



HAL
open science

Les résonances océaniques de l'œuvre de Pierre Bonte

Hélène Artaud

► **To cite this version:**

Hélène Artaud. Les résonances océaniques de l'œuvre de Pierre Bonte : Ordres, nomadismes et savoirs techniques parmi les communautés Imrâg n (Mauritanie). L'anthropologie en partage. Autour de l'œuvre de Pierre Bonte, Karthala, pp.75-88, 2019, 9782811127336. hal-03195003

HAL Id: hal-03195003

<https://hal.science/hal-03195003>

Submitted on 17 Apr 2023

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.

5

Les résonances océaniques de l'œuvre de Pierre Bonte

Ordres, nomadismes et savoirs techniques
parmi les communautés imrāgən (Mauritanie)

Hélène Artaud

L'hommage que l'on peut rendre dans l'intimité à un homme qui nous a soutenus et inspirés est bien différent du témoignage qu'on lui adresse publiquement. Il m'a semblé opportun de présenter ici, plutôt qu'une restitution nécessairement imparfaite de l'œuvre de Pierre Bonte, la façon dont elle a stimulé ma recherche. C'est donc un aperçu des jointures les unissant l'une à l'autre que je propose. Cette entreprise peut sembler, de prime abord, ardue, car Pierre n'a pas écrit sur les communautés imrāgən (sing. *āmīg*), sur lesquelles ont porté mes recherches doctorales : aucun de ses articles n'y fait allusion, aucune occurrence à l'intérieur de sa prolifique bibliographie ne les mentionne explicitement. Une telle absence, de la part d'un homme dont la curiosité le portait vers tous les parages du monde mauritanien est sans doute étroitement liée à un contexte intellectuel, tant local que global, dont le plus évident tient à la place occupée par les Imrāgən qui ont été, jusqu'au tournant des années 1970, les seuls pêcheurs traditionnels d'une société maure à forte assise pastorale. Cette marginalité a largement encouragé la littérature à absorber la singularité de leurs interactions avec le milieu maritime dans des catégories continentales plus familières, pour faire de ces pêcheurs des bergers momentanément soustraits à leurs activités pastorales, sur lesquels n'avaient par conséquent pas à se porter d'investigations maritimes spécifiques. Ce parti pris n'était en outre pas étranger à un

contexte intellectuel plus global de la part des africanistes et islamologues de l'époque pour lesquels la mer constituait «une véritable barrière à laquelle les sociétés africaines», et plus encore parmi elles, les sociétés musulmanes, «s'[étaient] adossées» (Chauveau, 1986 : 176).

Bien des raisons peuvent donc expliquer que Pierre n'ait pas accordé plus d'attention à ces communautés. Cette discrétion du monde maritime dans son œuvre ne disqualifie pourtant nullement sa pensée à s'y appliquer de façon fructueuse. Nombre de concepts et réflexions qui l'émaillent permettent en effet de mieux appréhender la spécificité de la structure sociale et écologique des communautés imrāḡan. J'ai choisi de mentionner ici trois de ceux qui ont plus particulièrement fait l'objet d'un dialogue entre Pierre et moi : le concept d'«ordre», d'abord, qu'il a largement mobilisé dans son œuvre et auquel j'ai donné une teneur particulière chez les communautés imrāḡan ; la notion de «nomadisme», ensuite, dont l'application s'avère féconde pour explorer la singularité du monde āmrīḡ ; celle de «technique», enfin, à laquelle sa réflexion avait, depuis ses débuts, attaché une importance notable et qui trouve, dans le cas des pêcheurs imrāḡan, une déclinaison singulière.

«Ordres» et constructions partagées de l'espace maritime

La première occurrence de la notion d'«ordre» dans l'œuvre de Pierre date de 1987, dans son article «Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes?». Elle y caractérise des groupes statutaires dans lesquels les valeurs hiérarchiques s'expriment à travers des codes culturels divergents, des stratégies de distinction relatives, «des devoirs et des privilèges qui s'apprécient ultimement en référence à une hiérarchie politique» (1987b : 54). Pierre distingue principalement trois ordres : les hassān d'abord, «descendants des Arabes hilaliens» qui «portent les armes et suivent un code rigide de l'honneur» (1990 : 118) ; les zawāya, ensuite, qui «constituent un ensemble plus hétérogène sur le plan des références généalogiques (...)» et dont «l'unité tient à une référence commune aux valeurs et codes de l'Islam» (*ibidem*) ; les eznāga, enfin, qui «auraient une origine berbère (...) et étaient soumis aux hassān auxquels ils livraient des redevances diverses en contrepartie de leur protection guerrière» (*ibid.* : 119).

Le choix d'emprunter au vocabulaire des institutions antiques cette notion d'«ordre» n'est guère anodin et définit un geste analytique constant dans les travaux de Pierre, qui consiste à établir entre les mondes antiques et sahariens, mais plus globalement entre la pensée grecque et contemporaine, des voies de passages (1987b : 54, 75 ; 2008a : 198). Le concept d'«ordre» en est un exemple significatif et particulièrement fructueux. Le succès de son application à l'étude de la société maure tient en effet aux traits communs qu'il a permis de faire apparaître entre l'un et l'autre système. Parmi les

plus notables, Pierre note « la référence (...) toujours manipulable » à la généalogie et une stratégie de la « distinction relative » qui opère « tout particulièrement » dans la société maure « entre *zwâya* et *hassan* » et permet de donner « aux traits et prérogatives spécifiques à chacune de ces strates dominantes de la société maure “traditionnelle” consistance et permanence ». Le concept d'« ordre » décrit ainsi une relative stabilité à l'intérieur d'ensembles soumis à de continuel ajustements et transformations, du fait d'une « généalogie (éminemment falsifiable malgré son immense crédit idéologique) » ou de « conditions sociales sujettes à toutes sortes de réaménagements » (2008a : 198).

En appliquant ce concept d'« ordre » sur le monde maritime, est apparue une nouvelle fois son efficacité analytique. L'usage que je proposais d'en faire dans le contexte des communautés *imrāgān* impliquait toutefois d'opérer un déplacement, de la sphère politique où elle avait initialement eu son inscription, vers la sphère écologique. Mon intention était en effet de voir si ces distinctions hiérarchiques s'exprimaient au niveau d'un espace naturel aussi spécifique et *a priori* aussi peu familier que l'espace maritime, et si ce partage induisait, le cas échéant, des constructions différenciées et complémentaires.

Les auteurs, pourtant nombreux¹ à s'être attachés à l'étude des communautés *imrāgān*, semblaient avoir trop hâtivement fait de la mer le domaine exclusif des pêcheurs, évinçant de cet espace tous les autres protagonistes qui participaient, de façon plus discrète, mais néanmoins efficace, à sa socialisation. Ce parti pris avait sans doute été stimulé par le fait que seuls les pêcheurs pouvaient « rentrer dans la mer » (*dḥel lā-bḥar*). Pour autant, guerriers et marabouts y exerçaient également une emprise bien tangible, définie sur la base des compétences assorties à leurs ensembles. C'est cette variété de postures que la notion d'« ordre » permettait de faire apparaître et décrire pour la partie maritime. Au lieu d'*une* relation unique : celle des pêcheurs *imrāgān* à la mer, en apparaissaient au contraire de multiples, respectivement assorties aux emplacements occupés par des guerriers, marabouts ou pêcheurs² dont les compétences autant que les sensibilités étaient amenées

1. Les communautés *imrāgān* ont fait l'objet d'une curiosité précoce et continue depuis les premières occurrences présentes dans la littérature (V. Fernandez, au *xvi*^e, cf. Cénival et Monod, 1938) jusqu'au *xx*^e siècle où se sont multipliées les études de type monographiques (Lotte, 1937; Anthonioz, 1967, 1968; Maigret, 1984, 1990).

2. Les pêcheurs ne se situent pas dans le système des ordres : « Les hiérarchies statutaires ne se limitent pas à cette organisation des ordres qui concerne les seuls *bidan* (blancs). Les *'abid* (esclaves) et les *haratin* (affranchis) globalement désignés sous le terme de *sudan* (noirs) s'inscrivent hors de cette organisation dans sa double dimension statutaire et tribale » (Bonte, 1990). Les *Imrāgān*, comme les forgerons et les griots ne sont pas intégrés dans la hiérarchie des ordres, autrement dit ils ne sont pas organisés en tribus, mais en lignées liées aux ordres guerriers ou maraboutiques par des rapports de dépendance, et soumises plus ou moins fermement aux valeurs qui les fédèrent.

à s'y décliner différemment. Avant que n'interviennent au tournant des années 1970 des facteurs de transformations importants³, ces différences s'exprimaient de la façon suivante. Pour les guerriers, la mer était l'occasion de poursuivre l'exercice d'un pouvoir autoritaire. C'est à sa surface, par le contrôle des embarcations principalement (Artaud, 2018 : 100-112), qu'ils en régulaient et en négociaient l'accès. Les marabouts exerçaient, quant à eux, un pouvoir herméneutique sur le monde infra-maritime, plus particulièrement sur certaines espèces, tortues et dauphins, qui jouaient dans la pêche hivernale un rôle essentiel et que les marabouts sollicitaient à ces occasions de façon rituelle (Artaud, 2012 ; 2018 : 113). Ces stratégies, contrastées et complémentaires dans la façon qu'avait chaque « ordre » d'interagir avec l'espace maritime, étaient elles-mêmes reconduites à l'intérieur des ensembles maraboutiques, entre les tribus Tändğa et Barikalla, ou guerriers, entre les Trarza et les Awlād Bousba'. Le modèle d'appropriation de type foncier de la mer, qui caractérisait en propre la domestication maritime relative aux groupes guerriers, admettait en effet des variations régionales, entre les ensembles Trarza, situés au sud du Banc d'Arguin et Awlād Bousba', plus au nord. Les différences morphologiques entre la mer du Banc, articulée en un dédale insulaire instable et fluctuant, qu'administraient les guerriers Awlād Bousba', et la côte au sud du cap Timiris, linéaire et impétueuse, contrôlée par les Trarza, semblent en partie avoir inspiré les déclinaisons d'un modèle d'appropriation maritime partagé (Artaud, 2018 : 113-149). Pour les marabouts, la domestication de la mer donnait également lieu, à l'intérieur de cette emprise herméneutique sur le milieu, à de notables divergences. Les deux ensembles, Tändğa au sud de Timiris, et Barikalla au nord, se distinguant entre autres par l'acquisition dans l'ensemble Tändğa d'un « secret de la mer » dont la transmission se bornait à la descendance masculine immédiate, et qui demeurait globalement ignoré par les Barikalla.

Avec des modalités variables, marabouts et guerriers avaient donc également réussi à définir des contrastes identitaires en relation avec l'espace maritime et à s'imposer comme des médiateurs nécessaires entre les pêcheurs imrāğən et le milieu maritime : en régulant, pour les guerriers, l'accès et en autorisant le séjour dans la zone insulaire où s'effectuaient des pêches saisonnières ; en assurant, pour les marabouts, ce rôle d'intermédiaire entre les Imrāğən et les existants maritimes. Ce n'est donc pas sous la forme de catégories classificatoires figées, mais bien d'un faisceau de distinctions relatives et dynamiques, que seule la notion d'« ordre » telle

3. Parmi ces transformations, l'introduction d'une technologie nouvelle et la création en 1976 du Parc National du Banc d'Arguin (PNBA) restent les plus significatives.

que l'avait définie Pierre⁴ permettait de restituer, qu'apparaissait la relation de ces communautés côtières à la mer.

Les pêcheurs imrāḡan : un nomadisme non pastoral

Si cette notion d'« ordre » permettait donc d'articuler, dans leur globalité, stratégies de distinctions sociales et administrations de la nature, d'autres notions mobilisées par Pierre dans des environnements pourtant différents pouvaient, quant à elles, affiner la compréhension des formes de socialisation de la mer dans le Banc d'Arguin, notamment celle qu'avaient élaborée les pêcheurs imrāḡan. Le « nomadisme », qui, jusqu'à tout récemment, a caractérisé le mode d'occupation de la zone du Banc d'Arguin par les communautés locales, apparaît, à ce titre, constituer une notion particulièrement intéressante, à condition toutefois de la distinguer d'emblée de celle de pastoralisme, à laquelle elle a été et demeure étroitement chevillée. Pour Pierre, sociétés pastorales et nomades constituèrent pendant longtemps un ensemble relativement indifférencié. Les textes de la fin des années 1970 en témoignent⁵. Dans ces derniers, le basculement de la catégorie de « nomade » à celle de « pasteur » s'opère de façon quasi systématique. L'activité de Pierre au sein du groupe « Écologie et anthropologie des sociétés pastorales » entre 1970 et 1980, dont la ligne de réflexion encourageait ce rapprochement, l'explique en partie. Cette association entre nomadisme et pastoralisme se délie d'ailleurs dans des années plus récentes avec son ouvrage *Les derniers nomades*, en 2004, ainsi que les cours qu'il dispense en 2006 autour de l'« anthropologie des sociétés nomades ». Dans la réflexion comparative qui s'engage alors est plus rigoureusement appréhendé le dénominateur qui unit entre elles des sociétés perçues comme relativement hétérogènes (2006b : 2). C'est sur la base des relations contrastées qu'elles établissent avec leurs environnements naturels que Pierre regroupe dans *Les derniers nomades* les trois grands ensembles de sociétés : celle des chasseurs-cueilleurs, des pasteurs et des nomades des mers. S'il reconnaît donc cette diversité d'activités à l'œuvre dans le nomadisme, le nomadisme mauritanien reste, en revanche, rigoureusement associé au pastoralisme⁶. Pourtant, là encore, son

4. Abdel Wedoud Ould Cheikh, Communication personnelle, février 2014. A.W. Ould Cheikh a fait usage de ce concept d'« ordre » quelques années avant Pierre, dans sa thèse (1985). Si son ambition en mobilisant cette notion différerait de celle de Pierre, puisqu'il s'agissait pour A.W. Ould Cheikh de discuter la notion de « caste » alors avancée par Constant Hamès pour caractériser l'organisation sociale maure, l'usage qu'en a fait A.W. Ould Cheikh a sans doute participé à engager ou affermir la réflexion de Pierre sur cette voie.

5. Des titres comme « Pasteurs et nomades : l'exemple de la Mauritanie » (1975b) l'attestent.

6. L'idée, selon laquelle la société mauritanienne serait, dans son ensemble, pastorale est d'ailleurs si fermement entérinée, qu'elle a largement orienté la littérature existante à voir dans les pêcheurs imrāḡan ces « pasteurs de la mer » (Lotte, 1937 : 209) et dans les bancs de mulets jaunes (*Mugilidae*, *Mugil cephalus*) un troupeau en quête de « pâturage » (Ould Cheikh, 2002 : 25).

œuvre apportait des éléments analytiques pertinents pour appréhender la spécificité du nomadisme *āmriḡ*.

Parmi les catégories relevées dans *Les derniers nomades*, celle de «nomades de la mer» appliquée dans ce contexte aux seuls Badjo, Moken, Alakaluf ou Vezo (2004 : 180-202), demeure incontestablement la plus féconde pour comprendre la singularité des représentations locales liées à ce milieu, et la forme de nomadisme qui s'y opérait. Si l'appellation anglo-saxonne de pêcheurs ou marins nomades «*sea gypsies*» permet en effet de concevoir, sur la base d'autres catégories que celles héritées du pastoralisme, les formes d'interaction possibles des communautés humaines avec la mer, elle ne saurait toutefois décrire de façon exacte le mode d'occupation de l'espace maritime opéré par les communautés *imrāḡon*. La raison en est simple : contrairement à ces populations nomadisant sur la mer, les *Imrāḡon* ont longtemps eu à s'accommoder d'une contrainte majeure : l'absence partielle d'embarcations qui réduisait forcément l'amplitude des itinéraires engagés dans la zone. Les pêcheurs *imrāḡon* se caractérisent, en effet, par l'acquisition tardive d'embarcations. Les seules présentes dans la zone étaient d'origine canarienne. Les *lanchas* (lanches en français) servaient en effet aux Canariens de relais aux goélettes pour effectuer la pêche en bordure de côte. Lorsque le chargement de poisson était trop important et ne permettait plus leur rapatriement à bord des goélettes, les pêcheurs canariens les laissaient librement dériver jusqu'à la côte où elles faisaient l'objet d'une appropriation strictement codifiée à l'échelle tribale⁷. Les répliques locales ou «copies indigènes» (Thomas, 1944 : 9) faites sur le modèle des lanches échouées, présentaient une composition si fragile que leur usage se cantonnait au transport de vivres⁸. Le terme *māsalmāt* (musulmanes), qui qualifiait l'embarcation de confection locale, était appliqué pour les distinguer des lanches canariennes désignées sous le terme de *naṣrāniyyāt* (blanc, chrétien).

7. Nous avons en effet précisé plus haut que les guerriers exerçaient un pouvoir autoritaire sur une mer dont ils contrôlaient par un certain nombre de dispositifs la surface. Parmi ces dispositifs qui leur assuraient cette hégémonie, le droit qu'ils avaient sur «tout ce que rejette la mer» et la régulation dans la construction des lanches étaient sans doute les plus importants. En confisquant systématiquement les principales pièces rejetées par la mer, l'intention des *Awlād Bousba'* était donc de réguler la circulation des embarcations dont elles pouvaient constituer le support éventuel. L'efficacité du pouvoir exercé par les *Budde*, fraction *Awlād Bousba'*, sur les lanches tient en effet en grande partie au fait qu'il se manifeste à toutes les étapes de leur construction ou, le cas échéant, de leur restauration. Leur contrôle s'exerce sur le processus de fabrication lui-même : depuis leur support le plus modeste (le recueil des planches dont ils revendiquaient la propriété) jusqu'à la main-d'œuvre susceptible de les assembler.

8. «Lorsqu'on souhaitait remonter la lanche à contre-courant, il fallait aux anciens pousser l'embarcation», *Muḡammād Moussa et Udda*, *Teyshot* (10/06/2008).

Cette absence relative d'embarcation, qui aurait pu constituer un véritable obstacle à leur emprise sur l'espace maritime, n'a toutefois guère eu raison de la mobilité saisonnière des communautés imrāḡen dans le Banc d'Arguin. Elle a, bien au contraire, participé à lui donner ses formes les plus spécifiques, à stimuler la singularité des pratiques imrāḡen en matière de domestication du milieu maritime. Faute d'embarcation, en effet, les pêcheurs devaient composer avec les contrastes paysagers qu'opérait, sur une morphologie accidentée et essentiellement constituée de hauts fonds, la variation quotidienne des marées. Pour atteindre à pied depuis la côte l'île de Tidra et, à partir de Tidra, les autres îlots avoisinants (Chedded, Kiji), des voies précises, dont la tradition orale a retenu le nom, étaient identifiées et reconnues lors de leur apparition fugace sous l'effet des marées.

*Aperçu du complexe insulaire dans la zone du Banc d'Arguin
(Carte H. Artaud)*



Le chemin «*vəmm tṛīg*» (noté ci-dessus) qui permettait par exemple la progression la plus significative vers l'île de Tidra nécessitait, pour être aperçu et emprunté, un savoir écologique bien spécifique : «Seuls les fils de l'île en connaissent l'ouverture. La saline qui borde Serenni et Tidra, là où l'eau stagne, en marée haute est infranchissable tant elle est profonde. Il faut saisir le moment où la mer se retire et marcher dans les pas de celui qui sait⁹.»

L'«ouverture» de la mer dépendant de signes perceptibles aux seuls initiés, il n'est pas rare de rencontrer dans la littérature de la zone des rapprochements entre celui qui se fraye, au moment opportun, un chemin dans ce dédale inhospitalier et le muezzin qui indique avec précision aux fidèles l'heure de la prière. Cette relation sensible à un environnement dont il convient de déchiffrer les signes, d'anticiper les régularités, caractérise en propre la disposition adoptée par les pêcheurs *imrāgən* pour interagir avec ce milieu : «Les guides *imrāgən* découvrent le commencement du chemin et le distinguent parmi un espace indistinct comme le muezzin distingue l'heure de la prière du matin¹⁰.»

Si l'on excepte la spécificité de l'espace dans lequel ces communautés nomadisaient, la mer, les *Imrāgən* sont en tout point conformes, dans leurs motivations, à ceux d'autres groupes nomades. Leurs déplacements étant, avant que la création du Parc n'opère dans le courant des années 1960 la stabilisation des modes de résidences, largement fonction des ressources ponctuellement disponibles : des bancs de mulets à la période hivernale, et de l'approvisionnement en eau à partir de puits temporaires. Une extrême souplesse caractérisait donc ces modes d'occupation saisonniers de l'espace, engageant successivement des phases de promiscuité entre des groupes hétérogènes, auxquels succédaient de longues périodes d'éparpillement. Pour les pêcheurs *imrāgən*, en fonction des tribus (guerrières ou maraboutiques) auxquelles ils étaient attachés et des segments littoraux qu'ils occupaient, les mouvements changeaient. Un roulement s'opérait entre la frange côtière, où ils s'établissent à l'époque de l'hiver, et les emplacements occupés le reste de l'année.

9. Ahmādu Zeda, Iwik (03/04/2009).

10. Nene O. Ahmed Hamid sur des poésies composées par Cheikh Gellah à propos des îles du Banc d'Arguin. Voir Artaud (2018 : 130).

Les variations saisonnières et tribales (Carte H. Artaud)

De façon schématique, les déplacements qu'opéraient les Ehl Barikalla et les Awlād Bousba' étaient sensiblement distincts. À la période hivernale, lorsque débutait l'activité de pêche, les campements Barikalla tenaillaient les emplacements Awlād Bousba' pour se situer, au nord, à proximité de El Vreyr et, au sud, sur la presqu'île de Thila, à Rgeyba et Teyshot. Au début de la période estivale, ils restaient dans les environs d'Alzaz, où succédait à la migration d'ázawl (*Mugilidae*, *Mugil cephalus*) celle d'ïvire (*Liza Dumerili*), ou se concentraient vers Rgeyba et le complexe insulaire pour se livrer à une pêche de subsistance¹¹. De leur côté, les pêcheurs Awlād Bousba' nomadisaient, lors de la période hivernale au niveau du complexe insulaire, pour amorcer, au début de l'été, leur retour sur le continent à

11. Ce resserrement estival sur Teyshot et ses alentours explique que certains pêcheurs originaires des Barikalla aient eu une connaissance notable des îles et des techniques de pêche qui s'y pratiquaient.

proximité d'Iwik ou d'Iwili. Pour les groupes « apparentés » aux pêcheurs, membres des tribus avec lesquelles ces derniers entretenaient des rapports d'allégeance, la période de la cure du mullet (*hawwāta*¹²) marquait leur venue parmi les pêcheurs vers les zones de pêche stabilisées que sont, pour les Barikalla, El Vrey', Teysot, Rgeyba et, pour les Awlād Bousba', toutes celles essaimées dans les îles.

Ce mouvement pendulaire ne saurait toutefois à lui seul justifier le terme de « nomadisme » dans le cas des pêcheurs imrāgən si, à cette appropriation spécifique du territoire, n'étaient associées des représentations et des dispositions corporelles bien spécifiques. Rappelons en effet en quels termes Pierre décrivait le cadre matériel des sociétés nomades : « leurs conditions de vie ne permettent qu'une culture matérielle pauvre, que des analyses superficielles peuvent considérer comme peu développées », voire « archaïques » (1979c : 36). Les formes d'occupation de l'espace par les communautés imrāgən du Banc, caractérisées par une rigoureuse discrétion et un minimalisme matériel remarquable¹³, ne sauraient en donner d'exemple plus significatif. Les pêcheurs imrāgən ne dérogeaient pas en effet aux principes qui arbitraient les autres sociétés nomades, pour lesquelles les lieux sont émaillés de balises biographiques et mémorielles, reliés à un corpus de connaissances consignées dans la tradition orale, toponymies et savoirs naturalistes, qui leur assure la maîtrise de l'espace. La domestication du milieu y était également indissociable de ces traditions orales auxquelles j'ai porté une attention toute particulière, en recueillant les chants et poésies qui narraient ces itinéraires, scandaient le nom des zones qu'il fallait traverser pour les parcourir ou décrivaient les indices naturels qui permettaient de les reconnaître (Artaud, 2018 : 169-247). Cette forme sensible, non instrumentale d'interaction avec le milieu, définissait une disposition toute particulière qui me semblait correspondre à ce que le terme grec de *mētis* subsumait. La *mētis*, telle que M. Detienne et J.P. Vernant¹⁴ la décrivent, est une aptitude à renverser des logiques de prédation attendues pour faire que « les faibles, les chétifs ne sont donc pas vaincus d'avance » (Detienne et Vernant, 1974 : 33). La ruse et la labilité physique qui lui sont associées permettent ainsi de déjouer les rapports de force supposés, en donnant aux plus humbles une maîtrise sur le milieu d'autant plus efficace qu'elle demeure invisible. L'emprunt au lexique hellénique, que stimulait cette connaissance fine

12. *Hawwāta* ou *gāytnā* du mullet est le nom donné à la cure du mullet s'ouvrant au moment de leur migration, durant la période hivernale. Voir Boulay (2008 : 87).

13. Ce qui est ici subsumé sous l'expression de « minimalisme technologique » fait référence à ce qui a été très largement évoqué dans l'ensemble des écrits relatifs à cette question : A.W. Ould Cheikh (2002 : 18) évoque une pêche « très sommairement outillée », d'autres auteurs, comme Anthonioz, insistent sur l'immobilisme de ce patrimoine : « ces pêcheurs vivent pratiquement comme il y a 50 ou 500 ans » (Anthonioz, 1968 : 338).

14. Vernant et Detienne étaient des auteurs que Pierre aimait à citer (1999d, 2010a).

des pêcheurs à l'égard d'un milieu dont ils reconnaissaient les moments opportuns pour pêcher ou le parcourir (*kairos*) et maîtrisaient par la ruse (*dolos*), représentait un autre point d'attache avec l'œuvre de Pierre. Ce type de rapprochements entre les mondes grecs antiques et sahariens demeure toutefois bien souvent mal compris et si Pierre avait mis tant d'ardeur à justifier cet emprunt au vocabulaire classique¹⁵, c'est en effet parce que ce geste ne représentait pas dans son œuvre un élément périphérique mais bien un parti pris méthodologique constant et profond que l'ethnographie des communautés imrāḡan m'avait également permis d'adopter pleinement. La notion d'«ordre» ne représentait pas en effet un élément isolé. Dans son article daté de 1985, «Faits techniques et valeurs sociales : quelques directions de recherche», dans lequel il démontre par la mobilisation de deux faits ethnographiques, la traite et le sacrifice en Afrique de l'Est, que le fait technique ne peut être appréhendé de façon monadique, la définition qu'il adopte du «sacrifice» est également directement associée au monde grec. Il engage d'ailleurs un long paragraphe sur le rapprochement entre Grèce et Afrique de l'Est : «en Grèce, de même qu'en Afrique de l'Est, il n'est d'autres abattages que rituels et la consommation de la viande résulte d'un sacrifice» (Bonte, 1985 : 21). Ces jeux de miroitements que Pierre se plaisait à relever entre des mondes *a priori* disjoints témoignent incontestablement de la profondeur de champ qui était la sienne, et de sa conviction dans une pensée inclusive plutôt que ségrégative. Il n'est donc pas étonnant que ce concept de *mētis*, mobilisé pour éclairer la spécificité āmrīḡ, ait constitué un lieu privilégié pour nos échanges et une notion sans doute d'autant plus fructueuse qu'elle incitait à repenser sur la base d'une ouverture écologique celle de technique.

Réflexion maritime de la technique

Le dénuement matériel, qui caractérisait la pratique des Imrāḡan jusqu'au tournant des années 1960, les avait enjoints à avoir avec leur milieu une dépendance plus étroite, définie sur la base de dispositions, corporelles et cognitives, bien spécifiques. En évoquant à l'instant la quasi-absence d'embarcation, j'ai noté qu'elle avait stimulé localement certaines compensations techniques : en familiarisant le pêcheur à la fluctuation des marées et à la possibilité d'en tirer profit pour se mouvoir dans le complexe insulaire.

15. Anticipant les remarques, comme dans *L'Émirat de l'Adrar*, P. Bonte écrivait : «Pourquoi employer ce terme “ordre” emprunté au vocabulaire des institutions politiques antiques ? Je suis conscient du caractère approximatif de l'usage de concepts issus d'autres traditions sociales et culturelles pour rendre compte des formes de catégorisation qui prévalent dans les sociétés sahariennes émirales. Ce terme, *ordo* en latin, a une histoire longue et complexe» (2008a : 198).

Il en va de même de l'activité de pêche. Faute d'un outillage sophistiqué, c'est également par un jeu de compensations corporelles : une attention plus soutenue aux régularités du milieu, aux comportements du poisson, aux variations des marées et aux singularités morphologiques de la zone de vasière dans laquelle se pratiquaient de façon saisonnière certaines techniques de pêche¹⁶ qu'était suspendu leur succès. Au-delà des différences locales et individuelles que j'ai par ailleurs relevées, un principe semblable qui consistait pour le pêcheur à ne pas contrarier la trajectoire du banc, et, pour la contrarier le moins possible, à soumettre le corps individuel, mais également social, à un ensemble de règles, permettait donc d'unifier la pratique *amrīg* de la pêche et, plus fondamentalement, la façon qu'avait le pêcheur de percevoir le milieu maritime. En hiver, durant la période de migration du mullet, l'ensemble des dispositions corporelles était, dans la perspective du passage du banc, calibré sur des précautions nouvelles. Afin de réduire les facteurs pouvant perturber le passage des bancs de mullets, les marches dans les vasières, le feu, les parfums ou odeurs qui pouvaient dévier le cours normal de la migration étaient proscrits. Ces limitations concernaient l'ensemble de la communauté, pêcheurs comme non-pêcheurs. Durant cette période, également, le corps du pêcheur se voyait soumis à d'autant plus de contraintes physiques que sa proximité avec le poisson était plus grande. La réussite de la pêche, dépendant de la capacité du pêcheur à faire de son corps la matière d'un piège, le transformer, ou le fondre dans son environnement, impliquait donc, pour l'Āmrīg de « n'avoir ni ombre, ni pas, ni odeur »¹⁷.

Cette forme de domestication de la nature qui consiste, par un savoir précis du poisson, à s'en rendre invisible, et par une connaissance fine des spécificités morphologiques des zones marines, à s'y dissimuler et en faire la matière d'un piège incorporé, relevait bien d'une forme de *mētis*. Dans le cas des pêcheurs, le défaut d'un appareillage technologique sophistiqué avait impliqué sur le plan de la relation à l'espace maritime un surcroît de vigilance, une attention plus soutenue aux événements du monde, à la régularité des phénomènes naturels et favorisé l'innovation au niveau des techniques du corps. Que les observateurs les plus perspicaces aient donc fait du minimalisme technologique ou instrumental caractérisant la tradition *āmriḡ* le signe d'une indifférence notable de ces communautés à la mer, est peut-être dû à une définition trop réductrice du terme de « technique ». Dans le cas des *Imrāḡan*, en effet, la technique repose sur la *mētis* et le manque

16. Les pêches s'effectuaient dans la zone de vasières durant la période estivale et étaient considérablement amplifiées par la diversité des reliefs sous-marins. Sommairement outillées, la plupart de ces techniques consistent en une exploitation optimale des spécificités morphologiques de la zone, s'ajustant rigoureusement à leurs formations et déformations quotidiennes sous l'effet des marées (Artaud, 2018 : 173).

17. Muḥammād Mussa, Teyshot (26/06/2008).

de diversité dans l'outillage, autant que l'arrivée tardive d'embarcations mobilisables dans la pêche, a amené la pratique de pêche à parfaire une logique de substitutions, et enjoint les pêcheurs à trouver dans le milieu naturel des moyens appropriés à leurs fins. Loin donc de réduire les formes d'interaction possibles avec la mer, l'absence significative de matériel et d'instruments les a au contraire démultipliés.

Laissant de côté le pastoralisme, c'est donc davantage sur l'idée de technique, et plus précisément sur les « techniques du corps », que mes échanges avec Pierre se sont plus précisément portés. S'il avait consacré à la technique de très nombreux articles, les « techniques du corps » étaient demeurées relativement marginales. Quoique élève indirect de celui qui en avait fait la renommée, Marcel Mauss – puisque Leroi-Gourhan dont Pierre avait été l'étudiant, l'avait lui-même eu comme maître –, cette question d'une technique incorporée et dénuée d'instruments n'avait pas à l'époque de la publication de « Faits techniques et valeurs sociales » (1985), stimulé d'intérêt majeur¹⁸. Pierre en a toutefois pressenti l'importance quelques années plus tard en élaborant le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, qui consacre un article spécifique aux « techniques du corps », et en observant directement son univers de référence : le monde pastoral. Et c'est dans un article publié après son décès (2017a), intitulé « Odeurs de sable », que Pierre a pleinement articulé ce lien entre technique du corps et sensorialité, technique du corps et savoirs naturalistes. Dans cet article, il puise dans les récits de fondation des *qsūr* (sing. *qsār*) et plus précisément celui du *qsār* de Tijigja au Tagant, des éléments qui lui permettent de comprendre « la signification particulière attribuée à l'odeur du sable » et les dispositions sensorielles qui y sont associées. Ce faisant, il y décrit l'acuité olfactive et les techniques sensori-mémorielles qui permettent à un vieillard aveugle, l'Imam Muhammed Ahmed, de trouver « en humant le sable », la terre d'asile sur laquelle installer le groupe d'Idawali qu'il a en charge de guider. L'idée d'un environnement qui prendrait forme et volume sur la base d'une appréhension essentiellement sensible est également présente chez les pêcheurs imrāgøn, particulièrement dans la pratique de l'orientation telle

18. Rappelons en effet que le débat sur la technique dans lequel s'est plus résolument engagé Pierre portait davantage sur la place à imputer à ce domaine dans le champ des sciences sociales que sur l'application de ce terme aux dispositions corporelles. En effet, pour Pierre, on ne peut fonder la technologie comme une discipline à part : le fait technique doit être étudié comme les autres faits sociaux, et en corrélation étroite avec eux. Pour justifier le fait que la technique ne puisse être étudiée en elle-même, Pierre invoque dans son article daté de 1985, « Faits techniques et valeurs sociales : quelques directions de recherche », des exemples est-africains : la traite du bétail et la valeur du lait, mais aussi le sacrifice animal et le fait que l'animal soit donné pour honorer et établir des liens sociaux entre des groupes voisins. Ces exemples visent à démontrer que la technique n'est pas un champ autonome, duquel pourraient être déduites les valeurs sociales. Celles-ci lui sont, bien au contraire, préalables et la définissent.

qu'elle s'effectue dans le complexe de vasières attenant à la zone d'Iwik. C'est en s'appuyant sur certains indicateurs sensibles, sensoriels et affectifs, du milieu que les pêcheurs ont pu élaborer des méthodes empiriques subtiles pour définir leur position dans l'espace, de jour comme de nuit. Cette acuité sensorielle : auditive, tactile, visuelle ou olfactive, dont j'ai décliné les combinaisons singulières au sein d'un même équipage, et qui intervient à l'issue d'un long apprentissage, assure au pêcheur le déchiffrement adéquat d'un paysage maritime mouvant. L'article de Pierre, qui mentionne la complexité d'une « expérience sensible » dans laquelle sont « mobilisés plusieurs sens » en étroite corrélation, amorce une réflexion autour d'une poly-sensorialité analogue dans le monde pastoral (Bonte, 2017a : 62-63). C'est peut-être vers ce champ technique qu'il avait jugé, lors d'un entretien que nous avons eu, avoir insuffisamment exploré, que l'œuvre immense de Pierre aurait pu se poursuivre.

Que Pierre Bonte n'ait pas directement travaillé sur les sociétés de pêcheurs ne disqualifie donc nullement sa pensée à s'y appliquer de façon féconde : c'est ce que nous avons ici tenté de démontrer en déclinant les résonances maritimes de quelques-unes des notions qu'il a mobilisées dans son œuvre. Il avait la force de ces grands intellectuels, dont les intuitions transcendent les contingences historiques et géographiques, auxquelles elles ont pourtant toujours le souci de s'arrimer. Il avait cette audace scientifique rare qui a inspiré et inspirera sans doute encore de nombreuses générations de chercheurs.