était un peu menaçant et je crois bien qu'un jour il va vouloir tenter le niquage [sic] de doigts !!! Faut-il mettre des gants ? », demande l'internaute qui souligne que son petit Rocco n'a que trois mois ! Inutile de multiplier les exemples. Le caméléon, même captif et issu d'un élevage, n'est pas un animal domestique.

Une bague caméléon pour conclure

- 34 En guise de conclusion à cet article, pourquoi ne pas porter à nouveau notre regard au loin. Je suis partie du pays lobi burkinabè en relatant cette expérience singulière entre Toulou et quelques caméléons observés pendant un temps bref puis relâchés dans la nature. Aucun accident lors des trois premières missions ici évoquées. Pour l'enfant, sa couleur blanche le protégeait. Pour les devins consultés, ce n'était pas tant sa couleur que son nom qui est un nom de fétiche. L'enfant, pour des raisons sur lesquelles il n'est pas possible de s'étendre dans ce texte, est un enfant du fétiche, autrement dit un enfant qui, pour les Lobi du Burkina, serait sous la protection du fétiche Toulou dont il porte le nom³³. Ce fétiche est lié aux caméléons, animaux doués d'une agentivité extraordinaire. Toulou ne tardera pas à demander de lui-même une bague caméléon en cuivre qui attestera ce lien privilégié (fig. 9). C'est un enfant arrivé tardivement, semblable sur bien des aspects à ceux qui sont morts puis revenus que les Lobi protègent souvent à l'aide d'amulettes à l'effigie du caméléon. La facilité avec laquelle le caméléon change de couleur et se confond avec le milieu ambiant est mise à profit par le devin guérisseur. L'amulette caméléon aiderait ces enfants à passer inaperçus aux yeux de ceux qui pourraient leur porter malheur à nouveau (fig. 10).

Fig. 9. – Une bague caméléon.



Burkina Faso, 2007.
© M. Cros.

Fig. 10. – Enfant portant un pendentif caméléon et un cauris.



Burkina Faso, 2009.
© M. Cros.

- 35 Le caméléon en cuivre devient alors un compagnon artefact qui ne quitte plus l'enfant dans cette « configuration agentive³⁴ » expérimentée depuis longtemps. Les amulettes à l'effigie du caméléon aujourd'hui présentes en pays lobi sont semblables à celles qui figuraient déjà en grand nombre dans la célèbre monographie d'Henri Labouret³⁵. Les frontières entre les humains, les animaux et les artefacts se brouillent. « Le caméléon, lorsqu'il voit l'enfant malade, il change la peau de l'enfant et il guérit », est-il précisé par un devin guérisseur. Cette domestication symbolique du caméléon s'avère de nature divinatoire à la suite du traitement de l'artefact dans une chambre des fétiches. Un épanchement de sang sacrificiel enclenche le processus apotropaique pour que le caméléon en cuivre puisse protéger peau à peau l'enfant. Tout se passe comme si le caméléon et l'enfant qui le porte constituaient une nouvelle communauté hybride. L'animal en cuivre fait bien plus que tenir compagnie à l'enfant, il le touche jour et nuit. Il métamorphose son mode d'existence en lui communiquant la propre « vie inouïe » des caméléons dans ce qui s'apparente à une sorte de télescope ontologique.

BIBLIOGRAPHIE

- BULARD-CORDEAU Brigitte, *Les nouveaux animaux de compagnie*, Paris, Larousse, 2014.
- CROS Michèle, « From one Toulou, the other : the sacrificial journey of a Lobi fetish », *Arts & Culture*, 2019, p. 62-73.
- CROS Michèle, BONDAZ Julien, LAUGRAND Frédéric (dir.), *Bêtes à pensées : visions des mondes animaux*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2015.
- CROS Michèle, MÉGRET Quentin (dir.), *Net et terrain : ethnographie de la nature en Afrique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2011.
- DESACHY Florence, *NAC : les nouveaux animaux de compagnie*, Paris, Éditions de Vecchi, 2006 (1997).
- DIGARD Jean-Pierre, « Les nouveaux rapports homme-animal », dans *Entre peurs et espoirs : comment se ressaisir de la science et la faire partager à nouveau ?*, séminaire de la Direction générale de l'enseignement et de la recherche, éd. numérique, [s. l.], [s. n.], 2008. [URL : http://www.agrobiosciences.org/IMG/pdf/PDF_Digard_seminaire_DGER_2008.pdf]
- DUGAST Stéphan, « Du noir des forgerons aux couleurs du caméléon : une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso », dans Carastro Marcello (dir.), *L'Antiquité en couleurs : catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2009, p. 245-276.
- ESCHENLOHR Nicole, *Le caméléon et la mort en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- FARJOU Samantha Patricia, « L'activité "nouveaux animaux de compagnie" et ses perspectives d'évolution dans les cliniques vétérinaires françaises : résultat d'une enquête en Haute-Garonne », thèse d'exercice, Toulouse, École nationale vétérinaire de Toulouse, 2006.
- FUCHS Enzo, *Le caméléon et la sagesse malgache : du symbolisme des animaux aux conceptions cosmologiques qui règlent le rapport de l'homme à la nature en pays Betsimisaraka (Nord-Est de Madagascar)*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.

FUCHS Enzo, CALLMANDER Martin W., « Les caméléons à Masoala : une clef de lecture ethnozoologique des relations société-environnement dans le Nord-Est de Madagascar », dans Dounias Edmond, Motte-Florac Élisabeth, Dunham Margaret (dir.), *Le symbolisme des animaux : l'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ?*, Paris, Institut de recherche pour le développement, 2007, p. 157-180.

KECK Frédéric, REGEHR Ursula, WALENTOWITZ Saskia, « Anthropologie : le tournant ontologique en action », *Tsantsa*, n° 20, 2015, p. 4-11.

LABOURET Henri, *Les tribus du rameau lobi*, Paris, Institut d'ethnologie, 1931.

PITROU Perig, « Êtres vivants/artefacts, processus vitaux/processus techniques : remarques à propos d'un cadran analytique », dans *Des êtres vivants et des artefacts*, éd. numérique, Paris, Musée du Quai-Branly, 2016. [URL : <http://actesbranly.revues.org/653>]

RIVAL Franck, *Nouveaux animaux de compagnie*, Chamalières, Artémis Éditions, 2001.

SCHMIDT Wolfgang, *Caméléon casqué du Yémen (Chamaeleo calytratus)*, Chamalières, Artémis Éditions, 2015.

SCHNEIDER Carsten, *Le caméléon casqué du Yémen (Chamaeleo calytratus)*, Maurens, Animalia Éditions, 2007.

NOTES

1. C. Schneider, *Le caméléon casqué du Yémen (Chamaeleo calytratus)*, p. 13.
2. N. Eschenlohr, *Le caméléon et la mort en Afrique*, p. 61.
3. « Repliée en accordéon au repos, la langue du caméléon casqué du Yémen peut atteindre la longueur de son corps à l'attaque. » (W. Schmidt, *Caméléon casqué du Yémen [Chamaeleo calytratus]*, p. 49.)
4. Sur ces « conflits qui émergent quand différentes acceptions du réel coexistent » sur un même terrain, on se reportera à la synthèse analytique de F. Keck, U. Regehr, S. Walentowitz, « Anthropologie : le tournant ontologique en action ».
5. E. Fuchs, M. W. Callmander, « Les caméléons à Masoala : une clef de lecture ethnozoologique des relations société-environnement dans le Nord-Est de Madagascar », p. 167.
6. S. Dugast, « Du noir des forgerons aux couleurs du caméléon : une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso », p. 258-259.
7. W. Schmidt, *Caméléon casqué du Yémen (Chamaeleo calytratus)*, p. 54.
8. F. Rival, *Nouveaux animaux de compagnie*, p. 38.
9. *Ibid.*, p. 4.
10. E. Fuchs, *Le caméléon et la sagesse malgache : du symbolisme des animaux aux conceptions cosmologiques qui règlent le rapport de l'homme à la nature en pays Betsimisaraka (Nord-Est de Madagascar)*, p. 55.
11. *Ibid.*, p. 147.
12. N. Eschenlohr, *Le caméléon et la mort en Afrique*, p. 10.
13. S. Dugast, « Du noir des forgerons aux couleurs du caméléon : une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso », p. 258.

14. N. Eschenlohr, *Le caméléon et la mort en Afrique*, p. 31.
15. *Ibid.*, p. 34.
16. S. Dugast, « Du noir des forgerons aux couleurs du caméléon : une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso », p. 251.
17. *Ibid.*, p. 255.
18. *Ibid.*, p. 253.
19. E. Fuchs, *Le caméléon et la sagesse malgache : du symbolisme des animaux aux conceptions cosmologiques qui règlent le rapport de l'homme à la nature en pays Betsimisaraka (Nord-Est de Madagascar)*, p. 83.
20. On peut citer : B. Bulard-Cordeau, *Les nouveaux animaux de compagnie* ; F. Desachy, *NAC : les nouveaux animaux de compagnie* ; F. Rival, *Nouveaux animaux de compagnie*.
21. S. P. Farjou, « L'activité "nouveaux animaux de compagnie" et ses perspectives d'évolution dans les cliniques vétérinaires françaises : résultat d'une enquête en Haute-Garonne », p. 23.
22. *Ibid.*, p. 22.
23. *Ibid.*, p. 69.
24. F. Desachy, *NAC : les nouveaux animaux de compagnie*, p. 8.
25. *Ibid.*, p. 139. Dans le même esprit, F. Desachy se refuse à traiter de la question de la pathologie des tortues car, dit-elle : « Il ne faut pas les acquérir. »
26. J.-P. Digard, « Les nouveaux rapports homme-animal », p. 3.
27. M. Cros, J. Bondaz, F. Laugrand (dir.), *Bêtes à pensées : visions des mondes animaux*, p. 4.
28. W. Schmidt, *Caméléon casqué du Yémen (Chamaeleo calypttratus)*, p. 4.
29. *Ibid.*, p. 4.
30. C. Schneider, *Le caméléon casqué du Yémen (Chamaeleo calypttratus)*, p. 4.
31. M. Cros, Q. Mégret (dir.), *Net et terrain : ethnographie de la nature en Afrique*, p. 9.
32. <http://forum.tanalahy.com/special-debutants-f35.html>
33. M. Cros, « From one Toulou, the other : the sacrificial journey of a Lobi fetish », p. 65.
34. P. Pitrou, « Êtres vivants/artefacts, processus vitaux/processus techniques : remarques à propos d'un cadran analytique ».
35. H. Labouret, *Les tribus du rameau lobi*, pl. XIX, XX, XI, XII.

RÉSUMÉS

Les enfants du pays lobi burkinabè entretiennent avec les caméléons une prudente relation d'évitement. Ils prennent garde à ne pas les toucher. Le caméléon n'est pas un nouvel animal de compagnie (NAC) pour ces enfants alors qu'il l'est en Occident ou qu'il semble l'être à la lecture de quelques livres sur les NAC et de nombre de témoignages sur des sites internet pour herpétologistes amateurs. L'enfant de l'ethnologue tente de prendre un caméléon en tant que

NAC au Burkina Faso, il le fait monter sur l'un de ses bras sous les regards effarés de ses compagnons de jeux avant de vouloir l'héberger. Deux univers ontologiques se retrouvent en situation de contacts face à cet animal dit magicien, maître en métamorphoses et détenteur d'une « vie inouïe ».

AUTEUR

MICHÈLE CROS

Professeure d'anthropologie à l'université Lumière – Lyon II

Sociologie de la zoophrénie : aller-retour des présences animales

Marianne Celka

- 1 La réflexion que nous proposons ici repose sur une hypothèse qui se donne comme un mouvement suivant lequel, à mesure que les sociétés et les socialités occidentales se sont détachées ou ont tenté de se détacher de leur part animale (entendons cette part en tant que générique de l'ensemble des espèces mais aussi en tant que partie de l'humain), celle-ci s'est réfugiée dans les recoins de ce qu'Émile Durkheim appelait la « conscience collective¹ » et de nos manières d'être ensemble pour, in fine, ressurgir et repeupler nos représentations « humanimales² ».
- 2 L'éviction physique ou charnelle des animaux (non pas tous les animaux mais disons une certaine diversité animale), leur disparition progressive des grandes villes à l'aube de la modernité implique leur résurgence figurative, médiatisée, c'est-à-dire que – par un effet de retour du refoulé – l'animal et l'animalité deviennent (ou plutôt redeviennent) « icône », et dès lors nous ne pouvons que constater l'omniprésence – zoophrénique³ – de la figuration animale dans les productions culturelles. Publicité, street art, mode et design mettent en scène des présences hybrides à travers lesquelles l'homme renoue avec cette part maudite en lui, l'animal qu'il n'était plus. Aussi, dans les méandres de la vie électronique, les subcultures otherkin et en particulier furries témoignent de cette animalité qui rejaillit là où elle avait été répudiée. L'animal icône est alors le signe d'une appartenance et de déploiement d'une culture sans doute encore marginale mais potentiellement féconde pour la culture hégémonique.

Disparition des figures animales

- 3 Bien que la thèse de l'exclusion progressive des animaux des centres urbains soit à nuancer, les prémices de la révolution industrielle ont effectivement fait disparaître certains d'entre eux des rues métropolitaines. Le bétail, les carcasses animales et la mise à l'écart des abattoirs dans les périphéries urbaines sont autant de manifestations d'une logique sociale et même sociétale qui voit s'effriter la diversité de la présence animale, présence disons des animaux morts ou vifs dans une ambiance nouvelle en

train de s'imposer. Les rats, les pigeons, les insectes, les chiens errants, les animaux que l'on égorgeait en public, etc. se sont alors rendus « coupables » de transgresser « une certaine idée de la ville (moderne, propre, saine⁴) ».

- 4 Les éléments qui ont concouru à cette disparition progressive, non pas de tout animal, mais de cette diversité, sont pluriels mais ils ont tous en commun d'être inextricablement liés à l'avènement des métropoles. Ces éléments sont en partie hygiénistes (concernant alors aussi bien l'architecture que les mœurs), économiques (en corrélation avec le progrès technoscientifique), éthiques (la Société protectrice des animaux voit le jour en 1848), moraux et tissent entre eux un réseau de normes et de valeurs caractéristiques de la modernité et du triomphe de la rationalité.
- 5 Plus significativement, on peut comprendre que l'éviction progressive des animaux en ville n'est pas seulement l'épiphénomène d'une socialité qui s'adapte à de nouveaux environnements matériels et idéels, mais bien qu'elle est au cœur d'une reconfiguration générale qui infiltre toutes les sphères de la vie sociale. Cette reconfiguration correspond au déploiement de ce que Norbert Elias a nommé la « civilisation des mœurs » ou encore le « processus de civilisation », déjà entamé au XVI^e siècle. Il s'agit de cette inflexion des règles de la convenance, régissant tous les domaines de la sensibilité entendue à la fois dans sa dimension externe (la sensorialité) et interne (l'affectivité). Un processus dont Alain Bihl nous rappelle que le résultat « est toujours susceptible de s'élargir et de s'approfondir⁵ », la civilisation s'étant donné pour vocation de s'étendre à toutes les dimensions de la vie sociale et de la vie intime. Elle concerne donc les manières de table, l'*hexis* corporelle (les habitudes et coutumes liées aux postures, à la gestuelle, aux expressions du visage, etc.), les soins corporels, la gestion des excréments, etc., tout ce qui concerne le savoir-vivre et l'être ensemble. Ce processus de civilisation est aussi une tentative de réduire, ou à tout le moins de cacher ce qui rappellerait notre trivialité, c'est-à-dire qu'il ambitionne d'éliminer les stigmates, pourrait-on dire, de l'animalité des hommes et d'une manière plus générale l'animalité et tout autre signe d'atavisme des villes devenues plus aseptisées. C'est le sens de l'hygiénisme que l'on retrouve par ailleurs, comme nous l'avons suggéré plus haut, dans l'architecture, dans le déploiement de logiques urbaines et sociales prétendues plus propices à la santé publique.
- 6 De la même manière que les abattoirs, les zoos (et cela vaut, dans une certaine mesure, pour les cirques), dont les animaux jusque-là étaient considérés comme des agréments pour les jardins publics, comme une sorte de « récréation d'une nature vraie⁶ » en ville, répondant au « désir de voir » mais aussi réunissant, pour un public de citoyens, les « attributs de la connaissance, de la découverte, de la promenade et de l'exposition⁷ », ont été eux aussi mis à l'écart, décentralisés en somme, boutés en dehors du cœur sacré des villes. Nous disons sacré exprès puisque Roger Caillois a bien montré de quelle manière l'organisation spatiale des villes modernes révélait encore cette configuration binaire entre le sain et le souillé, le pur et l'impur, dont les premières occurrences sont concentrées au cœur des villes, alors que tout ce qui relève du néfaste, comme les prostituées et les bourreaux, est relégué dans les périphéries, les faubourgs, à l'extérieur des limites urbaines.

« La communauté se regarde comme enfermée dans une manière d'enceinte imaginaire. À l'intérieur du cercle, tout est lumière, légalité et harmonie, espace repéré, réglé, distribué [...]. Au-delà, s'étendent les ténèbres extérieures, le monde des embûches et des pièges, qui ne connaît ni autorité ni loi, et d'où souffle une constante menace de souillure, de maladie et de perte⁸. »

- 7 Ainsi en va-t-il de la constitution des grandes villes modernes, dont l'opposition du pur et de l'impur, passant du domaine religieux au laïc, « a gardé l'ancienne topographie des principes mystiques : le bien au centre, le mal à la périphérie⁹ ».
- 8 Ce petit excursus au sujet de la configuration spatiale des villes nous permet de comprendre en partie pourquoi et dans quelle mesure certaines activités relatives à l'animal (l'abattage en premier lieu) ont été, au cours du développement de l'urbanité, mises à l'écart des centres-villes. Comme le souligne Noélie Vialles, « l'exil de l'abattage et l'esthétisation des carcasses [...] coïncideraient avec ce changement de la sensibilité, qui ne veut plus voir la mise à mort ni reconnaître dans la viande quelque rapport avec l'animal mort¹⁰ ». C'est pourquoi aussi, pour ce qui concerne le domaine de l'intime – celui de la maison –, la découpe de la viande, qui était jusqu'alors opérée sur la table au milieu des convives, sera ensuite, et là encore à partir du XVIII^e siècle, recalée dans les coulisses de la théâtralité mondaine et commensale, donc dans les cuisines. Nous pensons ainsi que c'est parce qu'ils relevaient alors de la sphère du souillé et du potentiellement malsain qu'une bonne partie des activités relatives à l'animal et certains animaux eux-mêmes ont été évincés du style de vie métropolitain. Cela entre également en résonance avec les témoignages rapportés par nombre d'historiens des animaux selon lesquels, face au tumulte animal dans la ville qui animait encore les agglomérations du début du XIX^e siècle, les populations urbaines auraient commencé à exprimer leur intolérance (toujours croissante) aux odeurs et aux mouches qui les accompagnent, aux accidents liés aux bestiaux, rejoignant et justifiant encore ici les arguments hygiénistes et sans doute aussi l'amorce d'une société qui allait se faire « assurantielle¹¹ ».
- 9 Enfin, considérons encore que ce processus de civilisation dont la modernité a été une étape majeure en matière de rationalisation des activités, des croyances et des mœurs a accompagné la naissance de l'*individu*¹² au sens de l'identité individuelle, une et indivisible par nature, celle de l'homme civilisé moderne, le métropolitain définitivement rompu de ses troublantes origines animales. La vie sociale est comme un mouvement, nous suggérait Georg Simmel, dans lequel ne cessent de se faire et de se défaire les relations entre les hommes. À la mentalité moderne semble succéder une autre sensibilité traversant tous les domaines de la vie collective, des sciences à la philosophie, des activités jugées les plus rationnelles aux débordements les plus festifs ou violents. Ce changement de paradigme, Jean-François Lyotard l'a décrit dans son ouvrage clé *La condition postmoderne*¹³, et les conséquences de cette transition toujours en train de se faire ont été développées par Michel Maffesoli tout au long de ses écrits¹⁴, notamment pour ce qui concerne cette identité individuelle qui tend à s'éclater désormais (à travers le prisme des réseaux notamment) en une pluralité d'identifications plus ou moins provisoires relatives au retour du sentiment communautaire et néotribal. C'est ainsi qu'il est préférable dorénavant, en lieu et place de l'individu moderne (défini par son unité dont le prénom est le symbole¹⁵), de considérer la *personne*, précisément caractérisée non seulement par le fait qu'elle fait coexister en son sein une multitude d'avatars, mais aussi par le fait qu'elle participe de facto au retour de la part du diable¹⁶.

Récurrence médiatique et stylistique

- 10 Paradoxalement, l'éviction charnelle et morale des animaux – seuls restent pour ceux qui sont les plus visibles les chiens et les pigeons, pour ceux qui le sont le moins les rats et les cancrelats – a stimulé leur « résurgence figurative¹⁷ ». Plus précisément, il s'agit d'une récurrence picturale oscillant entre anthro et zoomorphisme, une résurgence qui témoigne d'une certaine zoophrénie dont nous rappelons ici qu'elle correspond à cet élan de dissolution de soi dans l'autre en même temps que l'empressement de dissoudre l'autre en soi. En somme, nous proposons de comprendre dans quelle mesure l'animal et l'animalité, progressivement exclus de l'urbanité aseptisée, rejaillissent de moult manières, en premier lieu dans les productions culturelles témoignant de la renégociation de nos représentations collectives et sociales, et puis dans des subcultures contemporaines exacerbant cette attirance pour l'incarnation animale. Les techniques de reproduction des images, chères à Walter Benjamin¹⁸, et la multiplication des supports à images ont été l'occasion pour cette part maudite et refoulée (l'animal et l'animalité) de (re)trouver les réceptacles capables de recueillir et d'exalter sa présence. Edgar Morin a montré, à travers quelques lignes de *L'esprit du temps*¹⁹, comment les monstres qui jadis rôdaient autour des villages mal éclairés, peuplant les ténèbres que la modernité n'avait pas encore élucidées, se sont retrouvés derrière nos écrans de cinéma d'abord (avec *Nosferatu*, 1922) puis de télévision et aujourd'hui ces monstres croissent et taraudent les mondes vidéoludiques. Ainsi, il en est de même pour l'animal qui ne cesse de se dévoiler sur les divers écrans de notre quotidien.
- 11 Les relations que les citadins entretiennent avec les animaux sont dorénavant médiatisées par les divers dispositifs urbains : les écrans mais aussi les murs conquis par le street art²⁰ et les vitrines des magasins²¹. L'animal comme icône s'affiche là où il avait disparu, dans les rues, au quotidien, répondant à une sensibilité partagée toujours croissante. Les films animaliers en particulier connaissent un succès significatif, *L'ours* de Jean-Jacques Annaud (1988), *La marche de l'empereur* de Luc Jacquet (2005) ou encore *Les saisons* de Jacques Perrin et Jacques Cluzaud (2015), sans citer les innombrables documentaires animaliers de télévision pour lesquels, « dans le monde occidental, l'appétit [...] est apparemment insatiable²² ».
- 12 Ces rapports écraniques sont aussi des rapports d'identification, c'est le cas pour nombre de produits culturels, notamment les comics et mangas enclins à la mise en scène de héros à la fois homme et animal tels que le Batman (Bob Kane et Bill Finger, 1939), Son Goku (Akira Toriyama, 1984) ou encore Ranma ½ (Rumiko Takahashi, 1987). L'animal devient ainsi un emblème qui permet la communication des émotions et leur traduction en un langage souvent non verbal. Retrouver l'animal en nous, se laisser envahir par cette part maudite – part du diable –, tel est le projet plus ou moins implicite qui taraude ces œuvres. Bruce Wayne et le Batman, Son Goku et son ascendance Sayens, les héros de Ranma ½ et leur double animal sont l'incarnation de personnages équivoques, ambivalents et hybrides et ne sont pas sans rappeler les monstres de jadis, mi-homme mi-loup, ours, bouc ou encore autre chose. C'est bien de leur retour lumineux dont il s'agit de souligner ici l'importance significative, et le succès actuel des figures vampires, loups-garous et autres incarnations des vieux bestiaires appuie encore cette espèce de revanche qu'il faut leur concéder.
- 13 Se réconcilier avec notre part animale, c'est le désir avoué de ces artistes hétérogènes, génies controversés, Joseph Heinrich Beuys et Oleg Kulik. Leurs performances souvent

dérangéantes expriment et font la monstration d'une cohabitation homme-animal, d'une coexistence (*I like America and America likes me* en 1974 pour Beuys²³) et même d'une interpénétration (*Family of the future* pour Kulik²⁴) soulignant un désir ténu, tenace, diffus mais de plus en plus fort de retrouver une intimité profonde avec l'animal.

- 14 La résurgence figurative qui nous concerne ici s'est déversée par capillarité, via les images, dans l'ensemble de nos représentations collectives et sociales, témoignant d'un fait : l'animal n'est plus considéré comme une scorie dont il aurait fallu se débarrasser une fois pour toutes mais bien comme une partie de cette mosaïque plurielle constitutive de la personne. La culture populaire – la *pop culture* des années 1980-1990 en particulier – affectionne les images d'hybrides faites d'hommes-animaux. Ces images ont irrigué nos manières d'envisager notre propre nature et, puisque l'avènement des réseaux électroniques a rendu possible l'éclatement individuel au profit d'une présentation de soi fragmentée et de communautés, elles ont infiltré l'être ensemble d'une réalité virtuelle dont il convient aujourd'hui de ne plus considérer qu'elle ne fut pas réelle.
- 15 Lorsque Maffesoli discute du retour des tribus, des identifications multiples et de la tentation communautaire, cela fait écho à l'ensemble des *cultural studies*²⁵, qui se sont attachées à comprendre et rendre compte des multiples subcultures contemporaines. Souvent marginales ou marginalisées, ces subcultures sont pourtant le chahut par lequel les représentations collectives font peau neuve. Elles contiennent en elles les germes de ce qui potentiellement sera les canons de demain. Bien que radicales, ou même paroxystiques, les subcultures otherkin et en particulier furies nous semblent contenir des éléments significatifs décelant ce qui tarade l'esprit du temps.

Subcultures et sentiment zoophrène

- 16 Le fur fandom²⁶ en tant que communauté est soudé par un cortège d'images et de sens, par une communication particulière que l'on retrouve à la fois dans les fanzines fur et dans ce qu'il convient de nommer le *furry art*. Il appartient à un ensemble subculturel plus grand, dit otherkin²⁷, dont les membres se qualifient eux-mêmes par une espèce de dysphorie, décrivant ainsi leur sentiment de déconnexion entre l'âme (d'une ascendance alternative donc, thérien, vampire, loup-garou, elfe, ange, dragon, enfant indigo, etc.) et le corps humain.
- 17 L'imaginaire furry, pour sa part, prend source dans certains éléments précis de la culture populaire, elle-même constituée de nombreuses références asiatiques souvent réinterprétées à travers le prisme de la culture nord-américaine et européenne. *Le roi Léo* d'Osamu Tezuka (1966), repris sous le titre *Le roi lion* par les studios Disney quelques dizaines d'années plus tard, ou encore *Robin des bois* (là encore dans sa version disneyenne) mettent en scène des héros animaux anthropomorphes devenus de véritables icônes furies. Aussi, la femme-renarde (le *kitsune* – esprit du renard), issue des contes japonais dans lesquels l'animal se métamorphose en une agréable jeune fille pour séduire le héros, correspond à l'idéal humanimal furry.
- 18 S'intéresser aux furies et plus largement à l'ensemble culturel otherkin semble pertinent parce qu'ils nous révèlent, d'une manière, nous le disions plus haut, assez paroxystique, quelque chose qui tarade les réseaux, les grandes villes et in fine l'ambiance sociale contemporaine. Précisément, ces communautés témoignent à leur

manière d'un sentiment collectif zoophrène qui – à la suite de la désertion par les animaux de nos environnements sociaux – préside plus ou moins consciemment à diverses tentatives et tentations de retrouver l'animal en nous. L'existence de ces communautés, avant tout électroniques, est l'expression ou l'expérience de ce qu'Henry Jenkins²⁸ nomme la culture *participative*, dans laquelle les fans et d'autres consommateurs sont invités à participer activement à la création et à la circulation de nouveaux contenus, et c'est bien cette participation qui constitue la dynamique même de la *culture de la convergence*. Comprenons donc ici que la communauté otherkin à laquelle appartient – bon gré mal gré (parce que le débat reste encore vif) – le fur fandom a éclo dans les méandres des réseaux électroniques, à partir de chaînes de diffusion de contenus telles que notamment *4chan*, canal de partage initialement dédié aux animés et mangas. La communauté fur s'est plus particulièrement développée à partir du presque désuet *Second life*, un monde conçu sur le mode du *free-to-play* (existant à partir de 1999 mais dont le buzz médiatique s'est révélé à partir de 2003) et qui reste encore aujourd'hui le lieu d'une fringante socialité quelque peu alternative. À partir de là, les furies, comme les otherkin, forment des communautés électives fondées sur l'idée d'une connexion (à différents degrés d'intensité) avec une ou plusieurs entités non humaines et partagent une sensibilité collective.

- 19 Dès lors, ces communautés expriment et communiquent une différence en matière d'identification collective, et les signes subversifs qu'ils revêtent ou seulement suggèrent transgressent les codes institués de la culture environnante, hégémonique et dominante. C'est précisément dans le sentiment de cette transgression qu'il semblerait bien que ces communautés constituent des subcultures à part entière. Selon la thèse de Danielle Kirby, la popularisation d'internet et surtout du Web (World Wide Web) a permis une transformation significative des formes de religiosité²⁹. Les communautés otherkin participeraient ainsi au développement, à la structuration et à la diffusion de nouveaux ensembles interactifs significatifs mais aussi de croyances. Ces croyances reposent sur la réanimation de figures archétypiques issues d'anciennes mythologies tant asiatiques, nordiques que moyen-orientales. Quels que soient les contenus précis de ces croyances et les figures qui en permettent l'incarnation, le partage « URL » et « IRL » de ces « stocks de connaissances » spécifiques permet de souder les membres de ces communautés au sein d'une unicité subculturelle reconnaissable. Les styles otherkin et furies, bien que distincts et parfois conflictuels, disent ceci qu'au fond de nous quelque chose de non humain se manifeste.
- 20 Par ailleurs, les subcultures peuvent être mobilisées comme moyen d'évasion, de détachement total par rapport à l'environnement social, ou bien comme moyen de s'y réadapter – se poser après un week-end et/ou soirées de défoulement, ici entre furies par exemple. Dans la plupart des cas, c'est ce que suggère Phil Cohen³⁰, la subculture est utilisée, par magie, à ces deux fins. Nous pouvons comprendre non seulement comment ces communautés génèrent et stimulent le sens de leur appartenance via le commerce d'images et de sens, de passions communes et même de langages particuliers (souvent onomatopéiques comme le *furspeak* ou *foxish* chez les furies), mais aussi comment elles deviennent les agents créatifs de nouvelles catégories culturelles reconnues dorénavant par les non-initiés. De fait, ces communautés et les styles qu'elles expriment sont des moteurs pour le renouvellement des normes et valeurs sociales, des codes esthétiques aussi, qui font sens au-delà des contours des subcultures originelles. Pour le dire simplement, nous pouvons constater dans quelle mesure les styles otherkin et furies sont les produits d'une hybridation et d'un bricolage socioculturels et dans

quelle mesure ils finissent par irriguer les codes en vigueur dans les domaines de la mode, de l'art, de la communication, et dans de nombreuses productions culturelles qu'elles soient télévisuelles, vidéoludiques, etc.

- 21 Il y a là l'expression d'un certain renversement du stigmat³¹ qui œuvre directement, activement, et non sans subversion, à la régénérescence des langages et usages ordinaires. En l'occurrence, la réanimation socioculturelle de figures animales, hybrides et souvent fantastiques comme totems individuels et collectifs souligne le caractère zooprène de notre culture contemporaine.
- 22 Pour conclure cette espèce d'introduction à une subculture zoophile et « zooprène », disons qu'elle incarne une sensibilité. Les otherkin et furies non seulement expriment la part grandissante du ludique (parce que précisément les floraisons de la *pop culture* – dont la pratique du *cosplay* est un indice – sont une manière sérieuse d'insuffler du jeu au quotidien³²), de l'ironie, du détournement dans le sens d'une récréation (des normes et valeurs) et récréation³³ du monde perpétuel, et enfin de l'hybridité qui sont autant de caractéristiques de notre contemporanéité. Les furies en particulier semblent préfigurer un désir de métamorphose qui, par capillarité, irrigue l'ensemble du corps social. Entre création et consommation, l'animal réel ou fantastique s'insinue (en retour) dans l'art³⁴, la publicité (par exemple les animaux créés par l'agence Fred & Farid pour Orangina de 2008 à 2015, la photographie, les produits culturels (du cinéma³⁵ à la bande dessinée³⁶), la mode, le design³⁷, le street art, les jeux vidéo, etc. Renouant avec les contes et légendes, les fables et autres enluminures d'avant la modernité, les figures animales, par l'entremise notable de quelques curieuses subcultures, rejaillissent avec éclat précisément là d'où elles avaient été chassées.

BIBLIOGRAPHIE

BALDNER Jean-Marie, « Sur la naissance de l'individu », *Espaces temps*, vol. XXXVII, n° 1, 1988, p. 25-29.

BARDAINNE Claire, SUSCA Vincenzo, *Récréations : galaxies de l'imaginaire postmoderne*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

BENJAMIN Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, dans *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, 2004 (1935), p. 269-316.

BIHR Alain, « La civilisation des mœurs selon Norbert Elias », dans *Interrogations ? Revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales*, éd. numérique, n° 19, 2014. [URL : <https://www.revue-interrogations.org/La-civilisation-des-moeurs-selon>]

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 2002 (1939).

DOBRE Carmen, *Furries : enacting animal anthropomorphism*, Plymouth, University of Plymouth Press, 2012.

DODIER Nicolas, « L'État-providence, de François Ewald (note de lecture) », *Sciences sociales et santé*, vol. IV, n° 3-4, 1986, p. 195-204.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Tremblay Jean-Marie, Gibier Bertrand (éd.), éd. numérique, Chicoutimi, université du Québec à Chicoutimi, 2002 (1893). [URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/division_du_travail/division_travail.html]

ESTEBANEZ Jean, « Pour une ville vivante ? Les animaux dans la fabrique de la ville : histoire d'une requalification partagée », *Histoire urbaine*, n° 44, 2015, p. 5-20.

FOUILLET Aurélien, *L'empire ludique : comment le monde devient (enfin) un jeu*, Paris, François Bourin, 2014.

MARVIN Garry, « L'animal de zoo : un rôle entre sauvage et domestique », dans *Techniques et culture*, éd. numérique, n° 50, 2008. [URL : <https://journals.openedition.org/tc/3944>]

GLEVAREC Hervé, MACÉ Éric, MAIGRET Éric, *Cultural studies : anthologie*, 2^e éd., Paris, Armand Colin, 2013.

GOFFMAN Erving, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

HEBDIGE Dick, *Sous-culture : le sens du style*, Paris, Zones Éditions, 2008.

HODAK Caroline, « Les animaux dans la cité : pour une histoire urbaine de la nature », *Genèses*, n° 37, 1999, p. 156-169.

JENKINS Henry, *La culture de la convergence : des médias au transmédia*, Paris, Armand Colin / Institut national de l'audiovisuel, 2013.

KIRBY Danielle, « Alternative worlds : metaphysical questing and virtual community amongst the otherkin », dans Di Lauro Frances (dir.), *Through a glass darkly : reflections on the sacred*, Sydney, Sydney University Press, 2006, p. 275-288.

KULIK Oleg, « Les dix commandements de la zoophrénie », *Ravages*, n° 3, 2011, p. 134-137.

LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

MAFFESOLI Michel, *La part du diable : précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002.

MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde, 2000 (1988).

MORIN Edgar, *L'esprit du temps : étude sur la culture de masse*, Paris, Grasset, 1962.

Relations anthropozoologiques, Gouabault Emmanuel, Michalon Jérôme (dir.), *Sociétés : revue des sciences humaines et sociales*, n° 108, 2010.

SURYA Michel, *Humanimalités*, Paris, Léo Scheer, 2004.

TACUSSEL Patrick, *Mythologie des formes sociales : Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1999 (1995).

TODOROV Tzvetan, LEGROS Robert, FOCCROULLE Bernard (dir.), *La naissance de l'individu dans l'art*, Paris, Grasset, 2005.

VIALLES Noélie, *Le sang et la chair : les abattoirs des pays de l'Adour*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.

NOTES

1. Définie par É. Durkheim dans *De la division du travail social* comme « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société » qui forme « un système déterminé qui a sa vie propre » (p. 81).
2. L'expression « humanimales » est une manière d'évoquer le domaine des relations anthropozoologiques, voir *Relations anthropozoologiques*, le n° 108 de la revue *Sociétés* dirigé par E. Gouabault et J. Michalon, ainsi que les réflexions de M. Surya, *Humanimalités*.
3. Nous empruntons ici la notion de zoophrénie au photographe moscovite O. Kulik dont il expose les dix commandements dans le n° 3 de la revue *Ravages*, p. 134-137. Nous acceptons ce terme notamment dans le sixième commandement : « Aimer un animal en vous-même, c'est comprendre et aimer tous les êtres qui vivent et respirent à vos côtés, qu'ils soient humain ou chien, lion ou tueur de baleines, fourmi ou fourmilier, phoque ou chauve-souris. Nous sommes égaux lorsque nous faisons face à la réalité. Seul l'ascétisme de *se dissoudre dans l'autre et l'empressement de dissoudre l'autre en soi-même* peut sauver l'homme et le monde. » Nous l'acceptons pour notre compte comme une notion relevant de et révélant l'éclatement de l'identité strictement humaine, correspondant à cette tension actuelle vers des identifications animales.
4. C. Philo, « Animals, geography, and the city : notes on inclusions and exclusions », dans Jennifer Wolch, Jody Emel (dir.), *Animal geographies : place, politics, and identity in the nature-culture borderlands*, p. 51-71, cité par J. Estebanez, « Pour une ville vivante ? Les animaux dans la fabrique de la ville : histoire d'une requalification partagée », p. 16.
5. A. Bühr, « La civilisation des mœurs selon Norbert Elias », p. 7.
6. C. Hodak, « Les animaux dans la cité : pour une histoire urbaine de la nature », p. 157.
7. *Ibid.*
8. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, p. 68.
9. *Ibid.*, p. 69.
10. N. Vialles, *Le sang et la chair : les abattoirs des pays de l'Adour*, p. 76-78.
11. Voir N. Dodier, « L'État-providence, de François Ewald (note de lecture) ».
12. Voir l'ouvrage collectif de T. Todorov, R. Legros, B. Focroulle (dir.), *La naissance de l'individu dans l'art*.
13. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*.
14. Citons seulement celui-là : M. Maffesoli, *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*.
15. À ce sujet, voir l'article de J.-M. Baldner, « Sur la naissance de l'individu ».
16. M. Maffesoli, *La part du diable : précis de subversion postmoderne*.
17. Nous employons l'expression *résurgence figurative* en tentant de nous inscrire ici dans une sociologie figurative telle que décrite et expérimentée par P. Tacussel, notamment dans son ouvrage *Mythologie des formes sociales : Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*. De la même manière que l'auteur a su montrer comment, dans la *Comédie humaine* ainsi que dans l'aventure des disciples de Saint-Simon, il y a tout un théâtre non seulement de personnages mais d'idées qui préfigurent ce « destin » de la modernité, nous tentons de mettre le doigt, à travers ces images animales, sur une sensibilité en train de se cristalliser.

18. Nous considérons notamment ici son texte sur *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*.
19. E. Morin, *L'esprit du temps : étude sur la culture de masse*.
20. Voir le blog <http://animaux-dans-les-rues-de-paris.blogspot.fr/p/depuis-avril-2010-je-colle-mes.html>, ainsi que les œuvres de l'artiste belge Dzia Krank (<http://soocurious.com/fr/du-street-art-avec-de-magnifiques-animaux-colores/>).
21. Voir le blog <http://francis75.canalblog.com/archives/2009/09/06/14960433.html>.
22. G. Marvin, « L'animal de zoo : un rôle entre sauvage et domestique ».
23. « Il coexiste ensuite pendant trois jours avec un coyote sauvage, récemment capturé dans le désert du Texas, qui attend derrière un grillage. Avec lui, Beuys joue de sa canne, de son triangle et de sa lampe torche. Il porte son habituel chapeau de feutre et se recouvre d'étoffes, elles aussi en feutre, que le coyote s'amuse à déchirer. Chaque jour, des exemplaires du *Wall Street Journal*, sur lesquels le coyote urine, sont livrés dans la cage. Filmés et observés par les visiteurs derrière un grillage, l'homme et l'animal partageront ensemble le feutre, la paille et le territoire de la galerie avant que l'artiste ne reparte comme il était venu. » (Description de la performance de Beuys posté par la rédaction d'*Inferno* sur le site <https://inferno-magazine.com/2011/12/05/joseph-beuys-i-like-america-and-america-likes-me-1974>.)
24. L'artiste est représenté par la galerie Rabouan Moussion (Paris) (<http://www.rabouanmoussion.com/oleg-kulik>).
25. Voir l'ouvrage collectif de H. Glevarec, É. Macé, É. Maigret (dir.), *Cultural studies : anthologie*.
26. Dans la cadre d'une thèse visuelle menée au sein du master d'études photographiques de l'université de Leyde (Pays-Bas), Carmen Dobre a fait des recherches sur la communauté furry répandue aux Pays-Bas, en Grande Bretagne, en Allemagne, en France et en Roumanie. Elle a publié son premier ouvrage illustré intitulé *Furries : enacting animal anthropomorphism*.
27. D. Kirby, « Alternative worlds : metaphysical questing and virtual community amongst the otherkin ».
28. H. Jenkins, *La culture de la convergence : des médias au transmédia*.
29. D. Kirby, « Alternative worlds : metaphysical questing and virtual community amongst the otherkin », p. 275.
30. Cité par D. Hebdige, *Sous-culture : le sens du style*, p. 130.
31. En référence à E. Goffman, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*.
32. Au sujet du ludique et de son imprégnation dans l'ambiance sociale contemporaine, nous renvoyons à l'ouvrage de A. Fouillet, *L'empire ludique : comment le monde devient (enfin) un jeu*.
33. Nous faisons ici référence à l'ouvrage de C. Bardainne, V. Susca, *Récréations : galaxies de l'imaginaire postmoderne*.
34. Par exemple les créations de Maskull Lasserre intitulées *Animal Footprint Shoes* (<http://www.thisiscolossal.com/2012/06/animal-footprint-shoes-by-maskull-lasserre>).
35. Voir entre autres le 135^e long métrage et 55^e « classique d'animation » des studios Disney, réalisé par Byron Howard et Rich Moore, *Zootopie*, 2016.

36. Voir par exemple les albums de Juan Díaz Canales et Juanjo Guarnido, *Blacksad* aux Éditions Dargaud, 2000-2013.

37. Voir le travail de Máximo Riera (<http://maximoriera.com/animal-chair-collection/>).

RÉSUMÉS

Les représentations occidentales contemporaines de l'animal soulèvent la popularité d'un sentiment collectif zoophile au sens non pas d'une attirance sexuelle à l'égard des animaux mais bien d'une passion animale. Le travail du photographe moscovite Oleg Kulik est particulièrement intéressant parce qu'il révèle la gestation d'un désir tenace et diffus, celui d'une confusion avec l'animal, désir de se lier à lui jusqu'à la « zoophrénie ». Son œuvre témoigne de ce qui taraude l'air du temps et qui s'exprime par ailleurs dans nombre de phénoménalités sociales et produits culturels : publicités, mangas, films, séries télévisées, etc. Les communautés électroniques également, otherkin parmi lesquelles en particulier les furries animés d'une fursona, une âme animale, nichée au-dessous du masque humain. L'analyse sociologique des images de cette zoophrénie individuelle et collective montre un glissement sémantique pertinent qui reconfigure nos relations homme-animal.

AUTEUR

MARIANNE CELKA

Maître de conférences à l'université Paul-Valéry (Montpellier), chercheur au Laboratoire d'études et de recherches en sociologie et ethnologie de Montpellier / Institut de recherches en sociologie et anthropologie