HAL open science

“Le brisement des vagues”

Camille Chamois, Jérémy Lemarié

▶ **To cite this version:**

Camille Chamois, Jérémy Lemarié. “Le brisement des vagues” : Épistémologie des rapports à l’océan à partir du cas hawaïen. Terrains/Théories, 2020, 11, 10.4000/teth.2731 . hal-03034591

HAL Id: hal-03034591

https://hal.science/hal-03034591

Submitted on 27 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Terrains/Théories

11 | 2020
Pratiques croisées en philosophie et sociologie
Dossier

“Le brisement des vagues”.

Épistémologie des rapports à l’océan à partir du cas hawaïen

Camille Chamois et Jérémy Lemarié

Résumés

Français English
À partir d’une ethnographie analysant les représentations du surf et de l’océan chez les Hawaïens avant la colonisation de l’archipel par les États-Unis, cet article pose la question générale du rapport des individus à la nature. Pour cela, il étudie trois modèles épistémologiques : la sociologie des représentations collectives, l’histoire des sensibilités et le tournant ontologie de l’anthropologie. Dans un premier temps l’article montre que, si on ne peut pas faire abstraction des archives pour l’analyse sociohistorique, en faire le reflet des « représentations collectives » est à nuancer, car les documents que nous disposons ne sont pas le reflet de l’ensemble des représentations de la population hawaïenne. Dans un second temps, l’article se focalise sur les modèles développés par l’histoire des sensibilités et notamment sur les tentatives pour rendre compte de la formation d’*habitus* pratiques. Nous montrons alors que ce modèle doit être complété par une théorie générale de l’apprentissage perceptif. Enfin, une troisième partie de l’article est consacrée à l’analyse des rituels qui encadraient la pratique du surf chez les Hawaïens traditionnels et qui se présentent, entre autres, comme une série d’adresses à l’océan. Ce troisième temps est l’occasion de revenir sur les propositions théoriques formulées par le « tournant ontologique de l’anthropologie » afin de mieux saisir les relations des Hawaïens à leur environnement.

By tapping into ethnographic data, this paper discusses the Hawaiian representations of the ocean, and of the practice of surfing, before the colonization of the archipelago by the United States. The research question focuses on the relationships between humans and nature and uses three theoretical models : the sociological interpretation of collective representation, the historical analysis of sensibilities, and the philosophical understanding of ontologies. First, this paper shows that even though archival materials are crucial to our understanding of the Hawaiian society, they may not be representative of the Hawaiian collective representation. By reviewing the term “collective representation” and its epistemological debates, the authors argue for other theoretical inputs, including the notion of “practices” and “habitus” from the French school of thoughts called the history of sensibilities. Second, in reviewing the history of sensibilities and its key concepts, the authors posit that we may learn from practices and body technics of the Hawaiian to understand their relationships with the environment. However, few is learned about the cosmological and mythological understanding of the world and the analysis contends that the ontological turn cultural anthropology may help unveiling a renewed understanding of the relationships between the Hawaiians and their environment.

Entrées d’index

Mots-clés: représentations, rapports, histoire, ontologie, Hawaï
Keywords: representations, relationships, history, ontology, Hawaii

Texte intégral

1 En 1778, William Wades Ellis, assistant chirurgien et aquarelliste à bord de *La Découverte*, un des navires de la troisième expédition de James Cook dans le Pacifique, découvre pour la première fois le *he’e nalu*, le surf traditionnel hawaïen. Il note alors :

> [Les Hawaïens] ont un autre moyen de se déplacer sur l’eau, sur des planches très légères et petites, que nous appelons des planches de requins, au regard de l’anatomie similaire de l’avant de la planche avec celle du requin. Sur ces planches, ils s’aventurent dans les plus grandes vagues, et rament avec leurs mains et leurs pieds à vive allure. En effet, nous n’avions jamais vu des individus aussi actifs dans l’eau[1].

2 En 1796, Pierre-François Péron, officier à bord du navire américain *Otter*, découvre également les pratiques du *he’e nalu*, et plus largement le rapport des Hawaïens à l’océan, fait à la fois de familiarité et de témérité :

> Pour affronter l’Océan, sans autre secours que celui d’aussi frêles embarcations [de type pirogue], il faut aux insulaires un courage plus qu’humain, ou au moins une grande habitude de lutter avec le terrible élément qui les environne[2].

3 En 1831, Paul-Émile Botta, un diplomate et médecin français engagé à bord du *Héros*, découvre à son tour la baignade et le surf à Waikīkī. Lui aussi fait part de son étonnement devant une activité qui lui semble intrinsèquement effrayante :

> [L]eur plaisir favori est la natation. Hommes, femmes et enfants, tous savent nager, tous sont continuellement dans l’eau. Il semble que ce soit pour eux plutôt un besoin qu’un amusement. Rien n’est plus intéressant que de les voir se livrer à l’exercice qu’ils appellent hénalou [sic], c’est-à-dire monter les vagues. Dans les endroits où le récif de corail qui entoure l’île, s’étendant fort au large, ne laisse à l’eau qu’une profondeur de sept à huit pieds, la mer roule ses vagues d’une manière effrayante, quelquefois pendant un espace d’une demi-lieue, jusqu’à ce qu’elles viennent se briser à la plage. […] Cet exercice qui m’a toujours semblé effrayant n’est pour eux qu’un jeu[3].

4 Ce qui étonne les Occidentaux lorsqu’ils découvrent l’archipel hawaïen à la fin du XVIIIe siècle, c’est le rapport que les autochtones entretiennent à l’océan. En effet, à cette date, se baigner dans l’océan est uniquement une pratique curative en Occident ; et la glisse sur les brisants est totalement méconnue. Le sentiment dominant quant à la natation en eau libre est la peur d’être englouti dans les abysses[4]. Un sentiment qui persiste largement lorsque les premiers navires britanniques amerrissent à Hawaï et qu’ils se retrouvent confrontés à cette « nouvelle harmonie du corps et de la mer »[5] que manifestent les Hawaïens. Cependant, comment décrire et analyser ce « rapport » que les agents entretiennent à leur environnement ? Faut-il plutôt parler d’une différence de courage, d’une différence d’habitude, d’une différence de représentation de l’océan, etc. ? Que représente exactement l’océan pour les locaux ? Lorsque le capitaine Cook et son équipage découvrent le surf aux îles Sandwich en 1778, ils découvrent certes une *pratique* de l’océan, constituée d’habitudes et de compétences incorporées ; mais cette pratique est elle-même imbriquée dans un *système politico-religieux* complexe. Tantôt loisir annuel célébré durant le festival Makahiki, tantôt joutes sportives au sein desquelles le statut social était réaffirmé, surfer à Hawaï était une affaire politique, économique et religieuse. Or, avec la colonisation de l’archipel au XIXe siècle, cette discipline perdit peu à peu sa fonction religieuse et politique et se transforma en une attraction touristique. Si on veut comprendre l’évolution des

pratiques et des fonctions du surf, il est donc particulièrement important de parvenir à cerner le sens initial du *he’enalu*[6]. Cet article cherche à clarifier les difficultés épistémologiques auxquelles se confronte une telle entreprise. Dans un premier temps, nous étudierons l’idée selon laquelle les sources cosmologiques hawaïennes permettent à la sociohistoire de mettre au jour les représentations que les individus se faisaient de l’océan : nous serons alors conduits à relativiser cette hypothèse de lecture en soulignant les difficultés épistémologiques rencontrées par la notion de « représentation collective ». Dans un deuxième temps, nous montrerons qu’il est possible de contourner ces difficultés en complétant l’analyse sociohistorique d’une approche des « sensibilités » : nous montrerons alors en quel sens une approche empirique et sociale des notions de « perception » et de « sensibilité » s’avère théoriquement heuristique. Dans un troisième temps, nous nous focaliserons sur l’idée avancée récemment par l’anthropologie selon laquelle on pourrait parler d’« ontologies » différentes pour distinguer les approches hawaïennes et occidentales : on montrera alors que les ambigüités de cette notion ne peuvent être surmontées qu’à travers une collaboration étroite entre philosophie et sociologie.

1. Intérêts et limites d’une approche en termes de représentations collectives

5 Afin de reconstituer l’expérience initiale de l’océan, il est d’abord nécessaire de se distancier de notre expérience intuitive du même environnement. De façon très caractéristique, Luc Vacher a montré que la dimension « paradisiaque » de l’océan, si communément soulignée au XXe siècle, était totalement absente des écrits des premiers explorateurs :

> La couleur “paradisiaque” des eaux est […] une invention récente. Aucune description de lagon turquoise ne vient illustrer les récits des voyages de James Cook (1768-79) ou de Bougainville (1768). […] Les peintres de manière surprenante sont dans la même logique. Gauguin, qui est un des plus grands coloristes de l’histoire de la peinture, séjourne à Tahiti et aux Marquises entre 1891 et 1903. Ses toiles représentent souvent des Polynésiennes au bain, mais c’est en général dans les eaux d’un ruisseau. Les eaux marines apparaissent peu dans ses toiles et le plus souvent en arrière-plan[7].

6 Tous ces éléments nous conduisent donc à la conclusion que l’océan, tel que le perçoivent les Occidentaux, ne recoupe pas l’océan tel que le percevaient les Hawaïens traditionnels. La formule de Gérard Lenclud éclaire relativement bien ce point :

> Le paysage est un donné construit par une perception qui est elle-même informée par un système d’idées-valeurs (idée de ce qu’est un paysage et valeur de ce qu’il doit être). La perception d’un paysage est donc une opération socialement et culturellement déterminée[8].

7 Si on applique cette analyse au contexte hawaïen traditionnel, à quelles « idées-valeurs » a-t-on alors affaire ? Pour répondre, le chercheur dispose d’une série de textes, d’origine mythologiques (et décrivant l’origine du monde) ou généalogiques (et destinés à légitimer le rang social des Hawaïens ainsi que leurs alliances). On sait notamment que les Hawaïens attribuaient à l’océan toutes sortes de vertus curatives : boire un verre d’eau salée s’apparentait en effet à un remède universel, destiné à guérir les aigreurs d’estomac, la fièvre, la nausée, l’indisposition et les vertiges[9]. De même, ces textes montrent que l’océan Pacifique était conçu et pensé par les autochtones comme « un océan d’îles », c’est-à-dire qu’ils se représentaient l’océan à partir de la pluralité des échanges transpacifiques et de la diversité culturelle de cette région du monde – alors qu’à l’inverse les Occidentaux concevaient l’archipel comme « des îles dans un océan », c’est-à-dire qu’ils se

représentaient ces populations polynésiennes comme isolées du reste du monde par l’océan[10]. Plus fondamentalement, la mythologie hawaïenne accorde une place centrale à l’océan et à la pratique du surf. Dans le *Kumulipo*, un chant mythique narrant la création de la civilisation hawaïenne, l’océan est décrit comme l’origine de la vie au sein duquel coraux et poissons deviennent les premiers habitants[11]. Des espèces amphibies apparaissent et colonisent peu à peu les terres avant de donner naissance aux animaux terrestres et aux humains. Dans un autre épisode cosmologique, appelé « la légende d’O‘ahu », l’océan est systématiquement associé au divin et les quatre principaux dieux hawaïens – Kāne, Kū, Lono et Kanaloa – atteignent la Terre par les cieux en surfant[12]. Si on suit cette piste de lecture, il semble donc que les Hawaïens traditionnels se faisaient une représentation globalement très positive de l’univers marin *parce qu’ils l’assimilaient à des divinités dont les cosmologies décrivent les caractéristiques*[13]. Marshall Sahlins a donné à cette lecture une portée particulièrement large et heuristique lorsqu’il évoque l’ensemble des activités maritimes (la pêche, la construction de canoës, etc.) qui peuvent être considérées comme des signes de la divinité :

> Le dieu Kū gouverne les activités qui se rapportent aux hommes, ou sont effectuées par des hommes : la guerre, la pêche, la construction de canoës, de temples, d’images, et ainsi de suite. De nombreuses manifestations naturelles de Kū sont ainsi des signes de ces activités, des matériaux impliqués dans celles-ci ou de leur situation dans l’espace et dans le temps[14].

8 En procédant ainsi, on se focalise donc sur l’océan entendu comme une « représentation collective[15] » : les Hawaïens traditionnels se faisaient une représentation religieuse de l’océan, considéré comme source de la vie sur terre et pourvoyeur de remèdes médicaux. C’est donc d’abord cette représentation cosmologique de l’océan qui se serait estompée avec l’arrivée des Occidentaux et qui expliquerait les transformations du surf moderne. Cependant, en présentant les choses ainsi, on passe implicitement de l’étude des *rapports* à l’océan à l’étude des *représentations* de l’océan : or, cette restriction est-elle justifiée ? Que perd-on lorsqu’on se limite à l’étude des dimensions cosmologiques de l’océan ? Ce problème résonne avec une polémique fameuse dans l’anthropologie polynésienne concernant justement l’étude du rapport des Hawaïens à leur environnement et, plus spécifiquement, à l’arrivée des Occidentaux. En effet, lorsque James Cook arrive dans la baie de Kealakekua, le 17 janvier 1779, il est accueilli aux cris de « O Lono ! », en référence à la divinité associée à la croissance de la nature. Or, selon Sahlins, l’assimilation par les Hawaïens du capitaine Cook au dieu Lono est bien réelle : les Hawaïens étaient « persuadés » qu’il s’agissait du dieu Lono car, par une série de coïncidences remarquables, les Britanniques sont arrivés lors de la saison religieuse de Lono (*i.e.* la saison du Makahiki) et leurs actions correspondaient exactement à celles prévues par la mythologie[16]. En ce sens, les Hawaïens n’auraient pas directement affaire à l’arrivée de Cook lui-même, mais plutôt à *la représentation qu’ils se font de* Cook – c’est-à-dire à l’articulation entre une action individuelle (l’arrivée de Cook) et une représentation collective (le mythe annuel du retour de Lono)[17]. Or, cette grille d’analyse a été vigoureusement contestée. Selon Gananath Obeyesekere, la confusion entre une expérience réelle et une représentation cosmologique est une « idée grotesque ». L’argument fondamental d’Obeyesekere est qu’en se focalisant exclusivement sur le rapport des indigènes à leurs représentations mythologiques, on leur attribue en réalité une « mentalité primitive » enfermée dans le mythe et dépourvue de rationalité pratique[18]. Au lieu de s’intéresser aux représentations supposées des acteurs, il serait alors plus juste et judicieux de s’intéresser à leur sens pratique. De même, Jonathan Friedman a tenté de démontrer que Cook n’a pas été identifié directement à Lono, mais a été considéré comme un chef de haut rang dont la manifestation spirituelle (*i.e. mana*) était associée à celle de Lono. Friedman rappelle qu’à Hawaï un chef de haut rang est rapporté à une divinité parce que le pouvoir, dans cette région de la Polynésie, cumul des fonctions politiques et religieuses. Par exemple, l’unificateur de l’archipel, Kamehameha I, fut associé au dieu de

la guerre Kū dans sa jeunesse, sans que ce régnant soit une incarnation divine[19]. L’association au divin correspond à une responsabilité politique et religieuse qui ne fait pas nécessairement consensus et qui peut, au cours de temps et des actions, être révoquée, comme cela est arrivé à Cook. Ainsi l’assimilation de Cook par les Hawaïens n’était pas une représentation partagée de l’ensemble de la population. Dans cette analyse, comme dans celle d’Obeyesekere, la représentation divine correspondait davantage à une stratégie politique de la part des élites hawaïennes qui, pour légitimer leur monopole des échanges commerciaux avec les Britanniques, devaient aussi donner à Cook un caractère divin.

9 Les arguments d’Obeyesekere contre Sahlins ne sont pas tous également convaincants[20] ; cependant, ils permettent d’éclairer notre problématique sur deux points. Lorsqu’on parle de la « représentation » que les Hawaïens se faisaient de l’océan, on considère implicitement que la cosmologie indigène est unanimement connue et équitablement partagée par l’ensemble des membres de la communauté étudiée. Or, lorsqu’on se penche sur le matériau ethnographique, on s’aperçoit que les indigènes qui informent les explorateurs, les diplomates, les missionnaires, et les scientifiques (médecins, chirurgiens, etc.) sont généralement des spécialistes qui possèdent une connaissance érudite de la cosmologie[21]. Si cet informateur renseigne sur certains aspects de la cosmologie indigène, il peut difficilement être considéré comme représentatif d’un savoir autochtone communément partagé par l’ensemble de la population hawaïenne[22]. Il parait ainsi périlleux d’affirmer sans justification qu’il s’agit là de la représentation que les Hawaïens se font du *he’e nalu*, des vagues, ou de l’océan. Il est plutôt nécessaire de prudemment distinguer les représentations cosmologiques (détenues exclusivement par certains savants) et le savoir pratique (partagé par l’ensemble de la population, mais qui ne transparaît nécessairement pas dans les textes cosmologiques). D’autre part, lorsqu’on affirme, comme le fait Sahlins, que l’océan « est le signe de » telle ou telle divinité, on laisse supposer que les Hawaïens assimilent de façon automatique certains aspects de l’environnement à certains éléments mythologiques – comme on assimile le signifiant linguistique au signifié correspondant. Or, le sens que les individus attribuent à une pratique ne dépend pas uniquement du sens que la cosmologie ou l’institution lui impute. Une approche strictement centrée sur les questions symboliques ou cosmologiques risque de masquer la diversité des rapports réels que les individus entretiennent entre eux et avec leur environnement. Par conséquent, il semble nécessaire de préciser à la fois les contextes pragmatiques d’où ces assertions émergent, et les niveaux sémiotiques ou cognitifs mobilisés[23]. Autrement dit, une analyse centrée sur les représentations sociales fait comme si le donné était un élément indifférencié, universellement perçu, auquel on se contenterait d’accoler une signification abstraite[24]. Si le concept de « représentation » ne peut donc pas être utilisé sans précaution pour décrire les rapports à l’océan, c’est qu’il ne constitue qu’un concept parmi d’autres au sein des outils sociocognitifs dont on dispose[25].

2. De l’analyse des représentations à l’étude des sensibilités

10 Une deuxième perspective théorique consiste à se détourner des démarches intellectualistes pour se tourner vers les théories de la « sensibilité » ou de la « perception », qui cherchent plus résolument à rendre compte de l’expérience vécue. Dans notre recherche, nous avons constaté que les descriptions de scènes de baignade et de surf sont nombreuses chez les explorateurs, missionnaires et commerçants aux Hawaï[26]. Elles montrent que les rapports collectifs au surf et à l’océan tiennent plus d’une éducation des mœurs à l’environnement marin et de l’acquisition des techniques de baignade qu’à la mobilisation de représentations collectives. Les Hawaïens sont décrits comme des « amphibies[27] » plus habiles en mer que sur terre à cause d’une accoutumance progressive à l’océan. « L’art de la natation est pour les deux sexes la branche la plus

importante de l'éducation[28] », affirme Péron. Ainsi, dans son journal daté du mardi 20 janvier 1778, alors qu'il se trouve sur l'île de Kaua'i, James Cook écrit à propos des nageurs indigènes :

> Ils sont vigoureux, actifs, et nageurs experts ; quittant leur pirogue à la moindre occasion ; plongeant en dessous ; et nageant vers d'autres embarcations bien qu'elles soient éloignées. Il était très courant de voir des femmes, avec des enfants à leur poitrine, lorsque les vagues étaient trop importantes, qui ne pouvaient pas accoster avec leur pirogue, se jeter à la mer, et sans mettre en danger leurs petits, nager vers la côte, dans une mer qui parait effrayante[29].

11 De même, selon Adolphe Barrot, l'apparente confiance des natifs dans l'océan s'explique par une accoutumance des nouveau-nés qui sont immergés en mer deux ou trois jours après leur naissance :

> Je vis une mère qui, après avoir placé son enfant, âgé d'un an à peine, sur une planche de deux pieds de long, le poussait devant elle à une grande distance, et là, l'abandonnant à la furie des flots, le suivoit, dirigeant seulement de temps en temps avec la main la planche qui le portait[30].

12 En effet, vers quinze ou seize ans, les jeunes gens sont capables de naviguer au-delà de la zone d'impact des rouleaux et d'investir la zone de surf réservée aux experts. Ainsi, ce que l'étude des rapports concrets entretenus avec l'environnement marin révèle, c'est une réelle « éducation des mœurs » de la population hawaïenne. Cette éducation est d'ailleurs accréditée par la langue : selon le dictionnaire de Pukui et d'Elbert, le mot *vague* possède quatorze acceptions, et chacune d'entre elles renvoie à deux ou trois synonymes[31]. Cette compréhension accrue des vagues et de leurs mouvements concorde avec ce que les sociologues étudient chez les surfeurs contemporains qui développent, eux aussi, une grande expertise en « lecture des vagues[32] ». La manifestation de cette expertise dans la langue hawaïenne indique que cette culture polynésienne s'est forgée en lien étroit avec l'océan par l'intermédiaire d'observations et de rapports quotidiens. Cette relation intime est d'autant plus manifeste que l'océan est à la fois lieu essentiel de navigation, source de nourriture, environnement sanitaire pour la toilette et espace de jeu. Peut-on donc étudier ces rapports concrets à l'océan en eux-mêmes, c'est-à-dire sans les reconduire à de simples représentations de l'océan ? Cette difficulté a été entrevue à de nombreuses reprises par des chercheurs qui, pour éviter les pièges de la notion de « représentation », évoquent plutôt le « rapport du corps et à la nature »[33], le « rapport au monde »[34], l'« engagement corporel »[35], ou le « sentiment océanique »[36], afin de décrire un engagement plus incarné vis-à-vis de l'environnement. À cet égard, on pourrait suivre Alain Corbin et avancer l'idée que la culture hawaïenne traditionnelle a développé une « sensibilité » particulière à l'océan[37]. Cependant, la notion de « sensibilité » nous paraît relativement ambigüe.

13 En effet, depuis les travaux inauguraux de Lucien Febvre, « l'histoire des sensibilités » s'est développée au point de recouvrir aujourd'hui des domaines relativement différents[38]. À titre d'hypothèse, on propose de distinguer nettement six sous-courants hétérogènes. (1) *Une histoire de l'environnement sensible objectif* : on désigne par-là l'histoire des *stimuli* qui peuvent, objectivement, être perçus par un individu dans un contexte socio-historique donné[39]. Cette approche ne pose pas de problème épistémologique particulier puisqu'elle la traite implicitement de la sensibilité comme un organe d'enregistrement des éléments du paysage. Néanmoins, elle ne se donne pas les moyens d'étudier la manière dont cet environnement est perçu « subjectivement ». (2) *Une histoire des théories de la sensibilité* : on appelle ainsi la mise au jour des représentations de la sensibilité, explicites ou implicites, dominantes à une époque donnée[40]. Cependant, en se concentrant sur l'histoire des théories (de la sensibilité), on n'aborde qu'à la marge la question d'une histoire de la sensibilité elle-même. Ce courant semble davantage se rapprocher d'une histoire des idées. (3) *Une histoire (de l'expression) d'une émotion* : il s'agit d'une histoire des expressions plus ou moins euphémisées des affects en faisant l'hypothèse que les expressions d'une émotion ont un effet « feedback » sur le ressenti lui-même. De cette

façon, l’histoire de l’expression des émotions est également une histoire des émotions à proprement parler[41]. (4) *Une histoire du rapport réflexif aux sensations* : certaines sensations ou certaines attitudes (comme l’état de torpeur, par exemple) sont plus ou moins valorisées socialement. On a souligné qu’une même impression pouvait être valorisée différemment au cours du temps en fonction de l’image du corps qu’on y associé[42]. (5) *Une histoire des seuils de sensibilité* : la sensibilité (aux odeurs, aux bruits, etc.) peut varier historiquement en fonction de la familiarité et des normes de goût qui se développent à une époque donnée[43], etc. (6) *Une histoire des perceptions* : les schèmes perceptifs avec lesquels on décode une œuvre d’art ou on identifie une espèce animale varient nettement historiquement[44]. L’hétérogénéité de ces six domaines de recherche, qu’on range pourtant généralement sous la catégorie d’« histoire des sensibilités », montre bien la polyvocité de cette notion. Une analyse épistémologique de la notion de « sensibilité » empêche de l’appréhender de manière unilatérale. Or, nos données concernant les rapports à l’océan à Hawaï nous orientent plutôt vers une histoire du rapport réflexif aux sensations lors de l’immersion dans l’océan, ainsi que vers une histoire des perceptions des mouvements de l’océan. Sur ce point, la confrontation entre une sociologie des pratiques « sportives » et une philosophie de la perception s’avère particulièrement heuristique. Elle ouvre en effet un champ de problème particulier : à savoir, dans quelle mesure peut-on affirmer que la perception est socialement construite ? À quel concept de perception renvoie-t-on alors ? Dans la tradition philosophique classique, on trouve quelques versions de cette idée. C’est par exemple le cas chez Bergson :

> Comment demander aux yeux du corps, ou à ceux de l’esprit, de voir plus qu’ils ne voient ? L’attention peut préciser, éclairer, intensifier : elle ne fait pas surgir dans le champ de la perception, ce qui ne s’y trouvait pas d’abord. Voilà l’objection. – Elle est réfutée, croyons-nous, par l’expérience. Il y a en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n’apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes. À quoi vise l’art, sinon à nous montrer, dans la nature et dans l’esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience[45] ?

14 Cependant, l’analyse bergsonienne semble abusivement liée au mythe du « poète voyant » dont la pertinence sociologique est contestable. Nous sommes donc conduits à nous demander : que serait une version « sociologiquement cohérente » de la théorie bergsonienne de la perception ? En quel sens l’analyse des pratiques empiriques nous permet-elle de préciser ce point ? Symétriquement, dans quelle mesure un concept renouvelé de perception peut-il éclairer l’analyse sociohistorique de l’expérience hawaïenne de l’océan ? Ces problèmes excèdent notre propos[46]. Cependant, ils permettent de montrer qu’au-delà du « double éclairage » d’une sociologie des pratiques « sportives » et d’une philosophie de la perception, la collaboration interdisciplinaire est également une manière de poser des problèmes qui n’émergeaient pas au préalable et qui enrichissent chacune des disciplines.

3. L’abduction d’agence et la question des schèmes intégrateurs

15 Une troisième perspective théorique consiste à souligner le fait que l’océan n’est certainement pas envisagé de la même manière par un Hawaïen traditionnel et par un Européen : si le second aborde l’océan comme un système physique et naturel, le premier semble plutôt lui attribuer une « agentivité », c’est-à-dire d’en faire un agent social à part entière.

16 En effet, la littérature consacrée aux cosmologies traditionnelles hawaïennes fait état de nombreux cas où les non-humains sont considérés comme « animés » ou comme des êtres

sentant et pensant :

> Selon [le chef Kalaimoku], tous les êtres animés avaient des pensées et étaient capables de délibérer ou de raisonner. Il dit que selon lui, les plantes, les arbres et tous les types des légumes – et même le corail qu'il considérait comme un légume – avaient une raison et des sentiments et qu'il ne leur manquait qu'une bouche pour que nous puissions faire réellement connaissance avec eux[47].

17 Comment rendre compte de ces phénomènes d'« animisme » ou de « panpsychisme » généralisé[48] ? Que nous apprennent-ils sur le rapport des Hawaïens à l'océan ? Pour étudier ce point, on peut s'appuyer sur les débats qui ont suivi la traduction anglaise de l'ouvrage de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* : un débat s'est en effet amorcé entre ce dernier et Marshall Sahlins autour de la pertinence de la théorie descolienne pour cerner la spécificité de la cosmologie hawaïenne dans son rapport aux non-humains[49]. Descola a en effet avancé l'idée que la grande diversité des systèmes culturels pouvait en réalité être reconduite à un petit nombre d'« ontologies », si on entend par là les processus cognitifs qui sous-tendent l'organisation du monde à l'œuvre dans ces systèmes. Ces processus cognitifs de base sont, selon lui, l'attribution d'une « intériorité » (c'est-à-dire d'un esprit ou d'une âme) et l'identification d'une « physicalité » (c'est-à-dire des propriétés corporelles), tantôt similaires, tantôt différentes, de celles possédées par les humains eux-mêmes. Par exemple, les chasseurs Achuar d'Amazonie considèrent que leurs proies ont des corps différents des leurs, mais qu'elles possèdent le même type d'intériorité. Dès lors, les chasseurs s'adressent à leurs proies à travers des incantations (ou « *anent* ») qui leurs attribuent une âme similaire à celle des humains et les intègrent au système social en les qualifiant de « beaux-frères » :

> Petit beau-frère, petit beau-frère, petit beau-frère, abaisse jusqu'à moi la branche ! / Mon petit hameçon, ma petite fléchette, comment, comment, comment ne t'a-t-elle pas transpercé ? / Mon beau-frère à moi, je t'ai tué en des terres lointaines[50].

18 L'intérêt de ce modèle consiste à réintégrer les « non-humains » dans le giron des interactions sociales, tout en précisant les modalités culturellement déterminées d'une telle réintégration[51]. En fonction de la manière dont les groupes sociaux répartissent les ressemblances et les différences entre les intériorités et les physicalités, Descola propose alors un modèle quadripartite applicable à l'ensemble des sociétés humaines :

Figure 1. Le modèle quadripartite de Philippe Descola (2005)

	Ressemblance des intériorités	**Différence des intériorités**
Ressemblance des physicalités	**Totémisme** Exemple : aborigènes d'Australie	**Naturalisme** Exemple : humanisme moderne occidental
Différence des physicalités	**Animisme** Exemple : chasseurs d'Amazonie	**Analogisme** Exemple : société hawaïenne traditionnelle

19 À partir de ce modèle théorique, et en s'appuyant sur l'ethnographie de Valerio Valeri, Descola affirme que la culture hawaïenne traditionnelle est un exemple marquant de ce qu'il nomme une « ontologie analogique », c'est-à-dire un système de représentations du monde qui unifie les intériorités et les physicalités des différents objets du monde (humains compris) sous quelques principes transversaux (considérés comme des divinités)[52]. Cependant, cette analyse pose un certain nombre de difficultés épistémologiques.

20 Au niveau anthropologique, Sahlins a ainsi souligné que le cas hawaïen n'était pas un bon candidat pour illustrer l'« analogisme » descolien car il apparaissait plutôt comme un cas « mixte » d'animisme et d'analogisme. En effet, on trouve dans la culture hawaïenne traditionnelle à la fois une organisation cosmologique qui subsume l'ensemble des objets

sous quatre divinités organisatrices (caractéristique de l’analogisme) et des adresses ou des prières à l’océan afin de s’attacher les faveurs des vents – prières qui ressemblent assez nettement aux *anents* amazoniens dont Descola fait la caractéristique de l’animisme. Sahlins a alors affirmé que ce genre d’exemple fragilisait à la fois l’identification de la cosmologie hawaïenne traditionnelle comme « analogiste », et plus généralement la quadripartition descolienne elle-même. C’est pourquoi l’anthropologue américain propose de réunir les modèles descoliens de l’animisme, du totémisme et de l’analogisme dans une grande catégorie d’« anthropomorphisme » culturel, selon la formule suivante[53] :

Figure 2. La reformulation du modèle de Descola par Marshall Sahlins

Ontologies			
Anthropomorphisme			Naturalisme
Animisme	*Totémisme*	*Analogisme*	

21 Dans le sillon de Sahlins, nos données ethnographiques accréditent la thèse d’un système d’identification hybride chez les Hawaïens. Par exemple, les Hawaïens s’adressaient directement au dieu du vent *Laʻa Maomao* à travers des chants ou des prières appelés *Ku mai* dans l’objectif d’attirer la houle[54] :

Arise ! Arise !	*Ku mai ! Ku mai !*
Great surfs from far Kahiki	*Ka nalu nui mai Kahikiki nui*
Waves break together !	*ʻAlo poʻi pu !*
Rise with the pohuehue	*Ku mai i ka pohuehue*
Well up, raging surf	*Hu ! Kaikoʻo loa !*

22 Un autre rite consistait également à réaliser un tas de sable sur la plage, et à l’entourer d’une liane rampante avant d’entreprendre la récitation d’une autre prière[55]. En ce sens, l’océan apparaît, non pas comme un objet qu’on peut manipuler, mais plutôt comme un agent auquel on s’adresse par l’intermédiaire du dieu du vent qu’on tente de convaincre. Dans ce cas, on se situerait donc plutôt du côté « animiste » du modèle descolien.

23 Cependant, d’autres données ethnographiques plaident plutôt pour un modèle « analogiste ». Par exemple, lors de la construction d’une planche de surf destinée à la royauté[56], un rituel voulait qu’un prêtre (*kahuna*) chargé de tailler une planche sélectionne d’abord un arbre qu’il observait durant plusieurs jours afin de s’assurer que ce dernier n’était pas habité par des oiseaux ou des insectes. Une fois l’arbre examiné, un poisson rouge (*kumu*) était placé au pied de celui-ci lors de son abattage, faisant office de sacrifice animalier. Après avoir effectué plusieurs prières, le poisson était enterré au sein des racines de l’arbre, manifestant ainsi une logique de réciprocité entre la mer et la terre. Un arbre était extrait des terres pour être manié en mer, un poisson était extrait de la mer pour nourrir les terres. À l’issue de ce rituel, une planche était grossièrement taillée sur place avant d’être transportée sur le littoral pour finaliser sa confection. Une fois terminé, cet objet ostentatoire était entretenu par une couche d’huile de coco et parfois protégé par un matelas de feuilles. La plupart des planches étaient nommées et s’apparentaient à des objets convoités comme le remarque Byron, qui compare la valeur d’une planche pour un Hawaïen à celle d’une calèche pour un Britannique[57]. De même, on sait que le sexe des humains et des pierres était indexé aux mêmes caractéristiques : les roches plates et rondes étaient féminines tandis que les pierres droites de forme phallique étaient masculines[58].

24 Au niveau épistémologique, le modèle proposé par Descola est important car il permet une articulation entre le structuralisme qui lui vient de Lévi-Strauss et certaines analyses des sciences cognitives. Si on essaye de les rapporter aux exemples décrits plus haut, on peut affirmer que ces rituels décrivent des mécanismes d’« anthropomorphisme[59] » ou

d’attribution d’agentivité. Il s’agit de cas où les individus se comportent comme si les objets étaient doués d’agentivité – c’est-à-dire qu’ils semblent traiter des objets comme des sujets. Or, les chants adressés au vent s’inscrivent dans un vaste ensemble de cas ethnographiques d’attribution d’agentivité à un objet non-vivant, non-intentionnel ou non-présent. Descola en donne un exemple proche à propos des anents, ces incantations chantées par le chasseur en forêt et qui s’adressent directement à une proie. L’intérêt de ces analyses est que ce mécanisme d’attribution d’agentivité ne relève à proprement parler ni des représentations cosmologiques ni des savoirs pratiques incorporés – du moins tels que nous les avons appréhendés jusqu’ici. Pour Descola, l’attribution d’agentivité désigne ce qu’il appelle un « schème intégrateur », c’est-à-dire un mécanisme d’inférence général capable de s’adapter à une grande variété de situations dans une société donnée[60]. Ces analyses ont ainsi pour ambition de montrer des discontinuités importantes quant à l’expérience que les individus font d’une situation. Concernant l’océan, on serait alors tenté d’affirmer que l’expérience analogiste ou traditionnelle du surf ne recouvre pas l’expérience naturaliste ou moderne. Ce type d’argument a d’ailleurs été récemment mobilisé par l’anthropologue Emma Ford qui affirme que des contextes cosmologiques différents créent des expériences de glisse hétérogènes[61].

25 Cependant, aussi stimulantes soient-elles, ces analyses semblent tout de même reposer sur une généralisation discutable. En effet, lorsqu’on se penche sur l’ethnographie mobilisée par Descola, on s’aperçoit que les contextes à partir desquels les schèmes sociaux sont déterminés sont généralement des contextes rituels. C’est seulement dans un second temps que Descola généralise ces schèmes en affirmant qu’ils ne sont pas uniquement mobilisés dans les contextes rituels, mais dans l’ensemble de la vie sociale[62]. Cette généralisation est fondamentale pour Descola, car elle lui permet de conclure qu’il existe plusieurs ontologies (animisme, naturalisme, analogisme et totémisme), c’est-à-dire plusieurs systèmes socio-psychiques qui mobilisent certains schèmes plutôt que d’autres. Toute son argumentation repose sur l’idée que les rites ne sont pas des contextes particuliers qui mobilisent des mécanismes inférentiels spécifiques – en l’occurrence, l’attribution d’agentivité à l’océan –, mais qu’ils sont des contextes représentatifs et révélateurs de mécanismes inférentiels *présents dans l’ensemble de la vie sociale* et donc généralisables à l’ensemble des autres pratiques sociales.

26 Selon nous, cette généralisation mériterait d’être discutée autant dans des recherches en sociologie qu’en philosophie : les schèmes cognitifs mobilisés dans un contexte rituel sont-ils réellement représentatifs des schèmes cognitifs mobilisés dans l’ensemble de la vie sociale ? Par exemple, pour mobiliser un contexte chrétien, les mécanismes inférentiels qu’on active dans la prière, l’onction ou l’eucharistie sont-ils réellement représentatifs ou similaires aux schèmes mobilisés dans la vie quotidienne ? Ou, pour le dire prosaïquement à partir de l’exemple du surf : les Hawaïens traitent-ils l’océan *comme un sujet* en dehors des contextes rituels évoqués ci-dessus ? Il semble qu’on peut au moins envisager une réponse négative. On pourrait d’ailleurs proposer une hypothèse inverse à celle de Descola et affirmer que le rituel tire sa force structurante de la mobilisation de schémas mentaux qui lui sont justement spécifiques et qui ne peuvent donc pas être transférés dans le reste de la vie sociale[63]. Ces difficultés supposent certainement une étude plus précise reposant sur une ethnographie abondante. Mais quoi qu’il en soit, la question théorique soulevée par ces exemples est la suivante : jusqu’où peut-on légitimement décontextualiser les schèmes mobilisés dans un cadre rituel ? Ce qui suppose de répondre également à la question suivante : jusqu’où les individus intériorisent-ils les catégories de la société dans laquelle ils évoluent ? Jusqu’où la société est-elle susceptible de fabriquer l’individu[64] ?

Bibliographie

Ambroise Bruno et Chauviré Christiane (dir.), *Le mental et le social*, Paris, Éditions de l’EHESS, 2013.

BARROT Alphonse, « Les Iles Sandwichs. Première partie », *Revue des Deux Mondes*, n° 19, 1939, p. 289-320.

BECKWITH Martha Warren, *The Kumulipo : A Hawaiian Creation Chant*, Chicago, The University of Chicago Press, 1951.

BLOCH Maurice, *L'anthropologie et le défi cognitif*, Paris, Odile Jacob, 2013.

BOROFSKY Robert, « Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins », *Current Anthropology*, vol. 38, n° 2, 1997, p. 255-265.

BOTTA Paul-Émile Botta, « Observations sur les habitants des îles Sandwich », *Nouvelles Annales des Voyages et des Sciences Géographiques*, tome 4, octobre-décembre 1831, p. 140-141.

CHAMOIS Camille, « Nature et culture », in Albert Piette et Jean-Michel Salanskis (dir.), *Dictionnaire de l’humain*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2018, p. 385-392.

CHAMOIS Camille, « Humains et non-humains : enjeux philosophiques d’une question anthropologique », in Mathilde Lequin (dir.), *Penser l’humain*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, p. 63-89.

CHAMOIS Camille et LEMARIÉ Jérémy, « Pour une histoire sociale de la perception. L’idée d’apprentissage perceptif dans le surf hawaïen au XIXe siècle », *Nature et récréation*, n° 6, 2018, p. 39-51.

CLARK John. R. K., *Hawaiian surfing : Traditions from the Past*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2011.

CLÉMENT Fabrice et KAUFMANN Laurence (dir.), *La sociologie cognitive*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme, 2011.

CORBIN Alain, *Le Miasme et la jonquille. L’odorat et l’imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Flammarion, 1982.

CORBIN Alain, *Le Territoire du vide. L’Occident et le désir du rivage, 1750-1840*, Paris, Flammarion.

CORNELOUP Jean, « La vague surfée, une esthétique transmoderne », in Ludovic Falaix (dir.), *Surf à contre-courant. Une odyssée scientifique*, Bordeaux, Publications de la Maison des sciences de l'homme d’Aquitaine, 2018, p. 197-215.

DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010.

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

DESCOLA Philippe, *Les lances du crépuscule*, Paris, Pocket, (1993) 2006.

DESCOLA Philippe, « The grid and the tree. Reply to Marshall Sahlins’ comment », *HAU : Journal of EthnographicTheory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 295-300.

ELLIS William, *Narrative of a tour through Hawaii, or Owhyhee ; with observations on the natural of the Sandwich Islands, and remarks on the manners, customs, traditions, history, and language of the inhabitants*, Honolulu, Hawaiian Gazette Co, (1827) 1917.

FALAIX Ludovic et CORNELOUP Jean, « Habitabilité et renouveau paradigmatique de l’action territoriale : l’exemple des laboratoires récréatifs », *L'Information géographique*, vol. 81, n° 4, 2017, p. 78-102.

FORD Emma, « Life is Not about Chasing the Wind », *Paranthropology : Journal of AnthropologicalApproaches of the Paranormal*, n° 4 (1), 2013, p. 4-14.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

FRIEDMAN Jonathan, « Captain cook, culture and the world system », *The Journal of Pacific History*, vol. 20, n° 4, 1985, p. 191-201.

FRUTEAU DE LACLOS Frédéric, *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, 2012

GRANGER Christophe, « Le monde comme perception », *Vingtième siècle. Revue d’histoire*, 2014/3, n° 123, p. 3-20.

HAU‘OFA Epeli, *We are the Ocean. Selected Works*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2008.

HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, *Naven ou Le donner à voir. Essai d’interprétation de l’action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

LAHIRE Bernard et ROSENTAL Claude (dir.), *La cognition au prisme des sciences sociales*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2008.

LAZZARATO Maurizio, *La fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Editions Amsterdam, 2011.

Lemarié Jérémy, *Genèse d’un système global surf. Regards comparés des Hawai‘i à la Californie : traditions, villes, tourismes, et subcultures (1778-2016)*, thèse de doctorat en sociologie co-dirigée par Jonathan Friedman et Anne Raulin, Université Paris Nanterre, 2016

Lemarié Jérémy, « Débattre des performances culturelles hawaiiennes au XIXe siècle », *Le Journal de la Société des Océanistes*, vol. 142-143, 2016, p. 159-173.

Lemarié Jérémy, *Surf. Une histoire de la glisse, de la première vague aux Beach Boys*, Paris, Éditions Arkhê, 2018.

Lisahunter, « Sensory autoethnography. Surfing approaches for understanding and communicating “seapacetimes” », in Mike Brown et Kimberley Peters (dir.), *Living with the Sea : Knowledge, Awareness and Action*, New York, Routledge, 2019, p. 100-113.

Masterson Ian, *Hua ka Kalu : Hawaiian Surf Literature*, University of Hawai’i, Manoa, 2010.

Moser Patrick, *Pacific passages : An anthology of surf writings*, Honolulu : University of Hawai‘i Press, 2008.

Nogelmeier Puakea, *The Epic tale of Hi‘iakaikapoliopele*, Awaiaulu, Hawaiian literature project, 2006.

Obeyesekere Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Péron Pierre-François, *Mémoires du capitaine Péron sur ses voyages aux côtes d’Afrique en Arabie, à l’île d'Amsterdam, aux iles d’Anjouan et de Mayotte, aux côtes nord-ouest de l’Amérique, aux îles Sandwich, à la Chine etc., vol. 2*, Paris, Brissot-Thivars, 1824.

Pukui Mary Kawena*, The Water of Kāne and other Legends of the Hawaiian Islands*, Honolulu, Kamehameha Schools Press, 1994.

Pukui Mary Kawena et Elbert Samuel H., *Hawaiian Dictionnary*, Honolulu, University of Hawaii Press, Honolulu, 1971.

Sahlins Marshall, *How “Natives” Think. About Captain Cook, For example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Sahlins Marshall, « On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 281-290.

Sayeux Anne-Sophie, « Paysages vagues », *Sociétés*, vol. 109, n° 3, 2010, p. 91-103.

Vigarello Georges, *Histoire de la beauté : Le corps et l’art d'embellir de la Renaissance à nos jours*, Paris, Seuil, 2004.

Vigarello Georges, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps*, Paris, Seuil, 2014.

Viveiros de Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

White Geoffrey M. et Tengan Ty Kawika, « Disappearing worlds : Anthropology and Cultural Studies in Hawai’I and the Pacific », *The Contemporary Pacific*, vol. 13, n° 2, 2001, p. 381-416.

Notes

1 Ellis William Wades, *An authentic narrative of a voyage performed by captain Cook and captain Clerke in his majesty’s ships Resolution and Discovery during the years 1776, 1777, 1778, 1779, and 1780: vol. 1.* (3e édition), Printed for G. Robinson, Pater noster-row; J. Sewell, Cornhill; and J. Debrett, Piccadilly, Londres, [1782], 1783, p. 178-179.

2 Péron Pierre-François, *Mémoires du capitaine Péron sur ses voyages aux côtes d’Afrique en Arabie, à l’île d'Amsterdam, aux îles d’Anjouan et de Mayotte, aux côtes nord-ouest de l’Amérique, aux îles Sandwich, à la Chine etc.,* vol. 2, Paris, Brissot-Thivars, 1824, p. 156.

3 Botta Paul-Émile Botta, « Observations sur les habitants des îles Sandwich », Nouvelles Annales des Voyages et des Sciences Géographiques, tome 4, octobre-décembre 1831, p. 140-141.

4 Sur ce point, voir : Corbin Alain, « Les racines de la peur et de la répulsion », in *Le territoire du vide. L’Occident et le désir du rivage*, Paris, Flammarion (1988) 1990, p. 11-30.

5 Corbin Alain, *op. cit.*, p. 71.

6 Sur l’histoire du surf, voir : Lemarié Jérémy, *Surf. Une histoire de la glisse, de la première vague aux Beach Boys*, Paris, Éditions Arkhê, 2018.

7 Vacher Luc, « La découverte récréative des eaux tropicales… et on inventa l’eau chaude et le *blue lagoon* », *Les Cahiers d’Outre-Mer,* n° 260, 2012, p. 560.

8 Voisenat Claudie, « A propos de paysages », *Terrain*, n° 18, 1992, pp. 137-141.

9 Voir notamment: Kamakau Samuel M., *Ka poʻe kahiko: The people of old*, Honolulu, Bishop Museum Press, (1964) 1968, p. 113. Cela contraste drastiquement avec les pratiques occidentales, qui ne se sont tournées que parcimonieusement et tardivement vers l’océan pour y pratiquer différentes cures à partir de la fin du XVIIIe siècle. Voir les pratiques occidentales de la lame, voir : « La chute brutale dans la lame, par exemple, censée confronter l’organisme et ses réactions au “brisement des vagues”, mais plus encore le total abandon au mouvement de l’eau transformant chaque perception du corps en manifestation interne. […] Le bain de mer, au-delà de ses possibles effets hygiéniques, existe ici encore comme expérience de corps, effet de “vertige” croisant l’avivement organique et la peur surmontée […]. La mer, non plus seulement vue, mais éprouvée. » Vigarello Georges, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps*, Paris, Seuil, 2014, pp. 135-136.

10 Hauʻofa Epeli, *We are the Ocean. Selected Works*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2008, p. 31. Ainsi que : White Geoffrey M. et Tengan Ty Kawika, « Disappearing worlds: Anthropology and Cultural Studies in Hawai’I and the Pacific », *The Contemporary Pacific*, vol. 13, n° 2, 2001, p. 384. Hauʻofa distingue ainsi deux terminologies de cette région du monde : (1) l’Océanie comme vaste océan remarqué pour la pluralité de ses îles et de ses cultures ancestrales interconnectées, et (2) les îles du Pacifique, comme petits îlots que l’on utilise comme des points de ravitaillement pour les commerces transpacifiques entre les Amériques et l’Asie.

11 Sur ce point, voir: Beckwith Martha Warren, *The Kumulipo: A hawaiian creation chant*, Chicago, The University of Chicago Press, 1951.

12 Pukui Mary Kawena, *The Water of Kāne and other Legends of the Hawaiian Islands*, Honolulu, Kamehameha Schools Press, 1994, p. 113.

13 Voir par exemple: Nogelmeier Puakea, *The Epic Tale of Hiʻiakaikapoliopele*, Awaiaulu, Hawaiian literature project, 2006.

14 Sahlins Marshall, « On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 287 (notre traduction).

15 Sahlins Marshall, *Des îles dans l’histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989, p. 117.

16 Sahlins Marshall, *How “Natives” Think. About Captain Cook, For example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 121.

17 « Parce que l’événement (ceci vaut pour tout événement) se déroule simultanément à deux niveaux : comme action individuelle et comme représentation collective ; ou mieux, comme la relation entre certaines histoires de vie et une histoire qui est au-delà et au-dessus de celles-ci, l’existence des sociétés ». Sahlins Marshall, *Des îles dans l’histoire, op. cit.*, p. 117.

18 « L’idée d’une mentalité prélogique ou enfantine des indigènes, ou le fait de vivre dans une société “froide”, ou encore l’idée d’une pensée traditionnelle non-réflexive, toutes ces idées relèvent du mythe de l’Autre partagé par les sciences sociales. [Au contraire] la notion de rationalité pratique nous offre un espace restreint où les Polynésiens et nous sommes en un sens similaires ». Obeyesekere Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 16 et 21 (nous traduisons).

19 Friedman Jonathan, « Captain cook, culture and the world system », *The Journal of Pacific History*, vol. 20, n° 4, 1985, p. 191-201.

20 Voir à cet égard : Borofsky Robert, « Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins », *Current Anthropology*, vol. 38, n° 2, 1997, p. 255-265. Ainsi que les réponses des auteurs concernés dans le même numéro.

21 Voir par exemple: Sahlins Marshall, *How “Natives” Think. About Captain Cook, For example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 166. C’est un des points qu’Obeyesekere objecte à Sahlins, qui l’accorde volontiers. Voir : Sahlins Marshall, *Des îles dans l’histoire*, *op. cit.*, p. 128.

22 Voir à cet égard: Gardner Peter, « Birds, Words, and a Requiem for the Omniscient Informant », *American Ethnologist*, vol. 3, n° 3, 1976, p. 446-468.

23 On trouve une critique similaire de la part de Maurice Bloch lorsque celui-ci remarque que « les anthropologues peuvent parler du *sens du temps* chez les Nuer sans préciser s’il s’agit de perception, de théories explicites, d’institutions culturelles, de cognition, de représentation, de récits. » Voir Bloch Maurice, *L’anthropologie et le défi cognitif*, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 123.

24 Voir par exemple : Heidegger Martin, « L’époque des “conceptions du monde” », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 118.

25 Voir par exemple, dans le cadre sociologique : Lahire Bernard et Rosental Claude (dir.), *La cognition au prisme des sciences sociales*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2008 ; Clément Fabrice et Kaufmann Laurence (dir.), *La sociologie cognitive*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme, 2011. Ainsi que, dans le cadre philosophique : Fruteau de Laclos Frédéric, *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, 2012 ; Ambroise Bruno et Chauviré Christiane (dir.), *Le mental et le social*, Paris, Éditions de l’EHESS, 2013.

26 Pour un recueil exhaustif, voir : Lemarié Jérémy, *Genèse d’un système global surf. Regards comparés des Hawai‘i à la Californie : traditions, villes, tourismes, et subcultures (1778-2016)*, thèse de doctorat en sociologie co-dirigée par Jonathan Friedman et Anne Raulin, Université Paris Nanterre, 2016, p. 379-385 ; Moser Patrick, *Pacific passages : An anthology of surf writings*, Honolulu : University of Hawai‘i Press, 2008, p. 319-338 ; Clark John. R. K., *Hawaiian surfing : Traditions from the Past*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2011.

27 Ellis William, *Narrative of a tour through Hawaii, or Owhyhee; with observations on the natural of the Sandwich Islands, and remarks on the manners, customs, traditions, history, and language of the inhabitants*, Honolulu, Hawaiian Gazette Co, (1827) 1917, p. 278.

28 Péron François Pierre, *Mémoires du capitaine Péron sur ses voyages, tome 2*, Paris, Brissot-Thivars, 1824, p. 155.

29 Cook James, *A Voyage to the Pacific Ocean undertaken by Command of his majesty for making discoveries in the northern hemisphere performed under Captains Cook, Clerke, Gore, in years 1776, 1777, 1778, and 1780, being a copious and satisfactory abridgment: vol. II*, W. and A. Strahan London, 1784, p. 229.

30 Barrot Alphonse, « Les Îles Sandwichs. Première partie », *Revue des Deux Mondes*, n° 19, 1839, p. 296.

31 Pukui Mary Kawena et Elbert Samuel, *Hawaiian Dictionnary*, Honolulu, University of Hawaii Press, Honolulu, 2003.

32 Sur l’importance de la « lecture des vagues », voir : Sayeux Anne-Sophie, *op. cit.*

33 Lisahunter, « Sensory autoethnography. Surfing approaches for understanding and communicating “seapacetimes” », in Mike Brown et Kimberley Peters (dir.), *Living with the Sea: Knowledge, Awareness and Action*, New York, Routledge, 2019, p. 100-113. Corneloup Jean, « La vague surfée, une esthétique transmoderne », in Ludovic Falaix (dir.), *Surf à contre-courant. Une odyssée scientifique*, Bordeaux, Publications de la Maison des sciences de l'homme d’Aquitaine, 2018, p. 197-215.

34 Falaix Ludovic et Corneloup Jean, « Habitabilité et renouveau paradigmatique de l’action territoriale : l’exemple des laboratoires récréatifs », *L'Information géographique*, vol. 81, n° 4, 2017, p. 78-102.

35 Corneloup Jean, *op. cit.*

36 Sayeux Anne-Sophie, « Paysages vagues », *Sociétés*, vol. 109, n° 3, 2010, p. 91-103.

37 Corbin Alain, *op. cit.*, p. 11-30.

38 Febvre Lucien, « La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois ? », *Annales d’histoire sociale*, vol. 3, n° 1-2, 1941, p. 5-20. Pour des synthèses récentes, voir : Boquet Damien et Nagy Piroska, « Une histoire des émotions incarnées », *Médiévales*, n° 61, 2011, p. 5-24. Deluermoz Quentin, Fureix Emmanuel, Mazurel Hervé et Oualdi M’hamed, « Écrire l’histoire des émotions : de l’objet à la catégorie d’analyse », *Revue d’histoire du XIXe siècle*, vol. 47, n° 2, 2013, p. 155-189. Granger Christophe, « Le monde comme perception », *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, vol. 123, n° 3, 2014, p. 3-20.

39 C’est le cas, par exemple, de Guy Thuillier qui a essayé de rendre compte du « paysage sonore » que percevait un habitant d’un village nivernais au milieu du XIXe siècle. Thuillier Guy, *Pour une histoire du quotidien au XIXe siècle en Nivernais*, Paris-La Haye, EHESS/Mouton, 1977, p. 230-244.

40 Boquet Damien, « La vergogne : éthique d’une émotion sociale », *Rives nord-méditerranéennes*, n° 21, 2008, p. 2-8.

41 Sur ce point, voir notamment: Reddy William, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 129.

42 Par exemple, Georges Vigarello a montré comment se sont constitués au XVIIIe siècle deux systèmes de valorisation opposés de la sensation d’immersion dans l’eau : d’un côté, une morale du bien-être qui valorise les longues périodes d’immersion dans une eau chaude et relaxante ; de l’autre côté, une morale austère, voire ascétique, qui valorise les sensations de saisissement et de vigueur que procurent les bains glacés. Vigarello Georges, *Le propre et le sale. L’hygiène du corps depuis le Moyen âge*, Paris, Seuil, 1985, p. 111.

43 Par exemple, à partir de la fin du XVIIIe siècle, on assiste manifestement à une grande vague d’épuration olfactive. Voir à cet égard : Corbin Alain, *Le miasme et la jonquille. L’odorat et l’imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

44 Granger Christophe, « Le monde comme perception » et « Retour sur la méthode », *op. cit.*, p. 3-20 et 173-191.

45 Bergson Henri, « La perception du changement : 1ère conférence » (1911), dans *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 1370-1371.

46 Nous avons cependant développé ce point dans : Chamois Camille et Lemarié Jérémy, « Pour une histoire sociale de la perception. L’idée d’apprentissage perceptif dans le surf hawaïen au XIXe siècle », *Nature et récréation*, n° 6, 2018, p. 39-51.

47 « Ellis Journal, 24 février 1823 », cité par Marshall Sahlins dans : Sahlins Marshall, *How “Natives” Think. About Captain Cook, For example*, op. cit., p. 166 (notre traduction).

48 On retrouve en effet des formulations proches de celles qu’Eduardo Viveiros de Castro rassemble pour l’Amérique du Sud : « L’ethnographie de l’Amérique indigène est peuplée de ces références à une théorie cosmopolitique qui décrit un univers habité par divers types d’actants ou d’agents subjectifs, humains et non humains – les dieux, les animaux, les morts, les plantes, les phénomènes météorologiques, très souvent les objets et les artefacts aussi – tous munis d’un même ensemble général de dispositions perceptives, appétitives et cognitives, autrement dit d’une “âme” semblable. » Viveiros de Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, p. 21.

49 Sahlins Marshall, « On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture », *op. cit.*; Descola Philippe, « The grid and the tree. Reply to Marshall Sahlins’ comment », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 295-300. Pour une présentation de cette question : Chamois Camille, « Nature et culture », in Albert Piette et Jean-Michel Salanskis (dir.), *Dictionnaire de l’humain*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2018, p. 385-392.

50 Descola Philippe, *Les lances du crépuscule*, Paris, Pocket, (1993) 2006, p. 153

51 Pour une synthèse de cette question, voir : Chamois Camille, « Humains et non-humains : enjeux philosophiques d’une question anthropologique », in Mathilde Lequin (dir.), *Penser l’humain*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, p. 63-89.

52 Valeri souligne en effet que, dans la cosmologie hawaïenne traditionnelle, le monde est constitué de quatre déités – Ku, Kane, Kanaloa et Lono – qui se manifestent à travers des domaines hétérogènes, comme les couleurs, les directions, les jours de la semaine, les odeurs, etc. Valeri Valerio, *Kingship and sacrifice: Ritual and society in ancient Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 15 et 31.

53 Le tableau est une transposition de : Sahlins Marshall, *op. cit.*

54 Gutmanis June, *Na Pule Kahiko : Ancient Hawaiian Prayers*, Honolulu, Editions Limited, 1983, p. 101. Sur ce point, voir : Lemarié Jérémy, « Les fonctions religieuses du he‘e nalu », in *Surf. Une histoire de la glisse, de la première vague aux Beach Boys*, Paris, Éditions Arkhê, 2018, p. 32-35.

55 Gutmanis June, *Na Pule Kahiko: Ancient Hawaiian Prayers*, Honolulu, Editions Limited, 1983, p. 101.

56 Thrum Thomas George, « Hawaiian surf riding », *The Hawaiian almanac and annual for 1896*, Honolulu, Press Publishing Co. Steam Print, 1896, p. 108.

57 Byron, G. A, *Voyage of the H.M.S. Blonde to the Sandwich Islands in the years 1825-26*, London, John Murray, 1826, p. 67.

58 Voir, par exemple: Beckwith Martha Warren, *op.cit.*, p. 18.

59 Sahlins Marshall, « On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 287.

60 Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 153.

61 Ford Emma, « Life is Not about Chasing the Wind », *Paranthropology : Journal of Anthropological Approaches of the Paranormal*, vol. 4, n° 1, 2013, p. 13 : « Je prétends que les surfeurs chrétiens et les surfeurs New Age, non seulement interprètent ces moments de transcendance de manière différente, mais également les ressentent et les expérimentent de manière différente. » (notre traduction)

62 « Les rites constituent des indices précieux de la manière dont une collectivité conçoit et organise son rapport au monde et à autrui, non seulement parce qu’ils révèlent sous une forme condensée des schèmes d’interaction et des principes de structuration de la praxis plus diffus dans la vie ordinaire, mais aussi parce qu’ils fournissent l’amorce d’une garantie de ce que les interprétations que l’analyste en tire rencontrent aussi l’expérience vécue de ceux qui y trouvent un cadre propice à l’intériorisation des modèles d’action. » Descola Philppe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 158.

63 Par exemple, M. Houseman et C. Severi ont récemment cherché à montrer que la spécificité de toute une série d’actions rituelles consistait à « condenser » des processus inférentiels habituellement incompatibles. Voir Houseman Michael et Severi Carlo, *Naven ou Le donner à voir. Essai d’interprétation de l’action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, 1994. En l’occurrence, le rituel d’adresse à l’océan tirerait sa force du fait qu’il considère comme un « agent » ou comme un « sujet » ce que, habituellement, on considère comme un objet inerte. Cet argument est en un sens comparable à celui qui anime la discussion entre Sahlins et Obekesekere lorsque ce dernier affirme : « On nous dit que lorsque James Cook est arrivé durant le festival de Makahiki avec deux grands vaisseaux et un équipage constitué de très nombreux hommes qui ne ressemblaient pas aux

Polynésiens et ne parlaient pas leur langue, les Hawaïens pensèrent qu’il s’agissait du dieu Lono. À l’inverse, j’affirme dans ce livre que l’arrivée de Cook *transgressait* le sens commun des Hawaïens ». OBEYESEKERE Gananath, *op. cit.*, p. 20.

64 Ce paradigme de la fabrication de l’individu est relativement courant. Voir par exemple : FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 246 : « Les disciplines fonctionnent comme des techniques *fabriquant* des individus utiles ». Sur le paradigme de la « fabrication », voir : DARDOT Pierre et LAVAL Christian, « La fabrique du sujet néolibéral », in *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010, p. 402-456. Et : LAZZARATO Maurizio, *La fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

Table des illustrations

Titre	Figure 1. Le modèle quadripartite de Philippe Descola (2005)
URL	http://journals.openedition.org/teth/docannexe/image/2731/img-1.png
Fichier	image/png, 18k

Titre	Figure 2. La reformulation du modèle de Descola par Marshall Sahlins
URL	http://journals.openedition.org/teth/docannexe/image/2731/img-2.png
Fichier	image/png, 6,4k

Pour citer cet article

Référence électronique
Camille Chamois et Jérémy Lemarié, « “Le brisement des vagues”. », *Terrains/Théories* [En ligne], 11 | 2020, mis en ligne le 22 juin 2020, consulté le 07 juillet 2020. URL : http://journals.openedition.org/teth/2731

Auteurs

Camille Chamois
Docteur en philosophie,

Affilié au Laboratoire Sophiapol,

Université Paris Nanterre

Articles du même auteur

Introduction [Texte intégral]
Pratiques croisées en philosophie et sociologie
Paru dans *Terrains/Théories*, 11 | 2020

Pierre Déléage, L’autre-mental. Figures de l’anthropologue en écrivain de science-fiction, Paris, La Découverte, 2020. [Texte intégral]
Paru dans *Terrains/Théories*, 11 | 2020

Jean-Louis Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, 2016, 310 p. [Texte intégral]
Paru dans *Terrains/Théories*, 5 | 2016

Jérémy Lemarié
Docteur en sociologie,

Affilié au Laboratoire Sophiapol,

Université Paris Nanterre

Droits d’auteur

Les contenus de Terrains/Théories sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.