



HAL
open science

Mémoire de synthèse : Une anthropologie sensible de la mer : rencontres humaines et non-humaines

Hélène Artaud

► **To cite this version:**

Hélène Artaud. Mémoire de synthèse : Une anthropologie sensible de la mer : rencontres humaines et non-humaines. Sciences de l'Homme et Société. Université Aix-Marseille (AMU), 2021. tel-03857986

HAL Id: tel-03857986

<https://hal.science/tel-03857986>

Submitted on 17 Nov 2022

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.

MÉMOIRE DE SYNTHÈSE

En vue de l'habilitation à diriger des recherches

UNE ANTHROPOLOGIE SENSIBLE DE LA MER RENCONTRES HUMAINES ET NON-HUMAINES

Hélène ARTAUD

Maître de conférences au MNHN de Paris

Tuteur

Laurent Dousset, Directeur d'Études, Ehess

Le jury est composé de

Romain Bertrand, Directeur de Recherches, Sciences PO, Paris (Rapporteur)

Sergio Dalla Bernardina, Professeur, Université de Brest (Rapporteur)

Philippe Descola, Directeur d'Études, Las/Ehess

Frédéric Keck, Directeur de Recherches, Las, Paris

Véronique Servais, Professeure, Université de Liège (Rapporteur)

Françoise Vergès, Chercheuse indépendante

Une phrase pour itinéraire

Après six années en philosophie et un parcours classique en la matière, j'ai commencé des études d'anthropologie à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Ehess). L'œuvre de Lévi-Strauss m'avait bien involontairement incitée à m'échapper du cadre où je l'avais connue pour entamer cette conversion tardive. Une phrase, issue de son ouvrage *Le regard éloigné* a guidé plus particulièrement mes travaux anthropologiques. Cette phrase permet de dérouler dans leur continuité mes recherches passées, présentes et sans doute à venir. Elle rappelle, par la régularité de ses occurrences dans l'ensemble de mes publications, l'ambition qui les anime : celle d'engager une exploration des saillances perceptives sur lesquelles se fonde le monde des collectifs humains et non-humains. Ce monde, tendu de quelques fils, est ce que j'ai appelé « schématisme sensible » et décliné, dans mon travail, sur des registres variés avec une insistance toute particulière sur la mer, où cette notion s'est d'ailleurs révélée.

Dans ce schématisme sensible

- Les mondes humains, comme ceux des animaux s'épèlent en quelques saillances perceptives qui constituent « *autant de fils par lesquels se tissent leurs existences* » (Üexküll, 1965 : 29).
- Ces fils sensibles : sensoriels et affectifs, invisibles et ineffables apparaissent en engageant des méthodologies *de biais*, soit en mobilisant des supports dans lesquels ces saillances se révèlent et sont encodées.
- Ces fils ne sont pas définis une fois pour toute, mais soumis à de continuel ajustements, et se rejoignent dans des nœuds relationnels interspécifiques stimulant alors des dispositions et sémioses renouvelées.

Le schématisme sensible s'est décliné dans trois ensembles de travaux :

- Ceux, portant sur une anthropologie que j'ai, par contraste avec l'anthropologie maritime, qualifiée d'anthropologie de la mer et qui fera l'objet de la première partie de la présente synthèse
- Ceux, portant sur les relations interspécifiques et la question du leurre, dont je développerai les principales directions dans un second temps
- Ceux, enfin, portant sur les politiques de la nature et stratégies de conservation.

Pour chacune de ces incursions dans ces différentes parties des recherches effectuées, j'insisterai davantage sur l'un des segments de cette phrase de Lévi-Strauss. Je n'entends pas par là inscrire dans un sillon structuraliste et lévi-straussien ma démarche, mais davantage dégager les pistes de réflexion et les hypothèses que cette citation a, dans mon parcours de chercheur, permis d'exposer.

**A. SCHEMATISME ET MERS SENSIBLES :
DES « MONDES HUMAINS »**

« *Chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut dire lesquels ni à quelles fins* » (Lévi-Strauss, 1983 : 145)¹.

Lorsqu'on interroge un anthropologue sur les raisons qui l'ont amené à choisir un terrain, des événements d'une absolue contingence prennent bien souvent le pas sur l'idée d'une délibération et d'un choix raisonnés. Si le lieu où ma recherche devait s'établir m'était relativement indifférent, je ne pouvais en revanche l'envisager sans rivages et, plus précisément, sans concevoir que ces rivages ne fussent maritimes. La littérature et la poésie qui m'avaient nourrie étaient maritimes, autant que l'étaient mon enfance passée sur l'Atlantique marocain, et mon adolescence insulaire à La Réunion. Dans le sujet que je proposais à Philippe Descola en 2008 et qu'il accepta de diriger, je formulais le projet d'étudier les sociétés Mbangweni du Maputaland (Afrique du Sud) incluses, contre leur volonté, dans un parc national dont la réglementation et les injonctions normatives impliquaient d'opérer de profondes transformations de leur relation à la nature en général, et la mer en particulier. À la faveur d'une bourse que le Parc National du Banc d'Arguin (PNBA) de Mauritanie avait décidé d'offrir à un doctorant en sciences humaines, mon terrain de thèse s'en trouva quelque peu révisé. Ce changement ne m'est pourtant pas apparu radical. Je gardais, en effet, dans ce transfert l'élément qui m'eût rendu tout espace familier, et constituait déjà pour moi, bien au-delà des aires culturelles, le dénominateur le plus évident de ma recherche : la mer.

Si la mer demeurait donc un élément inchangé de ma réflexion, les problématiques que j'avais définies pour le projet sud-africain subsistaient également dans cette diagonale africaine. Les communautés Imragon étaient en effet également incluses dans un espace protégé qui avait introduit un rapport nouveau à la nature. Ces analogies m'autorisaient *a priori* à maintenir l'idée de travailler sur les transformations ou hybridations de savoirs maritimes « traditionnels ». Dans les premiers temps de mon séjour en Mauritanie, cette piste ne trouvait pourtant pas l'occasion d'être approfondie. La difficulté à laquelle je me heurtais tenait au fait d'être partie d'un présupposé : celui qu'il existe dans ces communautés de pêcheurs des savoirs traditionnels, alors même qu'une grande incertitude entourait la teneur et l'existence de

¹ Lévi-Strauss, C. (1983) *Le regard éloigné*. Paris, Plon.

traditions maritimes amrig (plur. Imragøn). Les communautés imragøn, incluses depuis 1976 dans les limites du Parc National du Banc d'Arguin (PNBA), cristallisaient en effet en matière d'écologie et de savoirs locaux, une paradoxale exemplarité. Alors que le PNBA les avait érigées en modèle d'un rapport « symbiotique » avec l'environnement maritime, la littérature ethnographique, déjà importante à l'époque où j'engageais mes recherches semblait, quant à elle, avoir très largement diffusé l'idée de communautés « détournées de la mer ». Deux éléments semblaient corroborer cette position : leur ancrage dans une société maure à large assise pastorale, qui laissait supposer que ces pêcheurs n'aient jamais été autre chose « *que des bergers momentanément soustraits à leurs activités pastorales* » (Cheikh, 2003 : 25)² ; et, le minimalisme, voire l'indigence extrême, des dispositifs techniques susceptibles de leur donner un ascendant sur ce milieu. À partir de ces éléments, supposés incompatibles avec une maîtrise avérée de la mer, j'ai dégagé les principes d'une relation écologique singulière, fondée sur la mémoire, la poésie et les sens : une relation qui, au lieu d'être unifiée, se diffractait au contraire en de multiples accès, également différents, également sélectifs à la mer. C'est cette disparité des voies par lesquelles cette société avait tramé les liens qui l'attachait à la mer que je me suis appliquée à faire apparaître.

a. Des accès différenciés à la mer

Pour bien comprendre le contexte dans lequel se sont déroulées mes recherches, et leurs principaux apports, un bref rappel des spécificités du Parc dans lequel elles ont pris place, est nécessaire. Créé en juin 1976 en République Islamique de Mauritanie, le Parc National du Banc d'Arguin (PNBA) représente le plus grand parc d'Afrique de l'Ouest, avec 12 000 km également répartis entre espaces continental et maritime. Ses inscriptions successives, sur la liste des zones humides d'importance internationale (convention RAMSAR) en 1982, puis sur celle des sites du Patrimoine mondial de l'UNESCO en 1989, ont consacré une vocation initialement réduite à la préservation de la diversité biologique. Ce n'est que quelques années plus tard, en 1994, que son exercice s'est étendu à un objectif de développement durable visant la communauté y résidant : les Imragøn. Le souci de concilier la préservation du milieu maritime avec le développement local, le maintien des ressources halieutiques avec la poursuite d'une activité « traditionnelle » de pêche, a engagé le PNBA à présenter, au fil des années, des définitions affermissant la complémentarité de l'une et l'autre : faisant de l'écologie « locale » amrig un bloc auquel adosser les principes de l'écologie globale.

Créditer les communautés résidentes de compétences maritimes singulières ne paraissait pourtant pas évident, pour les deux raisons mentionnées à l'instant. D'abord en raison de leur ancrage géographique et culturel. Africaine et islamique, la société maure, dont sont issues les communautés Imragøn ne semblait guère prédisposée à être liée à ce milieu. La littérature scientifique portant sur les relations de l'Afrique à la mer, avant d'être discutée et nuancée dans

² Ould Cheikh, A. W. (2003). Analyse des modes de régulation de l'accès aux ressources naturelles renouvelables. Aspects sociologiques. *Projet CONSDEV*.

le courant des années 1980 (Chauveau, 1986³ ; Devisse, 1989⁴ ; Pélissier, 1990⁵), les avait, en effet, largement caractérisées par leur marginalité voire leur inexistence : « *l'océan constitu(ant) (pour les sociétés africaines) une véritable barrière à laquelle (elles) s'adossèrent sans véritablement en utiliser les ressources* » (Chauveau, *Idem* : 176). La société maure ne dérogeait apparemment pas à la règle. Dans ce monde à forte assise pastorale, les valeurs et les référents paraissaient s'être essentiellement constitués détournés de la mer. La situation des Imragən, seuls pêcheurs de la société maure, avait longtemps été aperçue, pour cette raison, comme liminaire et problématique (Cheikh, 2002 : 12)⁶. Les relations de l'islam à la mer n'apportaient guère plus de raison de faire du littoral mauritanien autre chose que ce « *cul-de-sac de l'ækoumène* » (Richard-Molard, 1952)⁷. Les communautés musulmanes, plus spécifiquement arabes, dont la crainte de l'Océan a été amplement commentée (Planhol, 2002)⁸ semblaient se rapporter à leur environnement naturel à la faveur d'un certain déséquilibre, entre un désert domestique et familier, et un espace maritime resté à quelques exceptions près, sauvage et méconnu. L'exemple des communautés imrāgən, africaine et islamique, se conformait-il à ces différents principes ? Les référents du monde pastoral y ont incontestablement informé un certain nombre des représentations associées à l'espace maritime : de nombreuses occurrences le démontrent et nécessitent d'y attacher une attention particulière. Épuisent-ils, pour autant, la singularité du traitement réservé à la mer ? Cela paraît moins évident.

La seconde raison qui corroborait la thèse d'une relative indifférence de ces communautés à leur mer, tenait à la sobriété matérielle de leur pratique de pêche. Jusqu'au premier quart du XXe siècle, en effet, les moyens détenus par les Imragən pour parcourir la mer ou en extraire les ressources demeuraient rares, voire inexistantes. De cette indigence extrême, la littérature avait hâtivement déduit le caractère improvisé de l'appréhension d'un milieu demeuré étrange. Ce raccourci théorique n'était sans doute pas étranger aux principes qui ont, en Occident, instruit la relation de l'homme à la nature. On doit à l'idéal cartésien d'une nature dont on se ferait « maître et possesseur », d'avoir présenté comme équivalentes domestication de la nature et soumission technique, socialisation du milieu et indices matériels (Dousset, 2011⁹ : 35)¹⁰. Le primat accordé, par les études en anthropologie maritime, aux analyses technologiques pour

³ Chauveau, J. P. (1986). Une histoire maritime africaine est-elle possible? Historiographie et histoire de la navigation et de la pêche africaines à la côte occidentale depuis le XVe siècle. *Cahiers d'études africaines*, 173-235.

⁴ Devisse, J. (1989). Les Africains, la mer et les historiens (Africans, the Sea and Historians). *Cahiers d'études africaines*, 397-418.

⁵ Pélissier, P. (1990). Post-scriptum à Rivages. L'Afrique tourne-t-elle le dos à la mer?(A Postscript to "Rivages": Did Africa Turn Its Back to the Sea?). *Cahiers d'études africaines*, 7-15.

⁶ Cheikh, A.W. Ould, (2002). L'Identité imraguen et la gestion locale de l'aire du PNBA: approche historique et sociologique. *Nouakchott, Parc national du banc d'Arguin*.

⁷ Richard-Molard, J. (1952). Plaidoyer pour une nouvelle paysannerie en Afrique noire. *Présence africaine*, (13), 170-179.

⁸ Planhol X. de (2002), *L'Islam et la mer. La mosquée et le matelot (VII-XXe siècle)*. In: *Annales de Géographie*, t. 111, n°624. pp. 219-220.

⁹ Dousset, L. (2011). *Mythes, missiles et cannibales : Le récit d'un premier contact en Australie* (No. 50). Société des océanistes.

¹⁰ L'arrivée du capitaine Cook en Australie rend parfaitement compte de cette corrélation implicite entre territoire domestication ou socialisation d'un territoire et indices matériels ou « exploitation ». Dousset en donne un aperçu éloquent en rappelant la façon dont : « *Cook déclare en 1770, sans négociations avec les Aborigènes, la côte Est australienne propriété de la Couronne : Australie sera une terra nullius, une terre inhabitée* ». L'auteur de poursuivre : « *Rappelons-nous que les peuples australiens furent des chasseurs-cueilleurs pour lesquels les signes d'intervention sur la nature sont moins explicites que chez les horticulteurs qui cultivent des jardins et établissent des limites et frontières souvent matérielles autour de leurs domaines d'exploitation. L'Australie apparaît donc aux colons comme une terre inexploitée* ».

appréhender les formes d'interactions des sociétés humaines avec la mer (Breton, 1981¹¹ ; Acheson, 1981¹² ; Geistdoerfer, 2007)¹³, a largement participé à entériner cette idée. J'ai souhaité pour ma part poser à nouveaux frais la question des modes d'interaction possibles avec la mer. Ce dénuement matériel traduisait-il l'indifférence de ces communautés à l'égard de l'espace maritime, ou définissait-il, au contraire, une façon singulière de s'y rapporter ?

Limiter au registre technique l'interaction avec le milieu maritime, semble constituer un parti pris contestable pour comprendre la singularité et la variété des modalités qui caractérisent la façon dont une société se rapporte à son milieu, plus encore lorsque cette société y est complexe et segmentée comme peut l'être la société maure. Les accès à la mer y sont en effet profondément contrastés, en raison des emplacements sociaux impartis à chacun des « ordres » qui la compose. Si les pêcheurs ont, seuls, la possibilité d'« entrer » dans la mer » (« ḑhel lə-b̧ħar »), d'y être corporellement engagés, c'est à la condition que les compétences d'autres protagonistes s'y soient préalablement exercées. La mer du Banc d'Arguin ne saurait pour cette raison être comprise de façon univoque. Elle apparaît, pour les communautés qui y résident, comme une réalité sociale faite d'enchevêtrements : un espace nécessitant la médiation de groupes distincts en continuelles interactions. C'est donc bien à la condition de concevoir cette mer comme une *poiétique* : un lien en constante définition et recomposition, un lieu sur lequel opèrent des compétences et pouvoirs distincts, qu'une compréhension véritable de la mer du Banc d'Arguin peut affleurer.

Ce qui a constitué une des conclusions importantes de ma monographie *Poiétique des flots* a été tout d'abord de démontrer qu'une domestication de l'espace maritime existait dans le Banc d'Arguin, contrairement à ce que la littérature sur la zone avait jusqu'alors soutenu, et qu'elle se diffractait donc en autant de types de relations qu'il y avait d'« ordres » (Artaud, 2018a¹⁴ ; 2019¹⁵). La société maure a engagé avec les mondes naturels une relation sensible différenciée en fonction des emplacements statutaires jusqu'alors occupés par les différents ensembles qui composent cette société fortement hiérarchisée. Les « traits » retenus de ce « milieu », autant que les séries sélectives sur la base desquelles se construisaient plus particulièrement leurs relations à la nature ne constituaient donc pas une base homogène. Les auteurs, pourtant nombreux¹⁶, à s'être attachés à l'étude des communautés Imraģen 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 « entrer dans la mer ». Il occultait toutefois l'emprise que les marabouts (*zwāyā*) ou guerriers (*ħassān*) y avaient exercée.

¹¹ Breton, Y. 1981 « L'anthropologie sociale et les sociétés de pêcheurs. Réflexions sur la naissance d'un sous-champ disciplinaire », *Anthropologie et sociétés*, vol5, n°1, pp. 7-27

¹² Acheson, J.M. 1981 « Anthropology of Fishing », *Annual Review of Anthropology*, 10, pp. 275 :316.

¹³ Geistdoerfer, A. (2007). L'anthropologie maritime : un domaine en évolution: hors cadre traditionnel de l'anthropologie sociale. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 29, 23-38.

¹⁴ Artaud, H. (2018a) *Poiétique des flots : une anthropologie sensible de la mer dans le Banc d'Arguin (Mauritanie)*, Pétra, coll. Univers sensoriels et sciences sociales, Paris.

¹⁵ Artaud, H. (2019) « Les résonances océaniques de l'œuvre de Pierre Bonte : ordres, nomadismes et savoirs techniques parmi les communautés Imraģen (Mauritanie) », Y. Ben Hounet, A.M. Brisebarre, A.W.O.Cheikh et B. Casciarri (eds) *L'anthropologie en partage. Autour de l'œuvre de Pierre Bonte*, Karthala.

¹⁶ Les communautés Imraģen ont fait l'objet d'une curiosité précoce et continue depuis les premières occurrences présentes dans la littérature (V. Fernandez, au XVI^e, cf. Cenival et Monod, 1938) jusqu'au XX^e siècle où se sont multipliées les études de type monographiques : Lotte, 1934 ; Anthonioz 1967,1968 ; Maigret, 1984, 1990.

Or, avant que n'interviennent au tournant des années 1970 des facteurs de transformations importants¹⁷, ces différences s'exprimaient distinctement. Pour les guerriers, la mer était l'occasion de poursuivre, sur un espace dont ils avaient compris le rôle stratégique déterminant dans l'équilibre domestique local, l'exercice d'un pouvoir autoritaire. C'est à sa surface, par le contrôle des embarcations principalement (Artaud, 2018a : 100-112), qu'ils en négociaient l'accès. Le monde infra-maritime, quant à lui, était réservé aux tribus maraboutiques. A la différence des tribus guerrières, ces dernières ne fondaient pas leur légitimité territoriale ou leur autorité sociale sur l'exercice de la force. L'une et l'autre s'établissaient par le biais d'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, 2012¹⁸ ; 2018a : 113). Le pouvoir d'interprétation des marabouts de cette zone n'est pas une simple translation des compétences acquises dans l'espace pastoral, sur lequel il opère traditionnellement, vers l'espace maritime. Il s'y ajuste au contraire très strictement et constitue pour cette raison un champ d'activité propre à certaines familles maraboutiques, initiées au « secret de la mer ». Leur intervention se situe au cœur du processus de pêche, dont elle prolonge et complète le dispositif technique. Dans la pêche à pied que pratiquaient en effet à la saison hivernale les pêcheurs imragən, la présence des dauphins facilitait le rabattage des mullets en direction de la côte. L'intervention des marabouts visait à attirer les dauphins par l'usage d'un charme ou d'un talisman, dont le support matériel ou énonciatif variait d'un marabout à l'autre. Seule l'étroite relation de familiarité que les marabouts entretenaient avec quelques dauphins de leur zone maritime respective, assurait, de l'avis des pêcheurs, à cette médiation sa pleine efficacité. Les créatures marines sollicitées à cette occasion par les marabouts étaient considérées comme leurs élèves (*telmidi*) et répondaient à des noms et des caractéristiques physiques singulières.

b. Eco-et ichtyoesthesies des pêcheurs imragən. Une relation sensible à la mer

Mes recherches se sont particulièrement attachées à l'analyse des modalités d'interaction des pêcheurs Imragən avec la mer. Celles-ci forment une *ecoesthésie*, c'est-à-dire une façon de se lier au milieu, d'être ajusté aux singularités morphologiques et naturelles de celui-ci par l'entremise des sens et de dispositions spécifiques du corps (Artaud, 2018a ; 2018b¹⁹). Cette *ecoesthésie* peut se lire en mobilisant de très nombreuses entrées : la toponymie en est une. Avant d'engager l'étude plus précise des toponymes et voir comment ces derniers révèlent un mode d'interaction singulier avec la mer en même temps qu'ils participent à la façonner, quelques remarques préliminaires semblent nécessaires.

Si, comme je l'ai indiqué précédemment, la plupart des auteurs ont fait de la mer le domaine exclusif des pêcheurs imragən, beaucoup ont également semblé réticents à reconnaître à ces individus le qualificatif même de « pêcheur ». Leur aptitude à maîtriser ce milieu semblait de leur avis, largement démentie par l'indigence matérielle et l'absence de toute technologie

¹⁷ 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.

¹⁸ Artaud, H. (2012), « Mer partagée, part maudite. La fabrique rituelle d'un horizon maritime : mer et sacré chez les pêcheurs Imragən (Mauritanie) » C. Picard (ed) *La mer et le sacré dans le monde musulman, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, n°130, pp. 53-70

¹⁹ Artaud, H. (2018b) "A Sensory Seascape: Eco-aesthesia and marine toponymy in Imragən Fishing Communities of Banc d'Arguin, Mauritanie", in H.Artaud et A.Surrallés (eds.), *The Sea Within : Marine tenure and cosmopolitical debates*. Copenhague : IWGIA, pp 49-70.

halieutique. Composées de filets rudimentaires²⁰, et, jusqu'à une date avancée, exemptes d'embarcation, les techniques de pêche manquaient manifestement de témoins matériels. « *Alors que les cités disparues, les populations éteintes nous ont laissé des traces de leur civilisation, quels vestiges attesteront que des hommes ont vécu en ce désert ?* » s'étonnait R. Anthonioz (1980)²⁰. Pourtant, comme cela a été le parti-pris de mes recherches, plutôt que de suspendre toute forme de relation avec la mer, ce dénuement semblait au contraire avoir stimulé une relation singulière, complexifié l'amplitude des dispositions corporelles, et parfait une logique de substitutions, en enjoignant les pêcheurs à trouver dans le milieu naturel des moyens appropriés à leurs fins. Loin donc de chercher à révoquer le minimalisme technologique qui a caractérisé la pratique amrig, mon analyse l'a crédité d'une intentionnalité, pour en faire l'indice d'une forme de domestication singulière du milieu, que peut subsumer la notion de *mètis*. Telle que Detienne et Vernant la décrivent, la *mètis* est une disposition visant à combler un déficit physique ou matériel pour déjouer des rapports présumés de pouvoirs et faire que « *les faibles, les chétifs ne soient pas vaincus d'avance* » (1974 : 33). C'est, en effet, faute de moyens matériels nécessaires à la traversée de la mer ou à la capture de ses ressources, par une connaissance souple du milieu que les Imragən vont en obtenir la maîtrise. Celle-ci va consister à connaître et anticiper le comportement des bancs de poissons pour faire de leur éthologie la matière même du piège (Artaud, 2013²¹). Ce que cette indigence matérielle va donc impliquer sur le plan de la relation des pêcheurs Imragən à l'espace maritime, est un surcroît de vigilance, une attention plus soutenue à la régularité des phénomènes naturels, aux moyens de les maintenir, d'y inscrire une présence minimale et discrète, par un apprentissage du corps notamment, dont l'adhérence avec l'environnement doit être complète ainsi qu'y enjoint un adage local qui indique qu' « *être amrig, c'est n'avoir ni ombre, ni pas, ni odeur.* » Le faible apport de matériel occasionnera une dépendance plus grande des pêcheurs à l'égard de singularités naturelles précises, comportements du poisson ou diversité des reliefs maritimes, dont chaque pêcheur a une connaissance approfondie. C'est à ce titre que la toponymie opère comme un outil indispensable. Grâce à la finesse des informations qu'elle prodigue au navigateur, en lui permettant d'anticiper les difficultés du milieu ; ou au pêcheur, en lui indiquant en quels lieux et avec quelles techniques opérer, elle assure à cette forme d'interaction fondée sur la *mètis*, sa pleine efficacité.

Le Banc d'Arguin présente une extraordinaire amplitude de toponymes également répartis entre le continent et la mer. Sur la surface maritime, la plus grande concentration de noms se trouve dans la zone du complexe de vasières : zone de haut-fonds occupant le cœur de l'actuel Parc National du Banc d'Arguin, où l'on dénombre plus d'une centaine de toponymes. Si la densité des éléments morphologiques, faunistiques ou végétaux qui la caractérise, participe sans doute à expliquer une telle concentration de toponymes en cet endroit, elle ne suffit toutefois pas à en rendre compte dans sa globalité. Les saillances, émergées ou immergées, du paysage maritime n'épuisent pas l'étendue des référents sur lesquels se fondent les toponymes. De nombreux noms de zones marines puisent en effet à un registre d'éléments intangibles ou purement mémoriels : événements, noms personnels ou tribaux, itinéraires biographiques, constituent des amers tout aussi évidents pour les pêcheurs qui y transitent et y ont saisonnièrement vécu, avant que le Parc National n'en interdise l'accès²². C'est parce que cette toponymie ne se réduit pas à

²⁰ Anthonioz, R. (1967) Les Imraguen, Pêcheurs nomades de Mauritanie (El Memghar) », *Bulletin de l'IFAN*, t. 29B (3-4), pp. 695-738.

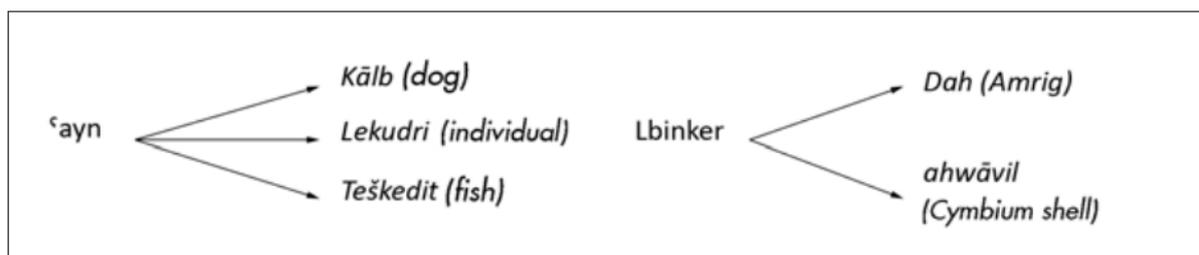
²¹ Artaud, H. (2013) « La mer à fleur de sens : De la *mètis* maritime à quelques invariants sur le leurre », H. Artaud (ed.) *Leurrer la nature*, Cahiers d'Anthropologie Sociale, L'Herne, Paris, numéro 9, L'Herne, pp. 142-155.

Belaidi, N., Alvarez-Pereyre, F., Wahiche, J. D., & Artaud, H. (2016). Autochtonie (s) et sociétés contemporaines. La diversité culturelle, entre division et cohésion sociale. *Droit et cultures. Revue internationale interdisciplinaire*, (72), 43-76.

un ensemble hétéroclite et contingent de nominations, mais se structure comme un système cohérent, susceptible de faire apparaître les schèmes qui instruisent les représentations locales du milieu, que j'ai procédé dans ma thèse à son déchiffrement formel.

La plupart des toponymes présents dans la zone du Banc d'Arguin se compose de l'association de deux termes : 'ʿayn *Ekälbe*, *täšäwzaz šavye*, *Tizigzag al-medva*ʿ, *Ayun Tessot*, *kṛā*ʿ *eregdi*, *zbāra Lekawret*, *tämätārät Mansour* ou *twkärt mgazi*. Ces toponymes, qui se présentent sous cette forme dupliquée, ont une importance notable tant pour la pratique de celui qui y transite, que pour les représentations de l'environnement, naturel et social, dont sa régulière nomination actualise la mémoire et le déchiffrement. L'ensemble *des traits distinctifs* sur la base desquels le milieu apparaît et *se schématise* est contenu en effet dans ces toponymes binominaux dont la structure formelle codifie une relation spécifique aux lieux. Tous les toponymes binominaux sont formés en effet d'un premier lexème, qui indique un élément morphologique, immergé ou émergé, de la zone marine du Banc d'Arguin ; et d'un second lexème qui précise, par l'ajout d'un élément relatif à l'environnement physique ou émotionnel du pêcheur, le lieu désigné. C'est donc en relevant à la fois la diversité de leur contenu et la constance des typologies qui les composent, qu'une forme de *syntaxe perceptive du milieu* est lisible grâce à l'analyse de la toponymie marine et qu'il m'a été possible de définir une méthode pour apercevoir ces traits distinctifs qui organisent le paysage d'une partie de cette société.

Placés en tête, le premier lexème caractérise un élément morphologique, typique ou générique, de la zone marine. Les plus usuels d'entre eux, sont caractérisés par les terminologies de *sag*ʿa, 'ʿayn, *täšäwzaz*, *tämätārät*, *Lbinker* ou *Awkər* qui correspondent à des reliefs, immergés ou émergés, de la zone du Banc. Là où le premier lexème donne du lieu une description topographique générale, le second lexème va ajouter des éléments singuliers, susceptibles d'en affiner et singulariser la perception. Il n'est donc pas lié de façon nécessaire, mais bien contingente au premier terme et présente, de ce fait, les contenus les plus contrastés, comme le démontrent les exemples ci-dessous :



Le second lexème peut se référer à un indicateur présent dans le lieu, tels que la faune, la flore ou des éléments minéralogiques. Il peut également se référer à un élément mémoriel auquel le lieu est resté associé : les noms de groupes, d'embarcations ou le souvenir d'un événement qui s'y est déroulé. Il peut enfin mobiliser un élément de type « phénoménologique » décrivant une relation spécifique : celle du pêcheur au lieu, soit la façon qu'à ce lieu de s'ouvrir, d'apparaître sensiblement à ceux qui le traversent.

J'ai particulièrement insisté dans mes analyses sur cette dernière catégorie qui caractérise les toponymes référant à des relations : que celles-ci s'établissent entre le pêcheur et le milieu maritime, ou entre l'embarcation et certaines zones qu'elle est amenée à parcourir. Dans les premiers lexèmes, les parties du corps, animal ou humain, définissent un tuteur d'appréciation des paysages. Si « 'ayn » correspond par exemple à un canal relativement profond, il signifie également de façon plus littérale en hassanya : « œil ». Il en va de même de la plupart des

éléments formant ce premier lexème (*ragbe*, « cou », *kra* « pied », etc.). Ces éléments anthropomorphiques peuvent être soit des éléments généraux, communs au corps animal et humain, comme ceux mentionnés à l’instant (*ragbe*, « cou », *kra* « pied », *ʿayn* « œil ») ; soit des éléments plus spécifiques et discrets qui s’appliquent à un aspect seulement du relief considéré. Ainsi, le terme « *ləḥnašīš* » (« nez ») caractérise certaines *ṣagʿa* longues et étroites, dont l’extrémité se divise en deux parties comme peuvent l’être l’arête du nez et les narines.

Les références au corps, humain ou animal, constituent donc un support usuel de déchiffrement du relief. Lorsque ce référent corporel est situé en deuxième lexème, comme dans le cas, emblématique, mais non isolé, du toponyme *ṣagʿa əl-ḥargve*, où « *ḥargve* », signifie « hanche », le référent corporel n’est pas mobilisé pour servir de référent analogique à la morphologie de la zone. Sa signification est en effet à chercher dans la forme de relation qui s’établit entre le pêcheur et la zone maritime ainsi désignée. C’est parce que le pêcheur y a l’eau « au niveau de la hanche » que le nom *ṣagʿa əl-ḥargve* a été donnée à cette zone. Il indique au pêcheur un banc sur lequel l’eau n’excède jamais la hauteur de ses hanches et affermit la vigilance du navigateur aux abords de cette zone.

Nombre de toponymes sont également formés d’éléments purement acoustiques, du type onomatopée. Celui-ci est intéressant à plus d’un titre et a fait l’objet d’une réflexion plus développée ailleurs (Artaud, 2016²²). Dans la tradition locale *āmrīg*, comme dans beaucoup d’autres, les bruissements du monde ont des traductions spontanées, connues et partagées. À certaines caractéristiques acoustiques du milieu sont donc associées des correspondances phonétiques typiques, dont les toponymes maritimes donnent des échantillons intéressants. Les sites nommés « *Tizigzag Eketkat Teyshot* », « *tentaz* » ou « *ʿayun eṣṣerṣar* » présentent ce type de composition. « *Eketkat* » serait le son produit par le claquement de la lanche sur l’eau et « *tentaz* », celui que fait l’eau lorsqu’elle est sur le point de bouillir. Il en va de même pour le toponyme « *ʿayun eṣṣerṣar* » où « *eṣṣerṣar* » est l’onomatopée associée au son qu’y fait la lanche en passant et remuant, à marée basse, le fond tapissé de coquillages en cette zone. Le toponyme révèle donc en même temps qu’il façonne une perception sélective : celle d’une partie de la société maure présente dans le Banc d’Arguin. La toponymie recouvre pour l’ensemble des groupes tribaux et des ordres une signification bien précise. Elle déploie pour tous, un paysage fait de contrastes et de saillances singulières.

c. La toponymie : un révélateur et fédérateur des syntaxes perceptives

L’heuristique de la toponymie est double en effet : elle constitue, d’une part, un support privilégié pour faire affleurer ces syntaxes perceptives autrement ineffables, par lesquelles le paysage s’élabore et prend pleinement sens. La toponymie permet de discerner ces éléments ou « traits » discrets et sélectifs du milieu naturel sur lesquels se fonde la perception d’un collectif. Elle fédère, d’autre part, et stabilise ces traits pour en faire un paysage singulier et un répertoire de perceptions et de sensibilités partagées. Cette unification ne suspend pas pour autant les différences qui existent tout particulièrement à l’intérieur de collectifs segmentaires et hiérarchiques comme ceux présents dans la société maure. Des niveaux de compréhension des toponymes varient en effet largement en fonction des ordres et des genres. Les significations des toponymes sont par exemple inégalement connues de l’ensemble des communautés

²² Artaud, H. (2016) « Spelling out the sensations: Reflections on the ways in which the natural environment can infiltrate meaning-making », M-L. Gélard and O. Sirost (eds), *Contemporary French Sensory Ethnography, Senses and Society* (11/3), pp. 21, 40.

présentes dans le Banc d'Arguin. Pour chacune, en effet, la relation au paysage ouverte par la toponymie s'engage selon des modalités distinctes. Pour le pêcheur, elle opère comme le moyen d'une maîtrise effective de ce milieu : un outil dont le maniement permet un déplacement aisé dans des zones réputées difficiles, et dispense un savoir précis sur la nature des éléments que l'on peut y trouver. Pour les *tīmrigātən* (fem. plu. *imragən*), auxquelles toute immersion est proscrite (Artaud, 2018a : 262), la connaissance des toponymes invite à nouer avec l'océan une relation originale, engageant la reminiscence d'une histoire collective ou individuelle. Ce sont, pour la plupart, les nominations liées aux événements passés, ou les points de passages empruntés en mer pour se rendre d'île en île lors des « *aşbu* » (déplacements saisonniers qui s'effectuaient dans le complexe insulaire) qui sont principalement énumérées par elles. L'usage qu'elles en font n'est donc en aucune façon comparable à celui des pêcheurs dans la mesure où le toponyme est le support d'un ancrage mémoriel qui n'a pas vocation à engager d'efficacité technique. Pour les guerriers ou les marabouts, enfin, la toponymie agit comme le témoin d'un ancrage territorial qui légitime leur souveraineté sur la zone et l'antériorité d'une occupation.

L'extraordinaire densité toponymique qui caractérise l'espace maritime du Banc d'Arguin semble donc avoir une signification et efficacité spécifiques pour la société dans son ensemble : *imragən* et *tīmrigātən*, guerriers ou marabouts, en même temps qu'elle forme le galbe d'une perception unifiée de la mer. Les nominations des lieux forment en effet une mémoire collective et vivante amenée à s'épeler sur les mêmes saillances écologiques. Elles produisent des référents communs, affinent et favorisent des perceptions homogènes du milieu, bien souvent fondées sur la sélection de quelques traits du milieu maritime. Un exemple particulièrement éloquent de ce type de perceptions discrètes sur lesquelles se fonde la description des lieux est sans doute donné par cette place nommée « *Tischimdiye* » du nom de l'éclat tout particulier qu'y aurait la surface à cet endroit. Son scintillement est jugé remarquable, semblable à celui d'un « miroir » (*Tischimdiye*). Sans l'attention que le toponyme dirige en cet endroit, vers l'éclat de la surface des eaux, le pêcheur n'y aurait sans doute guère porté d'intérêt particulier, et son paysage ne se serait peut-être pas froncé vers cette saillance discrète. La toponymie est donc l'occasion de faire achopper sur des éléments singuliers l'attention des communautés qui, tout en y puisant des significations diverses, s'unissent dans l'attention portée à ces traits sélectifs. Elle rassemble ainsi, le long d'itinéraires, des sensibilités promptes à se déployer dans des directions multiples et à identifier l'environnement sur la base de référents hétérogènes. En focalisant sur un détail du paysage maritime l'attention des pêcheurs, la toponymie en épèle les étapes constitutives et fait apparaître une syntaxe sensible et partagée de la mer dans le Banc d'Arguin. Sans ces nominations, qui rassemblent et engagent ponctuellement l'attention et la sensibilité de tous à converger vers les mêmes signes, les mondes perceptifs de chacun demeureraient éparpillés et ineffables.

La toponymie constitue donc simultanément un support privilégié pour piéger le schématisme sensible qui sous-tend les perceptions de l'environnement, et, un vecteur d'unification du paysage pour l'ensemble de collectifs perpétuellement soumis à la segmentation et à la distance. Les liens par lesquels les collectifs humains sont unis à la mer sont donc moins des voies stabilisées, qu'une toile souple et dynamique d'indicateurs mis en correspondances. Ce sont ces voies sélectives, par lesquelles se forme un monde fait de continuités sensibles, ces fondations évanescentes sur la base desquelles s'élabore la perception de l'environnement : cette sémiose vivante que l'analyse des toponymes a permis de relever.

**B. SCHEMATISME ET PERSPECTIVISME SENSIBLE :
MONDES HUMAINS ET ANIMAUX**

« *Chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut dire lesquels ni à quelles fins* » (Lévi-Strauss, *Ibid*).

« *Tout sujet tisse ses relations comme autant de fils d'araignée avec certaines caractéristiques des choses et les entrelace pour faire un réseau qui porte son existence* » (Uexküll, 1965 : 29)²³

Dans le cas des pêcheurs imragən, épistémologie et sensibilité constituent un tout qu'on ne saurait distinguer sans artifice. Leur connaissance de la mer, constituée d'un corpus de gestes et de dispositions sensorielles, ne fait, pour cette raison, pas spontanément l'objet d'un discours réflexif et articulé. Cette réflexivité impossible a sans doute constitué le principal obstacle à la compréhension que je pouvais avoir de la façon dont l'environnement maritime était localement perçu. Cette part sensible, intransitive et incorporée qui constitue la matière même de l'expérience du monde, indique également les limites du projet anthropologique. Car, si l'anthropologue peut bien jouer de la plasticité de son outillage épistémologique, opérer avec plus ou moins de succès la déconstruction des catégories intellectuelles qui structurent sa pensée pour appréhender celle des Autres, il lui est moins aisé de se départir de ses habitudes corporelles, des schèmes qui structurent de façon tacite ses observations, pour prendre part, dans leurs différences, à celles qui définissent le monde d'un Autre. Mon impression la plus constante, lors de cette recherche en Mauritanie, était celle d'être isolée dans un patron sensible, duquel je ne pouvais m'extraire sans y être immédiatement reconduite. Ma conviction la plus profonde à l'issue de ce terrain était que c'était dans la sensibilité que l'altérité opposait ses plus farouches résistances ; dans la sensibilité, que se jouait la relation des collectifs humains à

²³ Uexküll, J. (1965). *Mondes animaux et monde humain* suivi de *Théories de la signification*, Bibliothèque Médiations, Paris, Denoël.

leurs environnement ; et dans la sensibilité toujours que les mondes humains et non-humains partageaient la matière de leur existence. Si le langage articulé, pour comprendre cette part incorporée, ineffable, demeurerait inutile, sa découverte ne me semblait pas pour autant, impossible. Certains supports permettent en effet de la faire apparaître. La toponymie avait constitué une entrée privilégiée pour qu'affleurent cette matière sensible et le schématisme qui l'organise autour de quelques traits, elle l'était toutefois essentiellement pour les mondes humains. Comment révéler le patron sensible d'autres formes d'existences, animales, celles-ci ? Quel support permettrait de mettre à nu la continuité sensible qui lie les mondes humains aux mondes animaux ? Un concept, également découvert dans le cadre de ma monographie, me semblait pouvoir faire affleurer ces mondes sensibles et en « piéger la rencontre » : le leurre.

a. Le monde comme matière sensible : de l'ethnographie à l'anthropologie

De la mêtis...

L'analyse du leurre a directement découlé des partis pris qui ont constitué ma recherche en Mauritanie et de l'intérêt porté aux formes non instrumentales de maîtrise de la nature. L'idée qu'il faille dominer la nature pour s'en rendre maître, la transformer pour y avoir une présence avérée a abouti, en effet, à tendre un voile d'opacité sur des formes de maîtrise et d'emprise plus discrètes sur le milieu naturel. Ce rapport à la nature qui procéderait moins par l'abrogation de ses lois que par leur incorporation raisonnée, moins par un tour de force instrumentalisé que par une anticipation maîtrisée : telle semble être cette autre forme d'être au monde que décrivent M. Detienne et J.-P. Vernant (1974) par l'analyse du concept grec de mêtis. La mêtis, cette ruse avisée qui étend indifféremment son règne parmi les hommes et les animaux, inverse les rapports de pouvoir en permettant « aux faibles, aux chétifs » (*Idem*), à tous ceux qui sont démunis des moyens nécessaires à la domination du monde, d'en obtenir les faveurs, semble bien en effet stimuler de toutes autres dispositions, tant cognitives que corporelles. La mêtis, dans le cas des Imragən semble bien en effet avoir permis de surmonter ce minimalisme instrumental pour ouvrir un champ d'innovations et de compensations multiples au niveau de la sensibilité et des techniques du corps. S'orienter en mer consistait pour les pêcheurs à prélever dans le milieu immédiat des indicateurs naturels dont l'emplacement, éphémère ou pérenne, matérialisait la trame d'itinéraires. Pêcher impliquait, de façon analogue, l'apprentissage de dispositions corporelles spécifiques : façons de se mouvoir dans l'eau sans éveiller la curiosité des poissons, de se fondre dans un environnement, ou de faire de celui-ci un piège.

Cette disposition toute particulière des pêcheurs imragən qui consistait à maîtriser la mer en épousant ses régularités plutôt qu'en les contrariant ; à faire d'un défaut initial – le manque d'un outillage approprié – un revers de domestication insoupçonnée, se rapprochait rigoureusement en effet de celle que subsume la notion grecque de mêtis. Dans le cas des pêcheurs Imragən, le déficit instrumental ne les vouait pas en effet à occuper dans leur environnement une place passive, « vaincue ». Leur indigence matérielle, en stimulant une dépendance plus grande des pêcheurs à l'égard du monde extérieur, leur donnait au contraire les moyens d'en faire ployer les résistances, par une maîtrise ingénieuse du milieu. Des exemples précis m'ont déjà permis d'illustrer ce propos. Un élément avec lequel les pêcheurs ont en grande part eu à composer est la morphologie sous-marine. Les irrégularités morphologiques du Banc d'Arguin, qui constituèrent pour beaucoup de navigateurs étrangers à la zone des écueils redoutés (Vincent,

1861)²⁴, devinrent pour les Imragən des atouts précieux et le moyen d'exercer sur la zone une maîtrise singulière. De ces reliefs partiellement invisibles, les Imragən ont une connaissance précise. L'apprentissage de la toponymie, et des informations qu'elle cristallise, permet aux pêcheurs une anticipation constante des singularités morphologiques dont ils font un usage circonstancié et fluctuant : piégeant dans une cavité sous-marine dont ils connaissent l'emplacement, le poisson au moment où la marée en facilite la capture, ou ciblant plus particulièrement certaines espèces dont le nom de la zone mentionne la présence. Les techniques qui mobilisent les singularités du relief et la régularité des marées pour favoriser la prise du poisson sont nombreuses et indiquent que ce qui aurait pu constituer pour certains un obstacle à la mobilité, peut devenir pour d'autres, un atout majeur. Dans ma réflexion autour de la *mētis* mon attention s'est principalement portée sur un élément dont la connaissance a également assuré aux Imragən une maîtrise optimale du milieu : l'éthologie des poissons. À cette connaissance est en effet suspendue toute l'entreprise d'une pêche que les Imragən ont traditionnellement pratiquée à la période estivale dans le complexe insulaire et en hiver, sur le continent, en bordure de rivage. La réussite de leur pêche dépendait essentiellement de l'aptitude qu'avaient les pêcheurs à prédire le comportement du banc, et à éviter tout ce qui en eut contrarié le passage et dissout la cohésion. C'est de cette connaissance particulière du comportement du poisson que va résulter le leurre.

... Au leurre

Les pêcheurs imragən avaient pour habitude, en rentrant dans la mer, de revêtir une culotte de cuir (« äzəffal »). Les interprétations relatives à cette pratique ont naturellement été nombreuses : « *Il ne faudrait pas croire, écrivaient Gruvel et Chudeau, que les pêcheurs mettent ce solide tablier par un geste de pudeur, [...] c'est une élémentaire précaution qui a son importance... On n'ignore pas [...] que les brisants de la côte dans lesquels opèrent les pêcheurs sont infestés de requins...* » (1911 : 80)²⁵. De l'avis de nos informateurs, son usage est justifié d'une façon toute différente. La première des trois explications qu'ils donnent de l'efficacité supposée d'äzəffal tient à une qualité extrinsèque, à une formule magique qui en doublait la confection et était supposée favoriser la pêche. Cette première explication nécessiterait le rappel d'analyses développées ailleurs (Artaud, 2012²⁶), et nous amènerait loin de nos présentes réflexions. C'est davantage sur les deux suivantes qu'il me semble important de revenir. Selon celles-ci, l'efficacité de la culotte de cuir n'implique pas de mobiliser un principe transcendant les régularités naturelles ; elle en dépend, au contraire. Dans la deuxième explication, en effet, son efficacité tient à l'« invisibilité » qu'elle confère à celui qui la revêt. L'« invisibilité » n'est pas ici à comprendre comme un phénomène magique, défiant les lois naturelles. Elle y adhère au contraire. L'invisibilité est en effet la neutralité sensorielle que représenterait la culotte de cuir dans le monde du poisson. Cette invisibilité est ce sur quoi s'échafaude la ruse et ce qui en détermine l'efficacité. Dans la troisième explication, l'efficacité de la culotte repose, au contraire de la précédente, sur son caractère attractif : le cuir stimulant chez le poisson, au lieu de l'indifférence, une sorte d'irrésistible attraction. Même si, dans l'une et l'autre explication, le but recherché semble contraire : invisibilité ou attraction de la culotte de cuir, son efficacité suppose un même principe qui consiste à entrer dans le monde de l'espèce leurrée, à s'y inscrire, et, ce faisant, à tendre le piège le plus efficace qui soit : celui de la familiarité.

²⁴ Vincent, Capitaine d'État-Major (1861) « Extrait d'un voyage exécuté en 1860 dans le Sahara Occidental », *Bulletin de la société de Géographie*.

²⁵ Gruvel, A., & Chudeau, R. (1909). 1911. *À travers la Mauritanie occidentale (de Saint-Louis à Port-Étienne)*.

²⁶ Artaud, H. (2012) « Mer partagée, part maudite. La fabrique rituelle d'un horizon maritime : mer et sacré chez les pêcheurs Imragən (Mauritanie) » C. Picard (ed) *La mer et le sacré dans le monde musulman, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, n°130, pp. 53-70

La capacité qu'a tout pêcheur amrig, mais plus généralement tout sujet leurrant, à se mettre à la place de sa proie, à en investir le monde pour s'y dissimuler, semble donc être la condition de possibilité même du leurre. C'est ce *perspectivisme* qui en constituerait le geste inaugural. Selon toute vraisemblance, en effet, ce qui devrait attirer ou, au contraire, repousser le sujet leurré, dépend du point de vue singulier qui est le sien. C'est bien en imitant le cri de sa femelle, que les pygmées Aka attirent vers eux les singes (Bahuchet, 1985 :62²⁷) ; en façonnant un mannequin recouvert de la peau du chamelon mort que les Touareg encouragent le maintien de la lactation (Bernus, 2005)²⁸ ; en recouvrant un déguisement approprié, voir en poussant « le souci d'exactitude, jusqu'à gratter le sol avec une patte de phoque artificielle » (Leroi-Gourhan, 1964 : 82)²⁹, que les Eskimos attirent les phoques. Il faut que les éléments qui constituent le leurre soient, pour le sujet leurré, chargés d'une signification spécifique. De cette logique semble d'ailleurs dépendre si profondément l'efficacité du leurre, qu'on la retrouve dans les leures opérants entre des non-humains. C'est en effet sur ce même principe d'imitation que sont, entre autres, structurées les ruses végétales ou entomologiques. Que dire en effet de certaines espèces d'orchidées (*Ophrys*) qui, pour attirer l'insecte (Labiées ou Papillonacées) qui va les féconder, se donnent visuellement la forme de sa femelle ou en émettent l'odeur, ou de cette autre ruse qu'est celle du phasme dont la morphologie – fondue dans son environnement – en suspend la vigilance ? L'efficacité du leurre, quel qu'en soit l'instigateur (humain ou non-humain), est donc toujours proportionnelle à l'imitation d'un trait sélectif du sujet à leurrer, que ce trait soit la couleur (homochromie), le mouvement (homokinésie) ou la forme (homomorphisme).

Les apports de Uexküll : mondes humains et mondes animaux

Le leurre suppose donc à son principe un déplacement de la perspective du sujet leurrant vers le sujet leurré, soit l'idée qu'il n'existe pas « un », mais « des » mondes : pas une perspective unique sur la réalité, mais de multiples. Cette idée, subsumée en éthologie sous le terme allemand d'*Umwelt*, « monde propre » a apporté à ma réflexion sur les relations du leurre et de la sensibilité, quelques éléments de compréhension importants.

Dans sa *Théorie de la signification*, Uexküll prend pour illustrer ce concept l'exemple de la tige d'une fleur sauvage dont il décline les significations pour une jeune fille, une fourmi, une cigale et une vache. Dans ces quatre perspectives, la fleur n'a pas la même façon d'apparaître. La fourmi retiendra le caractère tactile qu'elle enregistre avec ses antennes par le biais desquelles la tessiture « carrelée » de la tige est l'élément le plus important ; la cigale en retiendra le caractère gustatif dont elle apprécie la densité pour construire les murs fluides de sa maison aérienne ; la jeune fille en contemple la couleur, accordant la plus grande importance à son caractère visuel, etc. Les mondes de chacune d'elles apparaissent donc selon des voies sensibles multiples, ou, pour être plus exact, les mondes de chacune d'elles *sont ces voies sensibles elles-mêmes*. Les rendre présentes les unes et les autres, revient donc à prélever les traits sensibles saillants (qu'ils soient tactiles, gustatifs ou visuels) de ces univers et, les ayant retenus, à en opérer la réplique matérialisée.

L'éthologie nous apporte ici un élément de compréhension essentiel. Dire, en effet, que le leurre implique un changement de perspective ne peut se comprendre sans préciser en quoi ces perspectives diffèrent et quelle est la teneur des mondes qu'elles démultiplient et apposent. Le

²⁷ Bahuchet, S. (1985) *Les pygmées Aka et la forêt Centrafricaine*, SELAF, Paris

²⁸ Bernus, E. (2005) « Laits touaregs. Usages et symboles », Raimond C. et Garine E. (ed), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, IRD ; Prodig, Paris, pp. 399-412

²⁹ Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le Geste et la Parole*, 1. : Technique et langage, Albin Michel, Paris

monde, tel que l'appréhende l'éthologie est cette trame sensible, partielle et partielle, à laquelle est liée une espèce et qui constitue, de son point de vue, un tout achevé et signifiant. L'exemple de Tinbergen sur les épinoches est sur ce point des plus éclairants. Tinbergen raconte (1953)³⁰ comment, étudiant le comportement des épinoches mâles territoriaux dans des aquariums placés sur une fenêtre, il en vint finalement à comprendre la qualité sensible minimale sur laquelle s'échafaude leur monde. Lorsqu'une camionnette rouge de la poste passait devant la fenêtre, Tinbergen constatait que les épinoches présentaient immédiatement un caractère agressif et essayaient de l'attaquer comme s'il s'agissait d'un rival mâle. De cette curiosité, Tinbergen retint que l'élément significatif dans le monde de l'épinoche était moins la vraisemblance morphologique de l'aspect d'un congénère, l'odeur que pouvait dégager un individu mâle ou les vibrations que sa présence stimulait, que la seule couleur rouge, apparue sur la partie inférieure de leur corps lors de la période d'accouplement, qui opérait dans cet intervalle comme le signal d'un danger imminent. L'idée lui vint donc de *réduire* à la seule couleur rouge, quelle que soit la forme qui la supporte, proche ou éloignée de celle du poisson, le monde de l'épinoche. Ce que précise cette expérience est bien en effet que la diversité des perspectives : la distinction entre un monde et l'autre, entre sujet leurrant et sujet leurré consiste en une trame sensible dont le leurre constitue le patron, soit la forme minimale perceptive. Pour l'éthologie, le leurre consiste donc à prélever, après les avoir méthodiquement déduits d'un processus complexe d'expérimentation, les traits sensibles structurant le monde de l'animal, et à les schématiser. Comme l'indique (Uexküll, 1965 : 29-30)³¹ « *la première tâche dans une recherche sur le milieu consiste à isoler les caractères perceptifs de l'animal parmi tous ceux de son entourage et à en bâtir le milieu de l'animal...* » La « méthode des leurres » laisse par conséquent supposer que les perceptions du vivant puissent tenir en des formes sensibles contrastées, résiduelles et schématiques.

Le leurre de l'éthologie paraît correspondre, sur ce point, au leurre présent dans les sociétés humaines. Il semble, en effet, que la réduction à quelques traits sensibles du monde du sujet à leurrer opère également dans les leurres utilisés pour la chasse, la pêche, la lactation, l'adoption ou la séduction. Le leurre, quelles qu'en soient les formes, quel qu'en soit l'émissaire ou le destinataire consisterait donc, dans les sociétés humaines également, à opérer la rétention et exhiber l'esquisse sensible d'un monde spécifique par l'extraction de certaines de ses qualités. Là où des différences apparaissent toutefois est dans la relation qu'il convient de nouer avec cette altérité sensorielle. Si la démarche de l'éthologue consiste à *schématiser le monde de l'espèce leurrée*, soit à entreprendre d'opérer, par le protocole scientifique expérimental, le basculement le plus complet en direction de l'animal, le leurre tel que le construisent les sociétés humaines, semble davantage *schématiser une relation*.

b. Schématiser une relation : continuité des mondes humains et non-humains.

Dans le leurre des sociétés humaines, le schématisme qui opère est moins en effet celui du monde de l'espèce leurrée que de la relation qui s'engage entre deux mondes. Comment se matérialisent ces relations ? De très diverses manières. Le leurre peut en effet se lire comme une tentative d'inscrire dans leur continuité symbolique, des mondes travaillés par une discontinuité de perspectives. Cette continuité est d'abord celle qu'installe la narration. Le

³⁰ Tinbergen, N. (1953). *Social Behavior of Animals*, Methue, London.

³¹ Uexküll, J. (1965). *Mondes animaux et monde humain* suivi de *Théories de la signification*, Bibliothèque Médiations, Paris, Denoël.

leurre est d'abord peut-être en effet *un récit* dans lequel se troublent, pour devenir des espaces ouverts l'un à l'autre et communicants, les frontières entre mondes humains et animaux. Cela est patent dans nombre de récits de pièges et particulièrement sans doute dans celui du *Maka Feke*. Pratiqué dans une grande partie de l'Océanie, le *maka feke* : ce leurre conçu pour attraper le poulpe, n'est pas dissociable en effet d'un récit.

« *La légende du maka feke raconte l'histoire d'un rat pris au piège sur une pirogue malmenée par la tempête et qui finit par se briser. Le rat tremblant de peur, cherche de l'aide, ou quelque chose à quoi se raccrocher. Il remarque alors un poulpe nageant dans l'eau près de lui et lui demande de le ramener à terre. En échange, il lui promet une généreuse récompense. Le poulpe accepte. Il laisse le rat s'asseoir sur sa tête et se dirige prudemment vers le rivage. Dès qu'ils atteignent la plage, le rat saute de la tête du poulpe et court se réfugier sur la terre ferme. Lorsque le poulpe réclame sa récompense, le rat lui répond malicieusement : « Tu n'as qu'à te toucher la tête ! » On dit que, depuis lors, le poulpe s'estimant trahi, cherche à se venger du rat pour le punir de son attitude insultante. C'est pourquoi le leurre tongan appelé maka feke a la forme d'un rat. »*

Dans cette anecdote, le piège est double : d'une part, il intervient au niveau de l'histoire initiale entre le rat et le poulpe, puisque le rat abuse de la confiance du poulpe avec la promesse trompeuse d'une récompense en contrepartie de son retour sur la terre ferme ; d'autre part, le piège intervient finalement dans la fabrication d'un leurre qui va à nouveau tromper le poulpe, sur la base d'une autre ruse, visuelle cette fois-ci, reposant sur le souvenir archétypal du rat. Ce qui m'intéresse ici est moins cet enchâssement de ruses et d'illusions, qui semble par ailleurs caractériser le dispositif du leurre pratiqué dans les communautés humaines, comme je l'expliquerai après, que ce qui touche au principe même de son efficacité. Nous venons à l'instant de le rappeler : l'efficacité du leurre tient, semble-t-il, au fait de prélever des éléments significatifs du monde du sujet leurré et se substituer à eux. Or, l'exemple présenté ici nous indique tout autre chose. Dans ce cas, en effet, c'est moins l'attention à la spécificité d'un monde considéré comme clos et singulier, que le *continuum* les liant l'un à l'autre, qui semble être le gage de l'efficacité du leurre. La logique mythologique prend ici le pas sur l'éthologie, ou plus précisément, l'une et l'autre, éthologie et mythologie ne sont pas conçues comme distinctes. Les deux plans, humain et non-humain, semblent indissolublement liés, dans la trame d'une *histoire commune*, sur la structure de laquelle repose ultimement l'efficacité du leurre.

Si la continuité peut donc se lire dans un récit, et reposer sur la mise en forme symbolique qu'opèrent les mondes humains dans la narration de leurs interactions avec les mondes animaux ; elle peut également reposer sur des espaces sensoriels partagés, des perspectives symétriques qui ouvrent la possibilité de communautés hybrides. C'est sur cette continuité dans l'assemblage de mondes parfois radicalement autres : sur ces interactions et sur les compositions inédites qui résultent du frottement d'*Umwelt* si divers et distants, que se sont prolongées ces dernières années, mes réflexions autour du leurre. Dans l'étape précédente, j'avais choisi de faire du leurre le révélateur de perspectives sensibles : celles de mondes animaux ou humains reliés à leurs milieux par des cablages sensoriels sélectifs. J'avais envisagé l'enchevêtrement des mondes, leur continuité, en accordant toutefois un primat à la dimension symbolique : celle que projetaient sur les mondes animaux des sociétés humaines. Cette nouvelle étape de ma réflexion marque une volonté de dépasser les analyses symboliques. Dans ces questionnements portés vers l'étude des relations interspécifiques, le leurre devient le révélateur d'une rencontre et la possibilité d'une histoire commune. Il ne s'agit plus de la projection d'un paysage symbolique humain sur les mondes animaux, mais de l'émergence d'un monde sémiotique et sensoriel partagé. Ce cheminement de la perspective symbolique

vers la dimension interspécifique du leurre n'est naturellement pas sans lien avec des transformations qui ont cours, ces dernières décennies, dans la discipline elle-même.

Le leurre comme « piège interspécifique »

Depuis plusieurs années, en effet, l'anthropologie se peuple de visages étranges : ceux d'êtres jusqu'alors demeurés en marge de notre humanité, jusqu'alors prostrés dans une forme d'hébétéude qu'on pensait éternelle. Depuis quelques années, l'anthropologie est amenée à penser les liens, ostensibles ou discrets qui nous unissent à chacun d'eux : à prendre la mesure de l'endettement, cognitif ou affectif, que nous avons vis-à-vis de ces autres vivants. Depuis quelques années, elle se pose avec une acuité nouvelle la question des outils, conceptuels ou méthodologiques, susceptibles de décrire et analyser ces communautés hybrides. J'ai donc souhaité engager ma réflexion sur le leurre dans un sens sensiblement différent, pour faire apparaître le caractère heuristique, autrement dit fructueux pour l'analyse des espaces interspécifiques, de ce dispositif. Dans cette autre étape de l'analyse du leurre, j'ai également voulu mettre en lumière les résistances qui ont empêché les anthropologues, comme les éthologues, de le percevoir comme tel : minimisant son rôle à celui d'un artefact fondé sur l'illusion et la tromperie. Pourquoi avoir réduit la relation qui s'y jouait à une asymétrie entre un sujet agent d'un côté et un sujet passif, réagissant de façon aveugle et automatique, de l'autre ? Pourquoi ne pas avoir prolongé l'intuition que les ethnographies classiques avaient pourtant encouragé : en incitant à penser le leurre comme un espace relationnel et sensible unique, susceptible de « piéger » une rencontre ?

Si les leures étudiés par les ethnologues et ceux élaborés par les éthologues reconnaissent également la pluralité des mondes vécus, leur densité, le fait qu'il soit possible d'opérer vers eux un *perspectivisme sensible*, ils n'envisagent en revanche que sommairement, frileusement, leur relation. La plupart du temps, en effet, les prodiges du dispositif mimétique sont minutieusement décrits, sans que l'interaction avec celui auquel il se destine ne soit quant à elle, aperçue. Le choix de privilégier une description unilatérale pour appréhender un dispositif d'une telle complexité semble pourtant d'autant plus surprenant, que de nombreux éléments ethnographiques encouragent à en interroger la dimension relationnelle.

En effet, et alors que le leurre de l'éthologue emprunte le plus souvent au monde immédiat de l'espèce la matière de son imitation (Tinbergen figurant sous une forme visuelle atrophiée, un congénère), la plupart des leures élaborés par les sociétés humaines imitent un trait sensible appartenant à un environnement sémiotique étendu. Ainsi, dans le cas de la technique du leurre au nœud coulant, le hochet qui a vocation à attirer le requin n'imité pas le bruit d'un congénère, mais un *élément indiciel* : un banc de poissons sautant hors de l'eau ou le vol des frégates suivant les bancs de poisson. C'est donc dans une toile de relations complexes que l'imitation va puiser. C'est en prenant la mesure de l'épaisseur interspécifique dans lequel l'*Umwelt* de l'espèce leurrée est intégré que le leurre va retenir un trait saillant. Le sujet leurrant occupe également dans cette toile une place non négligeable. Alors que le leurre éthologique met en retrait l'éthologue pour qu'apparaisse plus pleinement la perspective d'un monde animal dont il cherche à définir des contours stabilisés ; le leurre que façonnent les sociétés de pêcheurs, de chasseurs, de pasteurs présente bien souvent, un *enchâssement* des éléments significatifs pour l'animal et pour l'humain (Artaud, 2013, 2016, 2019³²).

Dans la plupart des leures ethnographiques non seulement le monde du sujet leurrant n'a pas vocation à se retirer, mais il semble au contraire devoir se maintenir. Les ethnologues ne

³² Artaud, H. (2019) « Piéger la rencontre », *L'art du leurre*, Billebaude, Tome 16, pp.48-56.

manquent pas en effet de signaler que l'imitation y est « inexacte ». S. Bahuchet (*Ibid* :283) explique que pour les pygmées Aka, « *le cri produit lors de la traque d'une antilope est rarement une imitation exacte du cri de l'animal* ». C. Ferret (2013)³³ indique que, « *dans l'émission de huchements, les bergers apparaissent peu soucieux de parfaire cette imitation* ». Elle rappelle que « *V. Süzükei souligne la remarquable capacité à imiter les cris des animaux domestiques et sauvages, acquise par les enfants des bergers touvas (...). Cependant, lorsqu'ils apprennent à conduire les troupeaux, ils reproduisent plus les huchements des adultes qu'ils ne cherchent à imiter les cris animaux.* » C'est ce que Willerslev rappelle également dans le cas des chasseurs sibériens et qualifie de « *mimétisme incomplet* » (« *incomplete copying* ») (2007 : 108)³⁴.

Pourquoi une imitation inexacte ?

Délibérée ou non, cette inexactitude indique que le leurre ethnologique matérialise essentiellement un voisinage entre différents mondes, plutôt qu'il ne serait la présentation schématisée d'un seul. Pour comprendre toutefois pleinement la nature de ce voisinage, il convient d'interroger les raisons de cette imitation *imparfaite*. Est-elle nécessaire ou contingente, volontaire ou inévitable ? Ce sont autant de questions auxquelles les ethnographies ont diversement répondu.

La première hypothèse avancée pour expliquer cette inexacte imitation tient à l'impossibilité pour chaque espèce de prendre pleinement part au monde d'une autre. Uexküll avait en effet rappelé la partialité des câblages sensoriels par lesquels l'*Umwelt* animal existe (1965 : 29)³⁵. Une telle sélectivité est également à l'oeuvre dans les mondes humains (Lévi-Strauss, 1983)³⁶. La capacité qu'a chaque collectif de se projeter dans le monde de l'autre : d'opérer ce que j'ai appelé le « *perspectivisme sensible* », est donc résolument ajustée à une gaine perceptive dont il ne peut aisément se défaire. Si les rebords cognitifs du monde de l'observateur imposent leur proportion aux mondes de l'observé comme l'indiquent Maran et al. (2016)³⁷ en précisant que « *our perception and understanding of animals is biased by our own umwelt structure* », cette limite est également sensorielle. Toute compréhension d'un autre *Umwelt* est en effet suspendue à la possibilité de transformer d'abord son corps. C'est ce que relève V. Despret (2013: 52)³⁸ au sujet de quelques éthologues qui, « *for engaging with the animals they were studying* » doivent « *involve their body in a process that takes the shape of a transformative experiment* ».

La seconde hypothèse consiste, à l'inverse de la première, à considérer cette imitation comme délibérément imparfaite. Hamayon (1990)³⁹ remarque en effet que « *les ramures de la couronne* » dont se coiffe le chamane lors de rituels préalables à la chasse « *sont en fer, petites, stylisées, et ses bonds, il les fait debout* ». Si l'imitation est volontairement biaisée, c'est parce que les frontières qui séparent les humains des non-humains sont, dans la transe chamanique comme dans l'expérience animiste de la chasse, perçues comme particulièrement friables.

³³ Ferret, C. (2013). Leurrer la nature. Quelques exemples de manipulation des bêtes en Asie intérieure. *Cahiers d'anthropologie sociale*, (1), 72-96.

³⁴ Willerslev, R. (2007). *Soul hunters. Hunting, animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, 235p.

³⁵ Uexküll, J. (1965). *Mondes animaux et monde humain* suivi de *Théories de la signification*, Bibliothèque Médiations, Paris, Denoël.

³⁶ Lévi-Strauss, C. (1983) *Le regard éloigné*. Paris, Plon.

³⁷ Maran, T., Tønnessen, M., Magnus, R., Mäekivi, N., Rattasepp, S., & Tüür, K. (2016). « Introducing zoosemiotics: philosophy and historical background ». *Tartu Semiotics Library* 18, 10.

³⁸ Despret, V. (2013). « Responding bodies and partial affinities in human-animal worlds ». *Theory, Culture & Society*, 30(7-8), 51-76.

³⁹ Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Vol. 1). SEMS.

Willerslev décrit en effet ce moment d'indistinction toujours susceptible de survenir, lorsque chasseur et renne sont amenés à voisiner trop étroitement. À l'issue de ces tentatives de rapprochement fondées sur le mimétisme, il arrive que le chasseur éprouve vis-à-vis de l'animal « *pity and even love* » (2004 : 647)⁴⁰. Dans ce cas, opérer une imitation délibérément incomplète “*prevents his game of seduction from transforming into uncontrolled feelings of love for the animal*” (2007: 105)⁴¹.

La dernière hypothèse, enfin, privilégie également l'idée d'une imitation délibérément inexacte, mais l'explique différemment. Il s'agit moins, ce faisant, d'empêcher le basculement dans le monde de l'animal que de permettre une rencontre : celle entre deux mondes qui se laissent mutuellement la place de se dire et construire une histoire commune. Si cette dernière hypothèse semble avoir timidement percé, c'est sans doute parce qu'elle implique de repenser radicalement les principes du leurre. Il n'est plus question en effet de l'envisager comme un dispositif technique : un artefact stabilisé, mais davantage comme un processus dynamique, ouvrant un espace sémiotique unique. Cette dernière hypothèse qui fait du leurre la matérialisation d'une rencontre entre des « communautés » spécifiques distinctes, trouve dans les techniques dites de « huchements » une illustration significative. Le naturaliste allemand Pallas, parcourant la région de l'Oural en 1768 mentionnait « *le comportement particulier des Mongols et des Toungousses à l'égard des chamelles qui refusent d'allaiter leur petit (...) un berger s'assoit et joue avec son khur' : un instrument à corde fait de crin, la mélodie la plus plaintive que l'on puisse imaginer et dont le ton ressemble beaucoup à la plainte du jeune chameau. La chamelle devient alors attentive, puis elle se tourne vers son petit, et verse de grosses larmes.* » Dans l'observation que rapporte Pallas, l'espace sonore qui lie à cette occasion des communautés spécifiques distinctes, ne relève ni à proprement parler de celui des humains : puisqu'il est inspiré de la plainte du jeune chameau ; ni de celui des non-humains : puisqu'il est produit par le musicien. Il ouvre un *espace-tierce*, dont le « khur », instrument fait à partir des crins de la chamelle et mis en vibration par un geste humain, matérialise le croisement.

c. *Le monde comme sensibilité dynamique : des espaces communicants*

C'est vers cette dimension relationnelle et créative du leurre : vers ces espaces sensoriels et affectifs renouvelés par la rencontre, que tendait également à m'engager l'expérience mauritanienne par laquelle j'ai introduit cette seconde section de mes recherches. L'efficacité du leurre pratiqué par les Imragən semblait en effet y être largement tributaire de la relation qui liait le pêcheur et le poisson, et les liait de façon bien antérieure au seul port de la culotte de cuir. Un pêcheur m'avait indiqué que plusieurs jours avant la pêche, tous étaient soumis à de nombreuses privations et ne devaient, entre autres, ni marcher dans les vasières, ni s'entretenir avec leur épouse : « *tous se tenaient à l'écart* » car « *la vie du poisson et la leur communiquaient* ».

⁴⁰ Willerslev, R. (2004). Not animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(3), 629-652.

⁴¹ Willerslev, R. (2007). *Soul hunters : hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Univ of California Press.

Comprendre la nature de cette « communication » nécessite de revenir aux monographies classiques. Dans son ethnographie des Tikopian, Firth (1981 :220)⁴² faisait de la relation du pêcheur avec le poisson, un élément décisif dans l'efficacité du leurre, Il indiquait en effet qu' « *empirically, it was possible for a fisherman to see his lure completely disregarded by bonito* » en dépit de sa parfaite conformité sur le plan technique à ceux des pêcheurs voisins. Il en précisait les raisons: « *such events were believed to result from perception by bonito of some infringement of code of propriety by a fisherman.* » Ces mentions sont loin d'être isolées dans la littérature. Toutes les descriptions du dispositif technique y sont en effet systématiquement précédées ou suivies d'éléments qui relèvent de la dimension relationnelle et insistent, plutôt que sur l'artefact et sa conformité technique, sur la dimension processuelle du leurre ; et, plutôt que sur le vis-à-vis de mondes sensoriels clos, sur l'ouverture d'un espace commun, fait de connivences sensuelles inédites entre le pêcheur et le poisson. Comme Firth, Groves avant lui (1936 : 5)⁴³ décrit les préalables à la pêche au leurre au requin dans ce sens. Il égrène ces nombreux interdits dont le respect ou l'infraction a des conséquences immédiates sur l'issue de la pêche. « *For days before the expedition sets out certain restrictions of food and conduct must be rigidly observed by the participants. They must not walk underneath coconut trees; (...) must, in fact, refrain from having any social intercourse whatever with the women of the village, for women's influence is fatal in shark snaring* »

Largement répandus dans le monde des pêcheurs, ces interdits mettent en œuvre les conditions d'un croisement interspécifique. Les ajustements, tant spatiaux que corporels, auxquels le pêcheur est alors soumis, sont en effet directement inspirés des voies sensorielles supposées dominer l'*Umwelt* du poisson. C'est en référence à l'olfactif, dont Groves ne mentionne qu'avec prudence le rôle en indiquant que « *the sharks, who are sagacious fellows, will "smell" them, and will disdain to come near such worthless fellows* » (*Ibid*) que les corps sont amenés à se redéfinir. Tous, pêcheurs comme non-pêcheurs sont ainsi soumis, dans l'intervalle de la pêche, à de nouvelles *géométries* d'interactions sociales dont la jauge devient l'*Umwelt* présumé du poisson et tous adoptent un répertoire de gestes ajustés à la sensibilité olfactive de ce nouveau partenaire. De nombreuses ethnographies témoignent ainsi de pratiques féminines nouvelles. Si elles ont moins pour but de stimuler la rencontre que de la déjouer, comme en Nouvelle Irlande, au village de Kontu, où les femmes « *attirent dans les jardins les jeunes hommes qui doivent partir en mer* » et « *imprègnent leur amant des odeurs féminines qui conduiront le requin à s'en écarter* » (Powdermaker, 1933)⁴⁴, ces pratiques attestent de l'emprise sensorielle inédite qu'exercent sur le monde humain ces mondes jusqu'alors invisibles.

À certains égards, les ruses olfactives féminines dont le but est de compromettre la rencontre entre le pêcheur et le poisson, participent de la même logique que celles qui sous-tendent la mise à mort de l'animal. Toutes deux ont en effet vocation à refermer l'espace de communauté interspécifique que le leurre avait permis d'ouvrir. Willerslev insistant sur le péril ontologique que cette relation fusionnelle pouvait représenter pour le chasseur, indiquait en effet la nécessité de rétablir « *la perspective double* » en mettant à mort l'animal. Il faisait ainsi de cette mise à mort, dans le contexte si particulier du leurre, moins le point culminant d'un dispositif de prédation, que l'étape ultime d'une relation dans laquelle, humain et non-humain sont appelés à se dissocier : « *(...) the actual killing of prey does more than simply provide the hunter with meat. It prevents his game of seduction from transforming into uncontrolled feelings of love for*

⁴² Firth, R. (1981). « Figuration and symbolism in Tikopia fishing and fish use », Journal de la société des Océanistes, vol. 37, n°72, pp. 219-226.

⁴³ Groves, B.A. (1936). "Shark Fishing in New Ireland", Dip.Ed. Research fellow Australian National Research Council, *Mankind: The Journal of the anthropological society of New south wales*, pp. 3-6.

⁴⁴ Powdermaker, H. (1933). *Life in Lesu*. W W Norton & Co.

the animal, thus making it possible for him to secure his boundaries and to preserve his human personhood. » (2007 : 105) C'est également la nécessité de suspendre cette communion qui apparaît dans la technique de pêche au nœud coulant et fait que, dans cette technique à la différence des autres, la « tristesse » prime sur toute autre tonalité émotionnelle⁴⁵ :

« *Nous pêcheurs, quand nous allons ainsi faire notre pêche, (...) nous ressentons de la tristesse quand (le requin) vient se mettre dans le nœud coulant pour attraper l'appât, nous sommes tristes en (le) battant ensuite pour l'achever. On n'a pas le même sentiment dans d'autres techniques de pêche* » (Bataille-Benguigui, 1981 : 244)⁴⁶.

Par-delà la ruse et l'exploitation

L'idée que le leurre implique de concevoir un espace de communauté plutôt que deux mondes en vis-à-vis, que des logiques plus complexes que celles de la prédation ou de l'utilité motivent son élaboration ne semble pas davantage étrangère à la lecture naturaliste. Dans un article daté de 2012⁴⁷, C. Hustak et N. Myers reprennent les études faites par Darwin sur cette relation interspécifique entre orchidées et insectes pollinisateurs. Au lieu d'épouser une lecture néo-darwinienne qui privilégie l'idée selon laquelle l'orchidée « *exploit* » *male insects' sexual proclivities for their own ends* » (Idem :76), et reconduit la fraude et l'asymétrie au principe du leurre, les auteures insistent sur la nécessité de concevoir ce qu'elles appellent une « *affective ecology* » et reviennent sur ce que Darwin avait lui-même qualifié d'« *inextricable web of affinities* ». Faisant correspondre des études contemporaines qui soulignent les transformations tactiles opérées par les orchidées, avec l'intuition qu'avait eue Darwin dans les années 1860, lorsqu'il décrivait les modifications anatomiques qu'elles effectuaient *en réponse* aux insectes visiteurs, Hustak et Myers suggèrent que ces pièges sensoriels ne sont peut-être pas réductibles à une forme adaptative unilatérale, mais qu'ils témoignent d'un ajustement mutuel : d'une écologie affective dans laquelle les différentes espèces « *involve themselves in one another 's lives* » dans un « partenariat polysensoriel ». Ce que le leurre permet donc d'explorer est moins un monde spécifique esseulé, auquel d'autres mondes spécifiques participeraient de façon opportuniste ou lointaine, qu'un espace sensible inédit, transformant en chaîne l'ensemble des collectifs engagés : stimulant entre les différents protagonistes impliqués (humains ou non-humains, hommes ou femmes), de nouvelles géométries d'interactions. Ce que le leurre permet de faire apparaître est une relation dans laquelle le sensible : entendons par là les dimensions tant sensorielles qu'affectives, constitue la matière labile du lien interspécifique.

Si nombre d'éléments ethnographiques ont encouragé à projeter la lumière sur la dimension relationnelle et créative, sensorielle et affective, plutôt qu'artefactuelle et mécanique de ce dispositif, aucune étude ne l'a pourtant jusqu'alors explorée sérieusement. Leroi-Gourhan, qui a sans doute donné du leurre la définition la plus aboutie, avait aperçu les ressorts affectifs de son efficacité. Il ne les avait toutefois pensés que de façon unilatérale, en ciblant ces affects : « sympathie, gourmandise, indifférence » susceptibles d'accroître le succès de l'illusion, de la tromperie. C. Ferret et A-M Brisebarre prolongeaient cette intuition et réintroduisaient la part d'affectivité dans l'efficacité du leurre en minimisant le rôle de la ruse. Évoquant le cas des techniques de lactation parmi les chèvres ou les vaches, elles indiquaient

⁴⁵ La culpabilité a souvent été avancée pour justifier ces techniques de ruses et de prédation déguisée, cf. Hugh-Jones S. (1996). « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, n° 26, pp. 123-148.

⁴⁶ Bataille-Benguigui M-C. (1981) « La capture au requin du nœud coulant aux îles Tonga : persistance et changements dans l'observation des interdits », *Journal de la Société des océanistes*, n°72-73, tome 37, 1981. La pêche traditionnelle en Océanie. pp. 239-250.

⁴⁷ Hustak, C., & Myers, N. (2012). « Involuntary momentum: Affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters ». *differences*, 23(3), 74-118.

en effet qu'« *elles n'étaient peut-être pas dupes* ». Comment donc, en dépit des nombreux encouragements essayés dans l'ethnographie, mais également dans les observations naturalistes, l'aspect relationnel, créatif et dynamique de ce dispositif : en somme la capacité heuristique du leurre à piéger un espace interspécifique a-t-elle pu rester si largement inaperçue ? Prendre au sérieux cette dimension implique de changer radicalement les prémisses sur lesquelles l'étude du leurre, et peut-être plus globalement, sur lesquelles l'occident a jusqu'alors pensé le monde qui lui faisait face, pour faire de ce dispositif, plutôt que le moyen d'une « exploitation » des vivants les uns par les autres, l'occasion d'une collaboration créative ; plutôt que le témoin d'une « lutte » des collectifs les uns contre les autres, la possibilité de leur rencontre.

C'est à cette conclusion que mes recherches ont abouties et vers elle que celles à venir souhaiteraient s'engager. Mais avant d'en exposer les lignes, une autre étape des recherches effectuées doit être mentionnée. Dans ce dernier axe, les questions interspécifiques, ontologiques et sensibles, continuent de se poser mais sous un angle différent.

**C.SCHÉMATISMES SENSIBLES ET CONSERVATION.
CONFLIT OU COMPLEMENTARITE DES
SELECTIVITES ?**

« *Chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut dire lesquels ni à quelles fins* » (Lévi-Strauss, *Ibid*).

« *All ecosystems are controlled and organized by a small number of key plant, animal and abiotic processes that structure the landscape at different scales* » (Holling, 1992 : 478)⁴⁸.

De l'animal, il est également question dans cette troisième et dernière partie consacrée aux travaux effectués. Il y apparaît toutefois moins cette fois-ci dans son épaisseur de sujet, d'agent et de partenaire, que dans sa dimension symbolique, métaphorique et métonymique : comme le support de revendication, d'opposition et de légitimation. J'ai cherché à analyser dans ce dernier ensemble de textes, la façon dont l'animal est amené, ces dernières décennies, à formaliser des différences, autant qu'à ouvrir des complémentarités nouvelles entre les collectifs humains. Ce questionnement rejoint, sous une nouvelle perspective, la question du schématisme sensible. Les relations aux non-humains sont en effet basées sur une sélectivité que les naturalistes utilisent délibérément depuis quelques années au service de la conservation. Des tentatives de plus en plus nombreuses de « cogestion » s'échafaudent pour concilier l'épistémologie de peuples désormais perçus comme les « gestionnaires » éclairés d'une biodiversité dont ils auraient anticipé et régulé par des pratiques culturelles singulières, la fragilité ; et celle de naturalistes et administrateurs de la nature disposés à inclure dans la gestion « rationnelle des ressources » des principes « traditionnels ».

Deux questionnements principaux ont conduit mes recherches. J'ai souhaité tout d'abord comprendre les conséquences de cette cohabitation plus étroite entre ontologie naturaliste et non-naturalistes sur le schématisme sensible à l'œuvre dans chacune de ces écologies. Mon intention était en effet de voir dans quelle mesure le frottement entre des formes de

⁴⁸ Holling, C. S. (1992). Cross-scale morphology, geometry, and dynamics of ecosystems. *Ecological monographs*, 62(4), 447-502.

compréhension de la nature radicalement autres, transforme la variété et la singularité des voies par lesquelles « *chaque culture constitue en traits distinctifs* » son environnement. J'ai souhaité comprendre ensuite, ce que nous révèle, comme rupture ou continuité dans la démarche anthropologique, la volonté de vouloir attribuer aux choix culturels une intentionalité prédéfinie, soit de vouloir « prédire » dans le sens d'une « finalité » toujours plus uniforme la diversité de ces liens sélectifs à l'environnement.

Pour répondre à ces deux questionnements, j'ai particulièrement mobilisé et analysé la notion de tabou (Artaud, 2011 ; 2014 ; 2020 ; à paraître)⁴⁹. Cette notion, qui constitue un exemple significatif de la sélectivité par laquelle les sociétés humaines se rapportent à leurs natures, est également représentative de la tendance contemporaine à les absorber dans des finalités identiques : à faire que tous les choix, préférences ou répugnances spécifiques témoignent de l'expression d'une même intentionalité, ou « *fonctionnalité* » écologique. Dans le tabou, en effet, les politiques de conservation de la nature ont trouvé l'occasion inédite de faire converger les représentations de la nature à l'œuvre dans les écologies locales et les objectifs normatifs de la conservation. En mettant la sélectivité au service de la conservation, les politiques menées autour de cette notion de tabou portent cette volonté de définir un sens, une intentionnalité globale et convergente, à des choix dont Lévi-Strauss indiquait que la compréhension ne pouvait être préalable à l'étude d'un système social singulier connu de l'intérieur.

a. *Peut-on prédire les choix? Le tabou, une « sélectivité » au service de la conservation?*

Peu d'emprunts aux langues vernaculaires ont été aussi divers et ont engagé d'interprétations aussi contrastées, que celui portant sur le terme polynésien de « tapu ». Passé du statut de survivance archaïque (Lévy-Bruhl, 1931)⁵⁰ à celui de régulateur écologique (Johannes, 1981⁵¹; Colding, et Folke, 2001⁵²; Cinner, 2008⁵³), le tabou a suscité en l'espace de quelques décennies le renversement critique le plus radical qui soit. Si la question posée par l'anthropologie était, en effet jusque dans les années 60, résolument orientée vers les origines du tabou et son « efficacité » sociologique⁵⁴, elle s'engage depuis dans une direction nouvelle, dont l'enjeu semble être d'en dégager la fonctionnalité et l'utilité pour la conservation des écosystèmes.

⁴⁹ Artaud, H. (2011) « Une éthique amrig de la conservation a-t-elle existé ? Relecture de l'écologie traditionnelle des pêcheurs Imrâgen à la lumière des textes de R.E. Johannes » in S. Boulay et B. Lecoquière (dir) *Le littoral mauritanien à l'aube du XXI^e siècle : nouvelles mobilités, gouvernance de la nature et dynamiques socio-culturelles*, Paris, Karthala, pp. 235-252

(2014) « De l'« efficacité » symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique. Variations sur le « tabou » en milieux maritimes », S. Bahuchet et M. Roué (Éds.), *Anthropologie de la conservation, Revue d'ethnoécologie*, 6 (2020) « Par-delà les savoirs maritimes traditionnels ? Le cas de l'Outre-Mer français » *Anthropologie et Sociétés*, "Repenser la conservation de la nature" dirigé par Sabrina Doyon et Ismael Vaccaro, 43, n°3, pp295-312.

(2021) « Species "good for thinking": species "good to preserve"? The paradox of marine species co-management », in Levain, A., Artaud, H. E. Mariat-Roy et Chlous, F. (dir), *Elusive Partners. Anthropological perspectives on marine species*, Natures en Sociétés, MNHN, Paris

⁵⁰ Lévy-Bruhl, L. (1931). Le surnaturel et la nature dans la pensée primitive. *Travaux de l'Année Sociologique*, Alcan.

⁵¹ Johannes, R. E. (1981) *Words of the Lagoon : Fishing and Marine Lore in the Palau District of Micronesia*, London, University of California Press.

⁵² Colding, J., & Folke, C. (2001). Social taboos : "invisible" systems of local resource management and biological conservation. *Ecological applications*, 11(2), 584-600.

⁵³ Cinner, J. E. (2008). Le rôle des tabous dans la conservation des ressources côtières à Madagascar. *Ressources marines et traditions*, bulletin de la CPS, 22, 15-23.

⁵⁴ Smith, P. (1979). « L'efficacité des interdits », in *L'homme*, janvier-mars, XIX (1), pp 5-47.

De l'« efficacité symbolique » à l'« efficacité écologique »

La notion de tabou, ancienne en anthropologie, a fait l'objet de déplacements réguliers dans la discipline. Le premier, terminologique, consistait à faire subir à un vocable d'origine polynésienne (« tapu ») une extension maximale, faisant de lui un concept transversal, significatif dans des cultures et des disciplines (anthropologie et psychanalyse) diverses. Le second, s'est opéré ces dernières décennies et consiste en un déplacement de son application, de la sphère sociale autochtone vers la sphère institutionnelle et normative des espaces protégés. Ce renversement dans le traitement anthropologique impartit à cette notion n'est peut-être pas aussi radical qu'il y paraît. Pour le comprendre, il convient tout d'abord de préciser la teneur de cette notion : c'est ce à quoi je me suis appliquée dans un premier temps (Artaud, 2014).

Le « tabou » est, en anthropologie, une notion étroitement chevillée à celle de la magie, dont elle partage le caractère efficace, systématique et processuel (Mauss, 2013 :11⁵⁵). Définie, à la différence de cette dernière, par une efficacité négative, le tabou se présente comme un rituel préventif d'« évitement », justifié par un principe explicatif et tendu vers l'éventualité d'une conséquence néfaste. Malinowski, qui lui consacre dans *Les Argonautes du Pacifique Occidental* une partie du chapitre IX, décrit bien cette relation entre une pratique négative (un mot à ne pas dire, un fait à ne pas commettre) et la conséquence qui en résulterait en cas de transgression. Prenant l'exemple d'une pirogue neuve qui pour la première fois serait mise à l'eau, il énumère les « nombreuses prohibitions » dont elle fait l'objet : « on ne peut y manger, ni y boire, sauf après le coucher du soleil. La violation de ce tabou rendrait l'embarcation fort lente » (2010 : 291⁵⁶). Dans ces deux propositions : l'une consiste en une pratique définie de façon négative : « ne pas boire » ; l'autre, en l'évocation de la conséquence escomptée en cas de transgression : l'« embarcation (serait) fort lente ». Cette relation de nécessité entre des éléments apparemment les plus hétéroclites semble bien en constituer une caractéristique fondamentale, et se vérifier dans l'ensemble des tabous recensés dans la littérature. R. Decary (1959)⁵⁷ décline en effet les exemples suivants. « Une multitude de fady (interdits) (...) réglaient autrefois l'existence du Malgache qui vivait dans la crainte constante de violer ces tabous, lesquels s'appliquaient aux moindres actes. En voici quelques-uns dont la violation se traduisait par la chute de la grêle et la dévastation des cultures. Marcher à cloche-pied pendant la saison des pluies ; laisser tomber du riz blanc hors de la maison pendant la saison des pluies ; marcher sur des échasses au moment de la maturité du riz ; faire de la musique avec de la paille de riz quand les épis sont encore dans la rizière ; laisser tomber dans le foyer des graines de citrouille ou du riz blanc... » Là encore apparaissent deux éléments dont la relation, a priori arbitraire (« ne pas marcher à cloche-pied pendant la saison des pluies »/provoquer une « chute de grêle ») est pourtant présentée comme étroitement solidaire, laissant ainsi présager que le monde puisse apparaître, d'un collectif sur l'autre, selon des organisations variables et pourvu de systèmes d'inférences contrastés.

Si cette structure triadique : principe explicatif/pratique négative/conséquence, semble donc commune à l'ensemble des tabous, leurs objets (espaces, temps, techniques ou espèces) autant que leurs modalités (interdits individuels ou collectifs, provisoires ou permanents) se déclinent en une extraordinaire variété d'occurrences. Les tabous portant sur des espèces animales ne consistent par exemple pas tous en effet en leur prohibition alimentaire : ils peuvent tout aussi

⁵⁵ Mauss M. (2013). *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, Quadrige.

⁵⁶ Malinowski, B. (2010), *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard

⁵⁷ Decary, R. (1959). La protection des plantations et la conservation des récoltes à Madagascar. *Journal des Africanistes*, 29(2), 193-215.

bien porter sur la façon de les chasser ou les pêcher, les temps où leurs captures sont proscrites, etc. Astuti (2000)^{ss} distingue parmi les différents tabous spécifiques présents parmi les pêcheurs Vezo de Madagascar, ceux portant sur les baleines, les dauphins ou les tortues de mer. Si le tabou associé aux dauphins consiste bien à en prohiber la consommation et donc la chasse, celui portant sur les baleines ne consiste pas seulement en une prohibition alimentaire, mais également en l'interdit d'en prononcer le nom (Idem : 34). Quant à la tortue, « *ce n'est pas en s'abstenant de les tuer et de les manger qu'on leur montre du respect, mais en en régulant très précisément les modalités. Il est par exemple tabou de tuer une tortue en lui coupant la gorge (on lui perce donc la carapace et sa chair est découpée pendant que l'animal vit encore), de laisser une seule goutte de son sang couler sur le sable...* » (Ibid). Dans ces trois exemples se dessinent non seulement l'amplitude des pratiques prohibitives qui en résultent, mais également la variété des principes explicatifs mobilisés pour les justifier. Car, comme le rapporte Astuti, si le tabou portant sur les baleines s'explique par le voisinage inattendu de qualités antagonistes : leur taille et leur force extraordinaires associées à une « apparente bonne nature », celui portant sur les dauphins ne se base pas sur le contraste entre leurs qualités morales et physiques mais sur une qualité qui les lie étroitement aux hommes. « *Depuis longtemps, les Vezo ont arrêté de chasser et de manger les dauphins après que ces animaux eurent sauvé des vies humaines en maintenant habilement à la surface, puis en ramenant vers le rivage, des pêcheurs dont le canoë avait chaviré* » (Idem : 24).

Même lorsqu'il porte sur une espèce animale semblable, le tabou recouvre une polysémie extraordinaire et stimule des motifs explicatifs variés. L'origine et la nature de l'interdit portant sur la tortue parmi les populations Vezo, à l'instant évoquées, diffèrent par exemple fondamentalement de celles effectives dans les sociétés malgaches voisines : les Antandroy. La tortue est « taboue » chez les Antandroy, non pas en raison d'un principe épistémologique spécifique (d'un brouillage des catégories classificatoires usuelles mobilisées pour distinguer les espèces marines), mais d'un événement précis, dont les variations narratives innombrables déclinent, en substance, la même intrigue. Les exemples à l'instant évoqués permettent donc de clarifier deux points. D'une part, les explications mobilisées pour justifier l'interdit – lorsqu'elles sont connues, ce qui n'est guère systématique – reposent sur des éléments d'une extraordinaire diversité, dont l'intelligibilité affleure à la condition d'un examen attentif des spécificités culturelles (épistémologiques ou mythologiques et événementielles). Hors de leur ancrage symbolique, de leur cadre discursif et mémoriel, les interdits semblent n'être donc que des éléments arbitraires et contingents. D'autre part, il est important de relever qu'aucune des trames explicatives mentionnées ici ne fait expressément allusion à une téléologie d'ordre écologique. Dans chacune de ces occurrences, en effet, c'est à la mémoire d'un groupe, aux principes épistémologiques ou symboliques qui la fondent, que l'interdit fait référence. Ces deux points sont essentiels pour nous permettre de comprendre le renversement que l'analyse de cette notion subit ces dernières années.

La nouveauté du geste analytique engagé ces deux dernières décennies – nouveauté qui en constitue également la limite – consiste bien en effet à considérer sous une toute autre perspective le phénomène du tabou. Au lieu d'interroger les origines du tabou (les principes symboliques le justifiant) ou son efficacité sociale (la façon qu'il a de réguler les tensions au sein d'une communauté), c'est davantage sur son efficacité écologique que les analyses ethno-écologiques se focalisent désormais. Si leurs conclusions diffèrent sensiblement, leurs prémisses sont en revanche partagées et consistent à penser le tabou dans le prisme de sa

^{ss} Astuti, R. (2000). *Les gens ressemblent-ils aux poulets ? Penser la frontière homme-animal à Madagascar* Traduit de l'anglais par Christine Langlois (No. 34, pp. 89-106). Association Terrain.

« *rationalité* » écologique pour en éprouver l'« *applicabilité* » dans des espaces de conservation des ressources. Outre le fait qu'est d'emblée occultée dans ce type de perspective l'extraordinaire diversité des modalités et finalités du tabou, au profit le plus souvent de la seule prohibition alimentaire qu'il peut parfois induire, le choix de tels présupposés méthodologiques pose d'évidents problèmes dont les principaux analysés dans mes recherches sont de les lire comme des régulateurs écologiques. Ces régulateurs écologiques sont-ils ou non des dispositifs intentionnellement mis en œuvre par les sociétés humaines ? Leur application ou leur substitution à des mesures de « gestion » de la nature est-elle possible, souhaitable ?

Sommes-nous tous des « gestionnaires éclairés » ?

Les études sont anciennes et nombreuses à avoir tenté de démontrer le lien existant entre la pratique du tabou et le maintien de l'écosystème. Dans les années 1960, d'importantes critiques avaient amorcé une réflexion dans ce sens (Rappaport, 1967⁵⁹ ; Vayda, Leeds & Smith, 1961⁶⁰ ; Reichel-Dolmatoff, 1971⁶¹), et ce n'est pas sans faire retour sur leurs bases que le débat se renouvelle ces dernières décennies (Colding & Folke, 2001⁶² ; Colding, Folke & Elmqvist, 2003 : 33⁶³). Le contexte, sensiblement différent qui stimule désormais cette réflexion : celui de la « gestion » des écosystèmes naturels, engage toutefois des postures intellectuelles et des enjeux radicalement nouveaux. Tendues vers un idéal pratique, les études contemporaines ne se contentent pas, en effet, de créditer les savoirs et pratiques locales d'un gain d'intelligibilité sans précédent, elles tâchent également d'en démontrer la convergence avec des objectifs écologiques « communs ». On ne saurait donc comprendre l'importance du questionnement contemporain autour du tabou sans le situer dans un cadre de réflexion plus vaste : celui de la place qu'ont désormais à occuper les populations locales dans la conservation de leur environnement.

Colding, Folke et Elmqvist (*Ibid*) y consacrent justement leurs analyses. Ils interrogent, à la suite de nombreux auteurs, la compatibilité des modèles de gestion traditionnels et écosystémiques, leur capacité à prévenir ou à s'adapter aux changements survenant dans les écosystèmes naturels. Selon eux, en effet, l'écosystème est soumis à des pressions cycliques qui en assurent le renouvellement, et dont le seuil est extrêmement sensible, tant il apparaît qu'un excès de ces pressions ou leur suspension définitive peut également lui être délétère. Si les règles conçues par la gestion conventionnelle des ressources naturelles pêchent par leur inertie : « *conventional resources management may be slow in adapting and responding to ecological change and variability* » (*Ibid* : 29), les auteurs remarquent en revanche que cette souplesse est inhérente à la plupart des écologies locales. C'est soit en pratiquant des désordres délibérés (*Ibid* : 30), soit en y ajustant leurs pratiques que les peuples autochtones répondent de façon adaptée aux variations de leur environnement. De toutes les pratiques mentionnées par les auteurs (rotation des cultures, polycultures, etc.), celles associées aux tabous occupent un rôle prépondérant. Six catégories de « *Resources and Habitat Taboos* » (RHTs) sont donc successivement analysées afin d'apprécier plus précisément leur « fonctionnalité » (*Ibid* : 32) pour le maintien des écosystèmes.

⁵⁹ Rappaport, R. A. (1967). Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people. *Ethnology*, 6(1), 17-30.

⁶⁰ Vayda, A. P., Leeds, A., & Smith, D. B. (1961). The place of pigs in Melanesian subsistence. *American Ethnological Society*.

⁶¹ Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian cosmos : the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.

⁶² Colding, J., & Folke, C. (2001). Social taboos: "invisible" systems of local resource management and biological conservation. *Ecological applications*, 11(2), 584-600.

⁶³ Colding, J., Folke, C., & Elmqvist, T. (2003). Social institutions in ecosystem management and biodiversity conservation. *Tropical Ecology*, 44(1), 25-41.

Au regard des éléments avancés, le tabou paraît en effet embrasser, par la sélectivité dans l'usage des ressources usages et des objets qu'il vise, une compatibilité significative avec les enjeux de la conservation. Reposant sur des moments séquencés (« temporal taboo ») ou des zones définies (« habitat taboo ») les tabous opèrent en effet une suspension, permanente ou provisoire, des pressions anthropiques favorable au processus de renouvellement biologique des espèces. Il est tout à fait possible par conséquent « d'interpréter » (*Ibid* : 30) ce séquençage comme un temps propice au « repos biologique » des ressources. Les espèces que le tabou cible participent également à faire penser que la sélectivité qui y préside n'est pas sans lien avec des enjeux écologiques. Les auteurs relèvent une correspondance entre les tabous traditionnels portant sur certaines espèces animales, et le recensement opéré par l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (IUCN), dans lequel sont listées les espèces considérées comme « menacées ». « *We find that taboos may contribute to the conservation of habitats, local subsistence resources and « threatened », « endemic » and « keystone » species»* (*Idem* : 25). Comment comprendre une telle coïncidence sans interroger plus radicalement l'intentionnalité du tabou ?

Une intentionnalité écologique ?

Supposer une intentionnalité écologique à ce dispositif, autrement dit reconnaître que le tabou puisse être délibérément élaboré en vue de servir le maintien, voire le renouvellement de ressources naturelles, revient à poser à nouveaux frais la question ancienne et latente dans la discipline du déterminisme culturel. Les choix culturels sont-ils des réponses adaptatives à un milieu donné ? Ce positionnement déterministe n'est pas nouveau dans la discipline. Il est toutefois intéressant de relever qu'il renaît avec une signification et des enjeux plus radicaux. Car si Ross (1978)⁶⁴ projetait déjà sur le tabou un éclairage fonctionnaliste en prétextant que le tabou frappant la consommation du tapir et des cervidés procédait d'un calcul pragmatique inconscient entre l'énergie mobilisée dans la chasse de ces mammifères, gros, rares, craintifs, et celle qui résultait de leur consommation, la finalité du tabou demeurait encore « inconsciente ». Le débat qui divise aujourd'hui les auteurs est d'une teneur sensiblement différente semble-t-il, en opposant ceux qui considèrent que le tabou est *inintentionnellement* dirigé vers l'équilibre environnemental et ceux qui lui confèrent une réelle *intentionnalité* écologique.

S'agissant des premiers, qui récusent son caractère intentionnellement écologique, ils conçoivent davantage le tabou comme un régulateur intra ou inter-social : « *Taboo are primarily designed to manage relationship between social groups, rather than food security from fisheries* » (Foale et al. 2011 : 357)⁶⁵. L'efficacité du tabou est certes aperçue sur le plan de la gestion des ressources naturelles, mais elle demeure strictement accidentelle et contingente. Les seconds, en revanche, voient dans le tabou le témoin tangible d'une conscience environnementale autochtone. De leur point de vue, ces stratégies culturelles témoignent de l'inquiétude écologique profonde qui tenaillait des populations dont la vie dépendait de la disponibilité et l'accessibilité des ressources naturelles. Johannes invoque en effet un principe démographique pour justifier que ces sociétés aient pu savoir, bien avant les Occidentaux, que les ressources marines puissent être limitées. La densité de population qu'ont connue certains archipels du Pacifique était de son point de vue suffisamment importante pour exercer une pression significative sur les ressources marines, lorsque celles-ci étaient circonscrites à un

⁶⁴ Ross, E. B. (1978). Food taboos, diet, and hunting strategy : the adaptation to animals in Amazon cultural ecology. *Current Anthropology* 19: 1– 36.

⁶⁵ Foale, S., Cohen, P., Januchowski-Hartley, S., Wenger, A., & Macintyre, M. (2011). Tenure and taboos: origins and implications for fisheries in the Pacific. *Fish and fisheries*, 12(4), 357-369.

périmètre restreint. « *Lorsque les populations côtières des îles ont augmenté au point de commencer à repousser les limites viables de l'exploitation de leurs ressources marines, soit elles ont pris des mesures pour résoudre le problème, soit elles ont dû faire face à des pénuries alimentaires* » (Johannes, 2003 : 5)⁶⁶. Le tabou ferait donc partie de ces stratégies adaptatives adoptées, de façon délibérée à la suite d'un événement critique: « *Johannes believed that exclusive tenure and taboos evolved as cultural institutions to maintain subsistence fishing pressure within the limits of nearshore fishery production* » (Foale et al. Idem :358).

Même si cette réhabilitation des savoirs et pratiques des peuples autochtones a considérablement accru la participation des communautés locales à la gestion des ressources naturelles et stimulé l'idée, globalement admise désormais, selon laquelle « *an effective conservation requires context-specific understandings of human interactions with, and conceptions of, nature* » (Infield et al, 2018 : 220⁶⁷), la lecture qui la supporte demeure toutefois fonctionnaliste. Elle cherche l'intelligibilité des choix humains dans une nouvelle téléologie écologique et ne concède de valeurs aux pratiques humaines qu'à la condition qu'elles répondent aux principes d'une efficacité écologique. Or, bien souvent, cette intégration partielle des « *croyances et institutions locales dans les systèmes de gestion modernes* » ou « hybrides » (Aswani, 2012 : 14⁶⁸) n'aboutit qu'à générer de nouvelles impasses.

b. Le dynamisme relationnel des relations sélectives

Vouloir prédire et expliquer, hors du cadre heuristique et local où il a éclos le sens d'un rapport sélectif à la nature, n'est pas une tendance nouvelle. Les conséquences qui résultent de l'application circonscribée et partielle (Agrawal, 1995)⁶⁹ de pratiques culturelles jugées écologiquement bénéfiques, le sont, elles, en revanche. Des phénomènes inédits affleurent en effet dans le cadre de ces espaces de conservation où se côtoient désormais, de façon étroite et pérenne, deux façons radicalement différentes de se rapporter à la nature. Les transformations à l'œuvre soulignent, s'il en était besoin, la place fondamentale qu'occupent dans ce rapport sélectif à la « nature », les relations entre les collectifs humains. C'est en effet en réponse à l'intérêt patrimonial qui cible plus particulièrement quelques espèces marines devenues emblématiques, que les populations locales s'emparent et renouvellent le sens des pratiques coutumières qui leur étaient jusqu'alors associées.

Espèces « bonnes à penser » et/ou espèces « bonnes à conserver » ?

Nombre de programmes de réintroduction ou protection des espèces marines tentent désormais d'inclure des valeurs locales pour renforcer l'efficacité des politiques de conservation. Depuis la fin des années 1970, les études se multiplient en effet en faveur de la réhabilitation et l'intégration, aux politiques de conservation, des savoirs locaux ou traditionnels (TEK⁷⁰). Les initiatives collaboratives menées autour de la protection des espèces animales ou végétales

⁶⁶ Johannes, R. E. (2003). Use and misuse of traditional ecological knowledge and management practices. *Values at sea: Ethics for the marine environment*. University of Georgia Press, Athens, 111-126.

⁶⁷ Infield, M., Entwistle, A., Anthem, H., Mugisha, A., & Phillips, K. (2018). Reflections on cultural values approaches to conservation : lessons from 20 years of implementation. *Oryx*, 52(2), 220-230.

⁶⁸ Aswani S. (2012). Gestion hybride coutumière et écosystémique pour la conservation des ressources marines dans le Triangle de Corail, *Ressources marines et traditions*, Bulletin d'information de la CPS, 28 : 14-35.

⁶⁹ Agrawal, A. (1995). Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge. *Development and change*, 26(3), 413-439

⁷⁰ TEK, « Traditional Ecological Knowledge », ou LEK, « Local Ecological Knowledge ».

s'inscrivent directement dans cette dynamique (Poe *et al.*, 2013 : 170)⁷¹. C'est en puisant autant à l'efficacité des « savoirs et croyances », qui définissent les TEK (Berkes, F. 1993⁷²), qu'à celle supposée résulter des dispositifs coutumiers, tels que les tabous portant sur les espèces naturelles (Colding et Folke, 2001⁷³; Jones *et al.* 2008⁷⁴) que s'élaborent des stratégies « hybrides » animées par le commun désir de favoriser la protection des espèces les plus vulnérables (Bénitez-Capistros et al, Idem). Si ces « shared strategies » semblent constituer la « solution » la plus encourageante à la protection des espèces marines (Bénitez-Capistros et al, 2019⁷⁵), dans bien des cas pourtant, au lieu de renforcer l'efficacité des mesures engagées, ces tentatives conduisent au contraire à les fragiliser : allant parfois jusqu'à stimuler des actes délibérés de braconnages à l'encontre des espèces ciblées. Je me suis proposée d'expliquer, sur la base d'un dialogue entre deux études ethnographiques menées successivement dans des Aires Marines Protégées (AMP) de Mauritanie et de Guadeloupe, les raisons d'un tel paradoxe (Artaud, 2020 ; 2021). Mon hypothèse était que ces modèles de conservation hybrides ou partagés, pour encourageants qu'ils soient, minorent la complexité des liens qui unissent les sociétés locales aux espèces marines.

L'intégration de plus en plus systématique des valeurs culturelles aux dispositifs de gestion des espèces naturelles ne présage pas en effet nécessairement d'un changement radical au sein des politiques de conservation. Aucune remise en question véritable des présupposés sur lesquels se fondent les politiques de cogestion ne semble s'être réellement opérée. C'est à la proportion de l'instrumentalisation qui peut en résulter, pour ne retenir dans les « traditions » que ce qui est jugé le plus « utile » au maintien de la biodiversité (Butler et al. *Ibid*; Artaud, 2014⁷⁶), ou convertible en « des services écosystémiques » (Skubel et al., 2019 : 1⁷⁷) que s'engagent le plus grand nombre de ces projets collaboratifs. De telles démarches intégratives font par ailleurs bien souvent fi du dynamisme ou de la résilience essentielle de ces valeurs culturelles (Berkes et Ross, 2013⁷⁸ ; Dousset et Glaskin, 2009⁷⁹), procédant à une « *oversimplification of culture* », perçue « *as a static « thing » that an individual or groupe processes than a set of processes, relationships, and practices shared by a collective group* » (Poe et al. 2013 : 172). Dans le cas des espèces marines, cela est sans doute plus notable encore. Le fait que le savoir des pêcheurs ait fait, dans les zones non tempérées, l'objet d'un intérêt tardif de la part de scientifiques (Johannes, 2003)⁸⁰, participe sans doute à ce que la fluctuation des valeurs associées aux espèces marines n'ait jamais été réellement documentée. Ce qui semble donc constituer les limites fondamentales de ces stratégies collaboratives associées à l'espèce paraît

⁷¹ « (...) a “species approach” seemingly departs from an “ecosystems approach” to conservation »

⁷² Berkes, F. (1993). Traditional ecological knowledge in perspective. *Traditional ecological knowledge: Concepts and cases*, 1.

⁷³ Ces auteurs s'intéressent plus particulièrement aux tabous.

⁷⁴ Jones, J. P., Andriamarivololona, M. M., & Hockley, N. (2008). The importance of taboos and social norms to conservation in Madagascar. *Conservation biology*, 22(4), 976-986.

⁷⁵ Benitez-Capistros, F., Couenberg, P., Nieto, A., Cabrera, F., & Blake, S. (2019). Identifying Shared Strategies and Solutions to the Human–Giant Tortoise Interactions in Santa Cruz, Galapagos: A Nominal Group Technique Application. *Sustainability*, 11(10), 2937.

⁷⁶ Artaud, H. (2014) « De l'“efficacité” symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique. Variations sur le “tabou” en milieux maritimes », S. Bahuchet et M. Roué (Eds.), *Anthropologie de la conservation*, *Revue d'ethnoécologie*, 6

⁷⁷ Skubel, R. A., Shriver-Rice, M., & Maranto, G. M. (2019). Introducing relational values as a tool for shark conservation, science, and management. *Frontiers in Marine Science*, 6, 53.

⁷⁸ Berkes, F., & Ross, H. (2013). Community resilience: toward an integrated approach. *Society & Natural Resources*, 26(1), 5-20.

⁷⁹ Dousset, L., & Glaskin, K. (2009). L'anthropologie au tribunal. Les revendications foncières des Aborigènes en Australie. *Genèses*, (1), 74-93.

⁸⁰ Johannes, R. E. (2003). Use and misuse of traditional ecological knowledge and management practices. *Values at sea: Ethics for the marine environment*. University of Georgia Press, Athens, 111-126.

lié à une compréhension partielle et statique du rôle imparti à l'animal dans des collectifs humains. J'ai cherché à le démontrer en insistant sur l'idée de l'espèce marine comme une composition relationnelle, dynamique et réactive dont l'élection dans un système culturel local ou et les fluctuations de valeurs qu'elle supporte ne saurait par conséquent ni être anticipée, ni définie hors du contexte relationnel qui la stimule. Comment comprendre que cette idée, pourtant ancienne en anthropologie, ait si peu guidé jusqu'alors les politiques de conservation de la nature ?

Une application incomplète : Lévi-Strauss et l'espèce totémique ou la dimension relationnelle ignorée

L'espèce animale a de bonne heure constitué un enjeu fort de la réflexion anthropologique. Les analyses de Lévi-Strauss, parmi les premières à avoir théorisé les relations des sociétés humaines aux espèces naturelles, paraissent avoir inégalement inspiré, ces dernières décennies, les politiques de gestion. Sans doute parmi les plus fameuses, l'idée selon laquelle les espèces ne seraient pas « choisies » parce que « bonnes à manger » mais également, et peut-être davantage, parce que « bonnes à penser » (1962), a sans doute également été la mieux comprise et appliquée. Des éléments importants que Lévi-Strauss indiquait dans cette analyse ont bénéficié d'un relais significatif dans le cadre de la gestion des aires protégées. L'idée, déclinée jusqu'alors dans cette synthèse, selon laquelle les sociétés ne se rapportent pas de la même manière aux différentes espèces qui peuplent leurs natures, mais opèrent des « choix » : constituant ainsi « *en traits distinctifs quelques aspects seulement de (leurs) milieu(x) naturel(s)* » (1983 : 145) offre d'ailleurs un prolongement inattendu à la formule avancée par l'écologue Holling pour faire valoir, à la suite de Paine (1969), la « keystone hypothesis »⁸¹. Pour ce dernier en effet, « *all ecosystems are controlled and organized by a small number of key plant, animal and abiotic processes that structure the landscape at different scales* » (Holling, 1992 : 478). C'est sur la base de cette analogie, entre « *keystone species* »⁸² et « *cultural keystone species* »⁸³ (Garibaldi et Turner, 2004⁸⁴), et plus globalement entre espèces « bonnes à conserver » et espèces « bonnes à penser » que de plus en plus de stratégies de conservation se basent aujourd'hui pour corréliser valeurs locales⁸⁵ et objectifs écologiques dans des projets collaboratifs. De tels projets embrassent largement un autre élément que Lévi-Strauss avait mis en évidence dans cette analyse : le fait que les sociétés humaines puisent aux espèces végétales ou animales de leur milieu les moyens de se « penser » et structurer leur monde social. Un nombre toujours croissant d'études insistent sur l'importance de considérer l'espèce en général, et marine en particulier, en tenant compte de la complexité et la variété des valeurs que lui confère un groupe social. Ainsi Poe *et al*, relatant l'exemple de l'ormeau pour les Pomo, indiquent la nécessité de considérer « *the meanings of abalone flow not only from the animals themselves, but are also produced and enlivened through language, ceremony, relationships, and harvesting* », et d'en noter les transformations dans la mesure où « *changes to the trophic structure (or foodweb)*

⁸¹ Dont le sens est d'ailleurs soumis à discussion et voisin de très nombreuses terminologies qui ont également vocation à définir ces espèces les plus densément valorisées sur le plan écologique (Dounias, 2007 :78).

⁸² La métaphore de la pierre angulaire (« key stone ») (Paine, 1969) a vocation à faire comprendre le rôle structurant que peuvent occuper certaines espèces dont le retrait aurait pour conséquence l'effondrement de tout l'intégralité du système écologique.

⁸³ « *plants and animals that form the contextual underpinnings of a culture (...) shape and characterize the identity of the people* » (Garibaldi et Turner, 2004).

⁸⁴ Garibaldi, A., & Turner, N. (2004). Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and society*, 9(3).

⁸⁵ En démontrant notamment « *the potential utility of cultural keystone species in stimulating cross-cultural resource governance* » (Butler et al. 2012)

within which (abalone) is embedded will have specific implications for cultural wellbeing » (2014 : 170⁸⁶).

Si les apports de la pensée de Lévi-Strauss semblent donc avoir favorablement pénétré les dispositifs collaboratifs menés autour des espèces marines, l'aspect le plus fondamental sans doute de sa théorie paraît toutefois avoir été largement occulté. Dans le fameux débat qui oppose Lévi-Strauss à Frazer et Lévy-Bruhl autour de la question du totémisme (1962, 2002⁸⁷), Lévi-Strauss entend en effet rompre avec l'idée soutenue par ses prédécesseurs selon laquelle l'espèce totémique serait, avec la société qui en porte le totem, dans une relation d'identification et de ressemblance. Il propose de mettre la différence au cœur des relations des sociétés humaines aux espèces naturelles et faire des écarts différentiels entre les espèces naturelles (séries naturelles) l'indice des écarts différentiels entre les sociétés humaines (séries culturelles).⁸⁸ Ce faisant, Lévi-Strauss propose donc de ne pas confiner la valeur culturelle supportée par l'espèce à sa relation exclusive avec un collectif humain, mais d'y voir la « matrice » des relations des sociétés entre elles. Cette idée semble étonnement négligée par les études les plus récentes alors même qu'elle permet d'expliquer que ces stratégies de cogestion ne remportent parfois pas l'adhésion des communautés locales qui y sont associées, voire stimulent, dans certains cas, des réponses exactement inverses à celles envisagées : donnant lieu à des actes de braconnages de l'espèce concernée (Collomb, 2009⁸⁹ ; Artaud, 2014). Poe et al. (*Ibid*) se bornent en effet à considérer « a cultural interactions with a specific ecosystem component » sans égard pour les relations des sociétés les unes avec les autres et la façon dont l'espèce les médiatisent. Cette négligence semble plus regrettable encore qu'elle recouvre, pour les stratégies collaboratives contemporaines, une importance décisive. La nouveauté de l'ère patrimoniale que nous traversons est que les collectifs de naturalistes sont également saisis dans cette toile de relations dont l'espèce est la matrice. L'émergence d'un collectif nouveau : gestionnaires ou experts qui viennent administrer l'accès aux ressources, constitue effectivement un élément susceptible d'affecter, de bouleverser et transformer la valeur relative de l'espèce. Seules des études posant la relation au cœur de leur considération⁹⁰ et incluant donc dans cette analyse relationnelle de l'espèce ces nouveaux collectifs humains paraissent en mesure de comprendre les échecs que rencontrent nombre de tentatives de cogestion. Seules les études invoquant l'antériorité des relations des collectifs dans un contexte de domination coloniale, soit le couplage entre écologie et colonialisme (Vergès 2001⁹¹, Ferdinand, 2019⁹²) en rendent parfaitement compte. L'exemple mauritanien nous permettra de le comprendre. C'est à la condition de prendre au sérieux l'hypothèse lévi-straussienne de l'espèce comme matrice des relations sociales qu'il offre en effet tout son sens. Les valeurs culturelles associées à deux espèces marines par les communautés résidant dans le Banc d'Arguin en Mauritanie, et la

⁸⁶ Poe, M. R., Norman, K. C., & Levin, P. S. (2014). Cultural dimensions of socioecological systems: key connections and guiding principles for conservation in coastal environments. *Conservation Letters*, 7(3), 166-175.

⁸⁷ Lévi-Strauss, C. (2002). *Le totémisme aujourd'hui*. Presses universitaires de France.

⁸⁸ Cf. l'analyse particulièrement synthétique et précise qu'en fait Keck, F. (2004). *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Presses Universitaires de France-PUF.

⁸⁹ Collomb, G. (2009). Sous les tortues, la plage?. *Ethnologie française*, 39(1), 11-21.

⁹⁰ Skubel et al., 2019 proposent résolument cette approche relationnelle aux espèces en basant leur analyse sur les « Relational Values (RV) » : « Relational values (RV) are values that arise from a relationship with nature, encompassing a sense of place, feelings of well-being (mental and physical health), and cultural, community, or personal identities. With sharks, such values are formed by diverse groups that interact with these animals and their ecosystems, either physically or virtually, whether a scientist, student, fisher, or media-viewer. » (Skubel et al., 2019 : 1).

⁹¹ Vergès, F. (2001). *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale*. Albin Michel.

⁹² Ferdinand, M. (2019). *Une écologie décoloniale-Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Média Diffusion.

difficile co-gestion de l'une d'elles ne peuvent en effet être explicitées sans recourir à cette hypothèse.

c. Raisons pratiques et enjeux politiques : espèces marines et mémoires coloniales

L'espèce marine : une composition relationnelle et dynamique. L'exemple mauritanien

Le Parc National du Banc d'Arguin (PNBA) a été, comme nous l'avons déjà indiqué, créé à l'initiative du célèbre naturaliste, T. Monod en 1976. Les injonctions écologiques en faveur d'une biodiversité « à conserver », se sont largement propagées au sein des communautés Imragøn résidant au sein du PNBA, donnant ainsi lieu à un renouveau des discours et des pratiques autour de certaines espèces marines de la zone. À l'occasion de ma thèse de doctorat, j'ai mené les relevés classiques qu'une étude en ethno-ichtyologie exigeait, en recensant de la façon la plus exhaustive possible, auprès d'une soixantaine de pêcheurs, les classifications associées aux espèces marines. L'analyse des taxinomies locales a constitué un élément particulièrement efficace pour renseigner la place qu'occupaient les différentes espèces marines pour les pêcheurs imragøn. Les espèces qui concentraient le plus de valeurs matérielles et idéelles étaient assez systématiquement des entités inédites sur le plan classificatoire, et incontournables dans la tradition orale⁹³. La densité des noms associés à une espèce ou, au contraire, son relatif isolement dans des espaces classificatoires intermédiaires semblait indiquer un traitement culturel particulier. Sa récurrence dans le corpus des traditions locales pourvoyait quant à elle des éléments susceptibles d'en expliquer les raisons. Une approche méthodologique couplant classifications et traditions orales a ainsi permis de mettre en lumière la place d'exception de certaines espèces marines, mais également la plasticité des significations qui leur étaient imparties : certaines étant reléguées à la marge d'un système culturel, après en avoir occupé le cœur. De toute évidence l'espèce marine était à l'interstice d'un réseau social complexe dont la vitalité des significations dépend. Pour en donner un exemple, nous procéderons ici à l'analyse successive de deux d'entre elles : le lamantin et la tortue. Le déficit d'intérêt culturel dont la première a fait l'objet tranche avec l'inflation de sens qu'absorbe la seconde.

La relation au fondement de l'espèce : l'exemple du lamantin

Le lamantin (*Trichechus senegalensis*) occupait parmi les sociétés imragøn une place d'exception. C'est dans la littérature orale locale, où les occurrences du lamantin sont nombreuses, que l'importance culturelle associée à cet animal apparaît pleinement. La figure du lamantin est en effet présente dans plusieurs types d'intrigues où elle est respectivement associée à la dénomination de vache de mer (« *vras lebrar* ») ou homme de la mer (« *eregaj lebrar* »). Dans le cas de « l'homme de mer » (« *eregaj lebrar* »), les récits sont essentiellement ceux des pêcheurs. Ils y relatent leur rencontre sur la côte avec un homme dont ils découvrent progressivement qu'il s'agit en fait d'un lamantin. Ce type de récits, récurrent dans les communautés de pêcheurs qui consiste à rappeler le statut ontologique ambivalent associé à la proie et l'importance de la considérer avec respect (Firth, 1981 :220)⁹⁴ ne fera pas ici l'objet de notre analyse. Nous insisterons davantage sur les récits connus des pêcheurs comme des non

⁹³ La place particulière des espèces saillantes dans les classifications et traditions orales a déjà été relevée, notamment par Garibaldi et Turner, 2004 : « *Ce sont aussi les espèces pour lesquelles un peuple aura développé les noms les plus détaillés et le vocabulaire associé, et celles sur lesquelles il se concentrera dans ses activités et conversations immédiates.* »

⁹⁴ Firth, R. (1981). « Figuration and symbolism in Tikopia fishing and fish use », *Journal de la société des Océanistes*, vol. 37, n°72, pp. 219-226.

pêcheurs présents dans la zone, où le lamantin apparaît sous la forme d'une vache sortie de la mer qu'une tribu maraboutique, bien connue de la zone, a recueillie et dont elle élève encore aujourd'hui la nombreuse descendance (Artaud, 2018 : 273). La valeur culturelle impartie dans ce récit au lamantin n'apparaît qu'à la condition de restituer rapidement un paysage social élargi dans lequel ont longtemps évolué les communautés imragən. Avant les années 1970, en effet, le littoral mauritanien était largement délaissé. Les communautés Imragən qui y vivaient de la pêche, faisaient à ce titre figure de « marginaux » dans un ensemble maure dont l'assise était essentiellement pastorale. Seule la pêche annuelle de mulets jaune (*Mugilidae mugilidae*), lors de leur migration entre les mois de novembre à janvier qui faisait affluer en nombre sur la côte des groupes de pasteurs permettait à des liens sociaux largement distendus de se réactualiser, et à des mondes écologiques distincts de partager à nouveaux des référents communs. L'intrigue autour du lamantin est paradigmatique de ces regroupements ponctuels à l'occasion desquels s'élaborait un stock de référents écologiques commun. Le bétail : élément iconique des valeurs continentales associées à la vie pastorale, trouve en effet dans ce récit une origine maritime. Avec le lamantin, les différences entre des sociétés apparentées pouvaient ponctuellement se résorber. Le rôle symbolique impartie au lamantin par les communautés Imragən et leurs parents continentaux s'inscrit donc bien dans l'économie épistémologique définie par Lévi-Strauss, d'une espèce « bonne à penser ». Le lamantin est bien en effet « bon » à penser la structure sociale, à relier et à surmonter des contrastes susceptibles de rompre des liens fragilisés. Si le lamantin apparaît donc comme une entité éminemment relationnelle : constitutive de la relation entre communautés de pasteurs et pêcheurs, le délitement de leurs liens a nécessairement abouti à transformer puis progressivement l'effacer et le rendre plus discret dans l'imaginaire social. La valorisation culturelle dont le lamantin faisait l'objet semble s'être en effet largement réduite avec la fin de ces grandes pêches aux mulets jaunes qui assuraient le ponctuel rapprochement des pasteurs et pêcheurs. Cet appauvrissement heuristique relatif au lamantin tranche nettement avec l'extraordinaire vitalité des significations aujourd'hui imparties à la tortue.

Un renouveau des significations. La tortue : une espèce « bonne à conserver » ?

La tortue (*Chelonia mydas*) a toujours occupé un emplacement spécifique parmi les sociétés résidentes du Banc d'Arguin. Sa valeur culturelle s'est toutefois vue décuplée et profondément transformée par l'interdit de la pêche à la tortue verte⁹⁵. Intervenue dans le Parc en 1999, peu de temps avant celui touchant les sélaciens en 2003, l'interdit de la pêche à la tortue a donné lieu à des discours et des pratiques rigoureusement contraires. Alors que les sélaciens continuaient à être débarqués sans trouble devant les agents de l'Institut Mauritanien de Recherches Océanographiques et des Pêches (IMROP), la pêche à la tortue impliquait une disposition toute différente, éminemment paradoxale, reposant simultanément sur le secret⁹⁶ et l'ostentation. Le fait de réponses si contrastées, alors même que les deux espèces (sélaciens et tortues vertes) faisaient l'objet d'un interdit de pêche équivalent tenait vraisemblablement à l'inégalité des valeurs qui leur étaient localement imparties. Si les sélaciens, étaient inclus sans différenciation dans une catégorie taxinomique unique (« *tes* »), les tortues vertes, faisaient quant à elles l'objet de terminologies fines⁹⁷, structurant l'essentiel de la mémoire collective dans le Banc d'Arguin (Artaud, 2018a). Or, cette mémoire associée à la tortue verte justement, dont la tradition orale et la poésie donnaient des indications précises, faisait l'objet depuis l'interdit du Parc d'un renouvellement significatif.

⁹⁵ Inscrite sur la liste de l'IUCN.

⁹⁶ Les départs en mer pour la pêcher se faisaient en effet de nuit, à l'abri des regards, sa consommation n'était autorisée qu'au cercle des familiers.

⁹⁷ Outre les terminologies qui distinguent le mâle de la femelle, les individus les plus jeunes de ceux qui sont plus âgés, chaque membre de la tortue verte est nommé et fait l'objet de codifications et correspondances sociales précises.

La tortue apparaissait jusqu'à l'interdiction du Parc pourvue d'une charge symbolique forte. Elle représentait, comme le lamantin, un élément relationnel central. Le corps de la tortue matérialisait en effet les relations entre des membres aux origines tribales ou statuaires différentes. À chaque membre de la tortue (tête, graisse abdominale, carapace) correspondait un destinataire précis, qui ne pouvait se substituer à un autre sous peine de déstabiliser les liens sociaux qui en dépendaient. Les relations hiérarchiques, les liens de subordination et de protection se réactualisaient ainsi à chaque nouvelle distribution du corps de l'animal (Artaud, 2018a : 297). En raison de cette place ambivalente et fondamentale pour l'ensemble des communautés côtière, sa pêche constituait donc un moment toujours incertain, et potentiellement transgressif, notamment quand sa capture était violente, ou sa consommation ne suivait pas les codifications tribales ou statutaires imparties au partage de la viande. L'importance des valeurs culturelles imparties à la tortue subsiste depuis l'interdit mis en œuvre par le Parc, mais ces dernières ont radicalement changé. Depuis l'interdit du Parc, le caractère relationnel et métaphorique de la tortue : figurant le corps social et actualisant par son partage sa ponctuelle recomposition, a fait place à une dimension relationnelle basée sur la contestation.

Arne Kalland (2009 : 2^{es}) avançait une hypothèse qui est en mesure de nous faire comprendre les raisons de ce changement. Étudiant les raisons et conséquence du moratoire de 1982 sur la baleine, il indiquait que « *the whaling controversy cannot be understood without considering the larger context within which the whaling issue is situated* ». Si Kalland adoptait donc l'idée de Lévi-Strauss selon laquelle l'espèce est une matrice de relation sociale, il ajoutait toutefois un élément supplémentaire, que Lévi-Strauss n'avait sans doute pas pu, à son époque, théoriser et qui apparaît dans le cadre de l'exemple mauritanien particulièrement important :

« *Whales in much contemporary Western thought stand in a metonymic relationship to nature (i.e. whales represent nature at large) and, at the same time, in a metaphoric relationship to society (i.e. whales symbolise human relations.). Metonymically whaling has come to represent people's domination and destruction of nature _ « saving whales is for millions of people the crucial test of their political ability to halt environmental destruction » writes one the leading figures within the anti-whaling movement (Holt 1985 :192).* »

La tortue verte est en effet devenue en quelques années l'indice métonymique d'une façon de se rapporter à la nature : celle du Parc, vis-à-vis de laquelle les communautés résidentes doivent se situer. Les actes de braconnages sont en effet explicités par les braconniers locaux comme une réponse à l'imposition d'une façon nouvelle de se rapporter à la nature. C'est donc afin de faire valoir leur légitimité à administrer une nature dont on leur a confisqué la jouissance, que les communautés résidentes, particulièrement celles connues pour être les plus farouchement opposées au Parc justifient la capture et la consommation de la tortue.

« *Pourquoi les tubab (les Français, les blancs) ont-ils le droit de pêcher et tuer des baleines alors qu'ils interdisent aux gens comme nous de manger la chair de la tortue, dont nous savons qu'elle guérit de tous les maux ? [...] Dieu ne nous a rien interdit de la mer. Tout ce qui est dedans peut et doit nous revenir. Cette pêche est notre droit le plus absolu. [...]* »

^{es} Kalland, A. (2009). *Unveiling the whale : discourses on whales and whaling* (Vol. 12). Berghahn Books.

Dans ce court extrait livré par un informateur de la localité dissidente d'Iwik⁹⁹, l'évocation de la tortue consiste bien à renvoyer dos à dos des points de vue résolument disjoints : celui du « Parc » d'une part : en incluant sous ce vocable les administrateurs, ONG et experts, mais également les colonisateurs « Blancs », et d'autre part, celui des « populations locales », qui, pour l'occasion, se présentent comme un tout homogène¹⁰⁰.

L'espèce culturelle ne saurait donc se comprendre indépendamment du tissu relationnel et dynamique dont elle est le support. Si cette textualité sociale se délite, l'importance culturelle de l'espèce s'atrophie, comme cela est apparu avec le lamantin, si celle-ci se renouvelle, le sens de l'espèce, sa valeur culturelle s'étoffe et se pare de significations nouvelles. Si la valeur culturelle de l'espèce change donc en fonction des liens sociaux, le grand bouleversement que nous connaissons désormais dans les Aires Protégées est que les collectifs humains amenés à voisiner sont dépositaires de perspectives sur la nature, non pas relativement différentes (comme pouvaient l'être celles des pasteurs et pêcheurs également rattachés au monde maure islamique), mais bien profondément autres. La nouveauté de ce voisinage place l'espèce au cœur d'une pragmatique nouvelle. Il s'agit moins en effet de surmonter, en les articulant dans une narration croisée ou un même corps animal, des différences statutaires ou tribales (Artaud, 2018), que d'exhiber des imaginaires en profondes tensions. Il s'agit moins d'apposer des compréhensions du monde contrastées que de les opposer pour faire de l'animal un élément de contestation politique. Ce basculement de la fonction métaphorique et fédératrice de l'espèce vers la fonction métonymique et contestataire trouve également dans l'exemple antillais une illustration saisissante.

L'espèce « culturelle » marine : une composition conflictuelle et politique. L'exemple guadeloupéen

Si le PNBA n'avait pas élaboré de gestion collaborative des espèces, ni même cherché avant de mettre en œuvre les interdictions portant sur les sélaciens et tortues, les valeurs culturelles qui leur étaient respectivement attribuées localement, le cas guadeloupéen que nous souhaiterions à présent aborder, présente quant à lui l'exemple exactement inverse. Il est issu d'une étude comparative menée durant quatre ans, autour de l'espèce marine dans les territoires ultra-marins français (Nouvelle-Calédonie, Réunion-Mayotte, Guadeloupe). Croisant le recueil des classifications ichtyologiques locales et de la tradition orale ou écrite associée aux espèces marines, il constitue à ce titre le prolongement direct à la méthodologie engagée dans le Banc d'Arguin. Quoique ce terrain ultra-marin présentait avec le mauritanien un écart maximal, tant sur les plans linguistiques, que politiques ou religieux un phénomène narratif et mémoriel commun associé aux espèces « à conserver ». Au regard de la résonance toute particulière qu'il autorise avec le premier exemple mauritanien, nous mobiliserons exclusivement ici l'exemple guadeloupéen.

Le lamantin des Antilles (*Trichechus manatus manatus*) disparu de la zone depuis le début du XXe siècle, trouve avec le projet de réintroduction inscrit dans le plan d'aménagement du Parc National de Guadeloupe (PNG) un regain inattendu de visibilité. C'est en mettant en œuvre, en 2006, une « gestion participative » et commandant dès 2004 un rapport sur la place du lamantin « dans la culture créole et dans l'histoire de la Guadeloupe » (Lartiges *et al.* 2004), que le PNG a tenté de trouver dans les valeurs locales associées à l'espèce une antériorité et un appui qui facilite l'acceptation locale du projet. La stratégie engagée par le PNG semble donc en tout

⁹⁹ Localité où la présence du Parc est plus tangible que dans le reste du territoire en raison d'une base où séjournent les administrateurs, militaires et scientifiques.

¹⁰⁰ La société maure a été très ponctuellement apparentée aux systèmes de castes indiens tant les différenciations hiérarchiques y étaient nombreuses et fondamentales.

point rejoindre les propositions de cogestion par lesquelles a été ouvert cet article. Elle accuse là encore le même paradoxe. Depuis ses débuts, en effet le projet peine à convaincre. Outre les critiques dont il fait l'objet sur le plan écologique¹⁰¹, le projet se heurte au niveau des populations locales concernées à une indifférence, voire une hostilité notable. C'est pourtant en engageant dès ses débuts une étude sur la place du lamantin dans la tradition antillaise que le PNG avait cherché à justifier son retour au « péyi »¹⁰² et qu'il insistait en 2016¹⁰³ sur l'intérêt de cette expérience, en dépit d'une première tentative en demi-teinte, suite à la mort d'un des deux spécimens réintroduits et à l'indifférence voire à l'hostilité des communautés locales. La liste des objectifs sous-tendus par le projet y est en effet introduite par cette courte mention : il s'agit de « ... reconquérir un élément fort du patrimoine naturel et culturel de la Guadeloupe, détruit par nos ancêtres il y a seulement un siècle. » Cet élément présente pourtant une ambiguïté notable dont le PNG n'a sans doute pas pleinement pris la mesure et que les pêcheurs, interrogés au printemps 2016, ne manquent pas pour leur part de relever. Ils indiquent en effet que « leurs ancêtres n'étaient quant à eux responsables de rien » (entretien) et que les colons français seuls se sont rendus coupables de cette extermination massive.¹⁰⁴ Le projet prend dès lors de leur point de vue une dimension contradictoire notable et c'est bien à nouveau cette signification métonymique du lamantin, qui exhiberait cette « domination et destruction de la nature » désormais expiée¹⁰⁵ qui apparaît et stimule l'élaboration de valeurs culturelles nouvelles et les réactions hostiles de la part des populations locales associées à la mise en œuvre du projet. Loin d'être inattendues, ces dernières paraissaient bien au contraire prévisibles et n'être que le résultat d'un processus de captation des traditions locales trop hâtivement et partiellement entrepris. La littérature recueillie par le Parc dans ses rapports de faisabilité du projet contenait en effet en filigrane cette réponse. Et en « élaguant » la tradition locale et n'y cherchant que les éléments susceptibles de légitimer ce projet et en favorise l'acceptation sociale¹⁰⁶, le Parc s'est passé de l'analyse qu'un tel recueil stimulait et qui aurait peut-être permis de prévenir une réponse.

L'espèce : un élément réactif dans une perspective postcoloniale

L'analyse des raisons de cette « survivance du lamantin dans la culture créole » supposée « constituer une opportunité de choix pour faciliter (l') appropriation (du projet) » (Lartiges et al. 2002 : 4), aurait en effet permis de comprendre le sens postcolonial dont s'était paré le lamantin. Le lamantin ne trouve dans la culture locale d'importance que relative à la culture africaine dont elle a été séparée (Senghor, 1956)¹⁰⁷. Sa mobilisation dans la littérature antillaise est en effet perçue comme un moyen de regagner le giron africain en puisant à son bestiaire des

¹⁰¹ De nombreuses critiques le fragilisent en effet dès 2009, notamment lors de la conférence des siréniens à Atlanta notamment, où il est reproché au PNG d'avoir introduit le lamantin sans s'être assuré au préalable que la zone présentait les qualités requises à la réalisation et pérennité d'un tel projet. Par la suite d'autres critiques viennent entamer la crédibilité d'un projet qui pour « freiner l'érosion de la biodiversité, (aurait sans doute dû) conforter les populations d'espèces en déclin plutôt que de réintroduire une espèce disparue il y a longtemps » Rapport mars 2018, p12.

¹⁰² L'intitulé donné par le PNG au projet de réintroduction du lamantin : « Maman d'lo, siren an-nou », 2015; ou « le lamantin revient au « péyi » », Le Monde 02/09/2013.

¹⁰³ <http://documentation.guadeloupe-parcnational.fr/? Toutes-les-questions-que-vous-vous-etes-posees-sur-le>

¹⁰⁴ Le lamantin des Antilles a fait, dès le XVII^e siècle, l'objet d'une chasse impitoyable dont témoignent les écrits des prêtres missionnaires (Du Tertre 1667 ; D'Orbigny 1841).

¹⁰⁵ Le rapport de Lartiges *et al.* 2002 mentionne la nécessité de reconquérir une biodiversité perdue par la « faute » de l'homme (2002 :24). D'autres insistent également sur le caractère « noble » du projet (Reynolds & Wetzel, 2008) indiquant clairement la dimension morale de l'entreprise.

¹⁰⁶ « La survivance du lamantin dans la culture créole constitue une opportunité de choix pour faciliter cette appropriation » (Lartiges et al, *Idem* : 4)

¹⁰⁷ Le texte de L.S. Senghor, 1956, « Comme les lamantins vont boire à la source », *Éthiopiennes*, Paris, Seuil, p. 161, en est l'origine.

éléments d'identification susceptible de réduire la distance qu'avait mise, entre l'Afrique originaire et les Antilles, la traite négrière. L'importance d'une « tradition unifiée » dans laquelle l'Afrique et les Antilles se rejoignent est si étroitement associée à la figure du lamantin qu'elle a d'ailleurs été présentée comme « la stratégie du lamantin » (Malela, 2008 : 398). Outre ce retour aux sources originaires africaines que permet le lamantin, celui-ci permet également de signifier de façon plus ostensible une différence profonde avec « l'imaginaire » du colonisateur. Le rôle qu'occupe le lamantin dans les contes que rassemble justement le rapport de 2004 en constitue un témoignage éloquent. Le lamantin y est présenté tenant tête à « compère tigre », qui abusera de sa confiance en lui arrachant une mamelle alors qu'il l'escorte jusqu'au rivage, mais dont il finira par « débarrasser les Antilles » (T. Lung Fu, 1979 cité par Lartiges *et al. Ibid*). Cette figure du lamantin comme support d'une mémoire coloniale au sein de laquelle la tradition maritime est vouée à se construire, trouve sans doute dans l'œuvre théâtrale *Maman d'lo et la fée carabosse*, également citée par le rapport, son expression la plus claire. Il y est en effet question, en mettant dos-à-dos la fée carabosse, « sorcière des sapins et des neiges » et Maman d'lo « diablesse aquatique », de figurer, dans leur opposition substantielle l'imaginaire occidental et africain, le recouvrement de l'un par l'autre sous le joug de la colonisation.

« *Quand il y a colonisation, il y a non seulement colonisation d'un peuple par un autre, d'hommes par d'autres hommes, mais aussi domination d'une culture par une autre culture. Le Monde de la Merveille de la culture dominante (...) soumettra celui de la dominée. Aux Antilles, les colons sont venus porteurs de leur imaginaire. Les Africains aussi.* » (Chamoiseau 1982: 6¹⁰⁸)

L'exemple du lamantin met donc en évidence le dynamisme et le caractère réactif des traditions associées aux espèces marines. Cette vitalité des valeurs associées à l'espèce marine, que le PNG, comme d'autres Aires Marines pourtant soucieuses désormais de favoriser une gestion collaborative, a insuffisamment comprise, semble en partie expliquer l'échec de cogestion qui en a résulté.

Loin de constituer le gage d'une conservation plus efficace des ressources naturelles, la convergence des espèces « bonnes à conserver » et « bonnes à penser » peut au contraire aboutir à la fragiliser. C'est ce que nous avons tenté de démontrer en engageant, dans un premier temps la discussion des prémisses sur lesquelles reposent les modèles « hybrides » ou « partagés » de gestion, et identifiant cette limite qui consiste à vouloir intégrer des valeurs culturelles de façon partielle, sans les penser dans leur amplitude et leur dynamisme. Nous avons vu, dans un second temps, avec l'exemple contrasté de deux espèces culturellement importantes au sein des communautés imragon de Mauritanie, une illustration du dynamisme des valeurs associées à l'espèce : alors que les significations du lamantin se sont localement essoufflées avec la fin des relations entre pasteurs et communautés côtières, celles de la tortue ont au contraire été décuplées par l'arrivée du PNBA. C'est également avec l'émergence d'un collectif nouveau, dépositaire d'une « ontologie naturaliste » (Descola, 2005), que les significations imparties au lamantin, en Guadeloupe, se redéfinissent aujourd'hui. Si les exemples des tortues et lamantin, mauritanien ou guadeloupéen, indiquent l'impossibilité de traiter l'espèce animale indépendamment de ce tissu dynamique de relations sociales, ils enjoignent également à repenser les significations dont elle se trouve globalement pourvue à la faveur de la patrimonialisation de la nature. En dépit de leurs différences culturelles respectives, ces deux terrains, mauritanien et guadeloupéen, mettent en effet en évidence la dimension politique et

¹⁰⁸ Chamoiseau P., 1982, *Manman Dlo contre la fée Carabosse*. Paris, Éditions caribéennes.

mémorielle d'espèces marines qui deviennent ces « lieux de mémoire » objet d'un « incessant rebondissement de leurs significations et d'un buissonnement imprévisible de leurs ramifications » (Nora, 1984 : 38¹⁰⁹).

D. OUVRAGE INÉDIT ET PERSPECTIVES DE RECHERCHES

a. Synthèse des travaux antérieurs et continuité dans l'ouvrage inédit

La phrase de Lévi-Strauss dont j'ai indiqué, segments après segments, la façon dont elle avait accompagné mon itinéraire de recherche, a permis de faire apparaître les jointures qui liaient les uns aux autres, les trois ensembles de travaux préalablement résumés. Le schématisme sensible : soit l'idée que les mondes, humains comme non-humains porte leur existence en un réseau sensible sélectif, en constitue l'élément vertébral. Il a permis d'explorer des pistes théoriques et méthodologiques que je rappellerai brièvement pour qu'apparaisse plus manifestement la continuité qu'opère, dans mon itinéraire intellectuel, l'ouvrage inédit soumis dans le cadre de cette HDR.

Je me suis appliquée à définir, dans le premier ensemble de recherches consacré à une anthropologie sensible de la mer du Banc d'Arguin, la variété des voies par lesquelles un collectif humain singulier s'était lié à ce milieu, et y avait exercé des compétences différenciées et complémentaires. Engager cet examen impliquait de préciser, simultanément, les résistances, notamment disciplinaires, à penser l'océan comme un espace humain. C'est ce que j'ai fait en relevant, dans ma monographie, la partialité des indices sur lesquels se fondait l'« anthropologie maritime » pour entreprendre l'analyse des formes de maîtrise et d'attachement des sociétés humaines à la mer. J'ai particulièrement critiqué, sur la base de l'exemple des pêcheurs imragon, la corrélation qui s'y était spontanément établie entre maîtrise de la mer et dispositifs matériels, dont la principale conséquence avait été d'invisibiliser les formes de liaisons qui ne procédaient pas selon des médiations instrumentales. Pour rendre compte de ces liaisons sensibles, le recueil des discours semblait insuffisant. Ces formes incorporées d'être à la mer nécessitaient, en effet pour être aperçues et systématisées, d'être « piégées » ailleurs. C'est par le biais de la toponymie marine que j'ai cherché à comprendre cette syntaxe perceptive autrement ineffable, et ai relevé les saillances empiriques sur lesquelles convergeait la mémoire de ceux qui avaient résidé dans le Banc d'Arguin.

L'étude du schématisme sensible, que m'a permis de mettre en évidence l'analyse de la toponymie, s'est poursuivie et étendue à l'étude des non-humains grâce à un autre dispositif dont j'ai indiqué l'importance pour la compréhension des relations interspécifiques. Dans ce second ensemble de recherches consacré au leurre, j'ai démontré que ces mondes humains partageaient avec les mondes non-humains un rapport sélectif à un milieu qui apparaissait comme une toile, filée de réseaux sensibles contrastés mais communicants. Avec l'analyse des leurres, c'est la continuité dynamique entre ces univers interdépendants et enchevêtrés qui est apparue. Le leurre révèle, en effet, de façon suggestive et inédite, au lieu

¹⁰⁹ Nora, P. (1984). Entre mémoire et histoire. *Les lieux de mémoire*, 1, 23-43.

d'univers clos, un espace de sensibilité ouvert ; au lieu de lignes esseulées, des nœuds relationnels.

Dans le troisième et dernier ensemble de recherches consacré aux politiques de conservation contemporaines de la nature, j'ai tenté de comprendre comment cette matière labile, complexe, dynamique que constituent les relations des collectifs humains à leur environnement avait pu être figée et appauvrie dans le cadre normatif des stratégies de conservation des environnements naturels, alors même que pointait la volonté sans précédent de réhabiliter des valeurs et pratiques écologiques locales. Ce paradoxe, que j'ai illustré en mobilisant l'exemple des mesures de cogestion visant certaines espèces marines, tient au fait qu'au lieu d'être aperçu dans son dynamisme et sa singularité, le sens de ces relations sélectives est, dans bien des cas, réduit à n'être que l'expression locale d'un souci global de « durabilité des ressources ». C'est ce geste, qu'opèrent de plus en plus de politiques de conservation qui lisent les choix culturels dans le prisme de logiques fonctionnelles, que j'ai cherché à analyser.

Ces trois ensembles de travaux ont abouti à la rédaction de l'ouvrage original que je présente dans le cadre de cette HDR. Celui-ci s'inscrit, en effet, dans la continuité des recherches précédentes.

b. Un ouvrage inédit

Dans cet ouvrage, sont réunies et problématisées les lectures et expériences de terrain que j'ai engagées, durant ma thèse et après, autour des sociétés côtières et insulaires. Le questionnement qui le guide est inspiré de mes recherches en Mauritanie auprès des pêcheurs Imragan. J'y poursuis en effet l'examen des prémisses qui ont globalement conduit l'étude anthropologique des sociétés maritimes et l'ont amenée à réduire ou invisibiliser les liens singuliers par lesquels elles se rapportent à la mer. Ces prémisses, je les ai associées à une perspective océanique singulière et « locale », dont l'anthropologie maritime élaborée au tournant des années 1970-80 dans l'Atlantique Nord est l'émanation la plus notable, et que j'ai qualifiée de paradigme Atlantique. C'est l'histoire de ce paradigme, de son devenir, qui est exploré dans cet ouvrage dans lequel sont précisés les malentendus, les gestes, délibérés ou non, de nivellement, d'enfouissement ou d'« en-terrement » des différences qui a caractérisé la rencontre du paradigme Atlantique avec d'autres perspectives océaniques.

Cette réflexion a été stimulée par la récurrence, ces dernières années dans les sciences humaines, de l'idée qu'un « tournant océanique » se serait produit. Ce tournant faisait apparaître un paradoxe que les auteurs engagés dans cette réflexion ne semblaient pas avoir pleinement cherché à élucider, s'en tenant à l'idée d'un « tournant » sans interroger ce qu'avait été cette forme de relation préalable à l'océan. Ce qui m'importait pour ma part était de saisir l'occasion de cette annonce pour comprendre ce que ce passage d'une mer passée de « territoire du vide » à « trop humaine » présageait comme renouveau. C'est cet examen complémentaire et fondamental, cette généalogie d'un tournant dont l'amplitude et la radicalité restent à interroger, que le présent ouvrage entend ici mener.

En cherchant à dévoiler cette part manquante : cette pensée océanique antérieure au tournant, ce livre a fait apparaître la singularité du paradigme concerné. Le « tournant océanique » cible bien en effet une pensée océanique singulière, dont les prémisses et la teneur sont chevillées à un océan : l'Atlantique. Entre les mondes situés des deux côtés de l'Atlantique nord, une parenté

tangible a été relevée. Elle tient à un socle d'affects partagés sur la base duquel des perceptions océaniques homogènes se sont édifiées : calibrées par les médiations instrumentales, stimulées par l'esthétique du sublime, par l'ambiguïté affective fondamentale qu'accuse la découverte de mondes sauvages. Parce que ces fondements affectifs sont demeurés insoupçonnés, parce que cette pensée océanique s'est présentée comme étant la seule possible, les malentendus se sont accrûs, notamment lors de la rencontre du paradigme Atlantique avec des sociétés mûes par de tout autres « *modes d'existence* » océaniques.

Cette rencontre n'a toutefois pas produit que des malentendus. L'observation de ces humanités océaniques autres a également initié une réflexivité inédite, et mis en doute l'universalité des principes atlantiques. Dans le paradigme Pacifique, en effet, l'océan n'est pas perçu comme un espace à soumettre, mais, davantage comme une sémiose vivante, faite d'un entrelacs dynamique de correspondances interspécifiques auquel l'humain a à prendre part. Dans le paradigme Pacifique, l'océan n'est pas davantage ressenti comme hostile ou séparateur, mais matriciel, « *li(ant) les uns aux autres* » des peuples insulaires pour lesquels l'« *océan est intérieur* » (Hau'Ofa, 2019). Ces différences ont sans doute été actualisées, exacerbées, affirmées, voire stimulées dans le choix de leurs objets (pirogues ou cartes marines) par cette rencontre, et les singularités qui en ont résulté de part et d'autre ne sauraient par conséquent se lire indépendamment de ce cadre. Si les Océaniens ont, en effet, trouvé dans les questionnements atlantiques l'impulsion d'une renaissance, le tournant présumé que connaît le paradigme Atlantique ne semble pas davantage étranger à un « devenir Océanie » (Wilson, 2017).

Ces humanités océaniques se sont-elles pour autant rejointes ? À l'intérieur du paradigme Atlantique, travaillé par des palpitations nouvelles et apparemment radicales, les mêmes logiques semblent toutefois reconduites. Au lieu d'en constituer l'indice le plus notable, le changement de traitement imparti aux espèces marines présente peut-être le témoignage le plus éloquent de la survivance des prémisses atlantiques. Baleines, coraux ou microbes, ce bestiaire de prime abord hétéroclite devenu emblématique du « tournant océanique », trouve, en effet, sa parenté véritable dans le support privilégié qu'il offre pour renouveler l'esthétique du sublime, l'imaginaire impérialiste, comme dans le rôle central, imparti pour les connaître et les maîtriser, aux médiations technologiques : aux dispositifs acoustiques *in situ* permettant de capter un monde jusqu'alors perclus dans le silence, aux manipulations génétiques *ex situ* susceptibles de le procréer.

L'analyse du tournant océanique a en effet permis de clarifier cette place structurante, vertébrale, qu'occupe, dans le paradigme Atlantique, la médiation instrumentale. Cette médiation, étroitement liée à la conquête et au désir d'emprise, ne constitue pas une différence moindre. Elle a en effet fini par creuser, entre le paradigme Atlantique et les autres, de vertigineuses béances. Dans les mondes atlantiques où l'instrument a constitué un filtre, c'est avec lui que se déploient de nouvelles relations sensibles au monde et s'improvisent des corps nouveaux, avec lui que s'élaborent des solutions, et sur sa base que se définissent les questionnements. Celui, désormais crucial en anthropologie, qui consiste à se demander comment reconduire cette unité suspendue entre les vivants, comment refonder un monde commun, appelle rarement une réflexivité critique sur la place que les médiations instrumentales ont occupé dans cette fracture. Il semble au contraire faire de ce questionnement une occasion nouvelle de remettre la médiation instrumentale au cœur de cet effondrement. La question n'est pas en effet de considérer ce que serait un rapport au monde affranchi de ces médiations, mais davantage de savoir quelles innovations technologiques nous permettraient de refonder cette adhésion sensible. Et cela a été particulièrement manifeste dans l'analyse de ce

tournant océanique. La curiosité croissante pour la mer se porte moins en effet sur l'exploration de ces univers maritimes dans lesquels peuvent céder les médiations instrumentales, que sur ceux qui impliquent, pour être découverts, que se renouvelle, s'affine et se perfectionne toujours davantage la médiation technique, et que lui soient déléguées toujours plus d'agentivité et d'« autonomie ». L'intérêt porté aux grands fonds, tout comme l'extase née de la contemplation d'un océan captif, maintenu *en miniature* dans des étaux d'acier, parachèvent plus qu'ils ne suspendent sans doute l'idéal atlantique. S'il continue donc de faire de « *la mer en tant que telle* » une archive blanche, le « tournant océanique » aura au moins fourni l'occasion de poser, plus radicalement peut-être, la question des marges : de tous ces mondes invisibles encore tapis dans le silence et l'attente que des catégories de pensée inédites : la vague, l'embrun, le ressac, viennent enfin les surprendre.

Que nous dit le tournant océanique ? Qu'il soit avéré ou non, radical ou superficiel : que nous dit-il de la tendance et de la possibilité pour l'anthropologie de se peupler de nouveaux visages et de nouveaux espaces ? Que nous dit-il de la nécessité et de l'impossibilité pour l'anthropologie de revenir sur les principes qui l'ont fondée ; de changer radicalement ses méthodes et ses objets ? Que nous dit le tournant océanique de la possibilité d'une pensée décontinentalisée, décolonialisée, déterrestrialisée, d'une pensée qui cherche à s'outiller au-delà de catégories disjonctives : à trouver dans la fluidité, l'humidité, la vague des principes nouveaux ? Si cette nécessité pour l'anthropologie sociale de changer ses perspectives, d'opérer des « tournants » ontologiques, affectifs, animalistes et océaniques apparaît avec une acuité inédite depuis quelques années, n'est-elle qu'un souhait pieux : celui que forme une époque plus disposée au repentir, à la réflexivité, au soupçon qu'elle ne l'a jamais été sans doute, ou est-ce le signe d'un tremblement véritable : celui d'une pensée qui ne parvient plus à saisir le monde qui lui fait face ? Telles sont en substances les questions auquel cet ouvrage entend apporter quelques réponses.

c. Schématismes sensibles et relations interspécifiques. Perspectives de recherches et d'encadrement autour des leurres in et ex situ.

En interrogeant l'importance des médiations instrumentales dans le paradigme Atlantique, mes analyses se sont portées sur un dispositif particulièrement heuristique pour les questionnements préalablement engagés autour du leurre et des relations interspécifiques. Les aquariums constituent, en effet, un espace dans lequel se révèle de façon significative l'idéal médiatisé du rapport à la nature. Ils sont également des lieux dans lesquels le leurre opère de façon singulière. L'attrait pour cet objet relativement peu étudié¹⁰ m'a engagée à poursuivre et étendre les analyses comparatives, jusqu'alors menées entre leurres de l'éthologue et leurres présents dans les collectifs humains, aux espaces de captivité.

Convergence et différences des leurres ex situ et in situ. Une hypothèse.

Le leurre est un dispositif de schématisation. Il implique que le monde du sujet leurré y figure sous la forme minimale de quelques traits sensibles suggestifs. Le leurre est également la schématisation du monde d'un sujet leurrant qui ne peut totalement, dans ce jeu perspectiviste, se départir des préférences et sélectivités qui sont les siennes. La question de l'équilibre entre ces deux perspectives schématisées dans le leurre a été continuellement déroulée dans mes

¹⁰ Robinson, M. H. (1988). Zoos today and tomorrow. *Anthrozoös*, 2(1), 10-14, Brunner, B. (2012). *The ocean at home: an illustrated history of the aquarium*. Reaktion Books.

recherches passées et plus récentes (Artaud, 2013 ; 2016, 2019). Le leurre compose t-il également avec ces deux mondes ? En privilégie-t-il un ? En stimule-t-il un nouveau, émergent, « hybride » ?

En procédant à l'étude comparée des leures éthologiques et ethnologiques une différence importante est apparue sur ce point. Le leurre expérimental, celui de l'éthologue, tend en effet à réduire le plus possible, avec succès ou non, les traces de l'observateur, soit du sujet leurrant : à faire que son monde s'efface au profit de celui de l'animal. Cela n'est pas le cas dans les leures ethnologiques où l'identité des deux sujets semblent se superposer, voire s'enchevêtrer. Qu'en est-il de ces leures, non encore explorés dans le cadre de cette typologie, qui occupent une place ambiguë entre le leurre expérimental et ethnologique : ceux déployés dans des espaces de captivités où la nature figurée *ex situ* doit autant sans doute re-présenter le monde de l'animal que le monde humain qui lui fait face.

Dans les zoos, les aquariums ou certains lieux destinés à l'élevage, qu'advient-il de ces deux perspectives : sont-elles enchâssées ou plus radicalement au contraire distinguées ? L'hypothèse que je formule est que le leurre des zoos ou des aquariums présente des réseaux d'intentionnalités en superposition et relative autonomie, à la différence de ceux présents *in situ* qui semblent davantage donner lieu à des intentionnalités concordantes et enchevêtrées.

Schématisme double

Le leurre recouvre dans le cas des dispositifs de captivité une amplitude et polysémie qui n'excluent toutefois pas la permanence des invariants définis préalablement (Artaud, 2013¹¹¹). Le perspectivisme et le schématisme sensibles subsistent en effet. Le schématisme y est même dédoublé. Pour l'animal en captivité, le leurre, consiste en un dispositif qui figure son « monde » sous la forme minimale d'une nature schématisée, réduite à quelques éléments ou saillances ; pour le visiteur, la scénarisation de cette nature doit permettre d'apporter de la profondeur à son dépaysement, affermir ou redéfinir le galbe d'un imaginaire écologique culturellement façonné. Si les éléments partiels et sélectifs ont donc vocation à « *simuler* » le monde de l'animal (Sohier *et al.* 2019)¹¹² en présentant les indices naturels supposés significatifs de son milieu, ils opèrent également comme autant de clefs susceptibles d'ouvrir un espace de sens tacite pour l'observateur. La force du schématisme double, tel qu'il apparaît dans les dispositifs de captivités consiste bien en effet à mettre en œuvre un sas de significations auquel humains comme animaux peuvent également venir puiser. Ce phénomène de superposition des logiques humaines et non-humaines a déjà été relevé dans le cas du *maka feke* (2013) où j'avais indiqué que le leurre faisait osciller entre deux mondes un vivier de représentations, et d'intentionnalités qui, sans être pleinement identiques, n'en étaient pas moins partagées (2013). Ce qui constitue l'épaisseur et autorise la parenté entre leures *in situ* et *ex situ* est bien en effet la densité des réseaux d'intentionnalités (Gell, 1996) qu'ils matérialisent, déploient, mais ne croisent pas nécessairement.

Un schématisme sensible univoque ? Les ambitions impérialistes des espaces de captivité.

Les significations tacites que déploie le décor du zoo ou de l'aquarium peuvent, en effet, s'adresser à l'un ou l'autre des collectifs humains ou animaux, sans stimuler pour autant leur croisement. Dans ces espaces de captivité et mise en scène de la nature, le schématisme est dédoublé. Au schématisme dirigé vers l'espèce captive qui figure, sous une forme minimaliste,

¹¹¹ Artaud, H. (2013) « Introduction », in H. Artaud (ed.) *Leurrer la nature*, Cahiers d'Anthropologie Sociale, L'Herne, Paris, numéro 9, L'Herne, pp.9-15.

¹¹² Sohier, E. Gillet, A. et Staszak, J.F. (ed) 2019 Simulations du monde. Panoramas, Parcs à thème et autres dispositifs immersifs. Genève : MétisPresses.

l'ébauche de son *Umwelt* se superpose le schématisme dirigé vers le public qui la découvre et la contemple. Le schématisme est donc autant éthologique qu'esthétique, autant éthologique que politique, tant il est vrai que dans ces espaces de captivité le « *décor (est) destiné à la production de discours et d'imaginaire* » (Marvin, 2008)¹¹³. Les intentionalités, que matérialisent ces espaces de captivité, a déjà fait l'objet de nombreux travaux. Comme l'indique V. Servais rappelant les analyses de Mullan et Marvin, « *les jardins zoologiques traduisent, dans leur architecture et leur organisation, la manière dont les êtres humains pensent leur place dans la nature* » 2012 :626)¹¹⁴. Scénarisant une mise en ordre et domination hiérarchisée des mondes sauvages, les zoos et les aquariums se présentent comme un espace susceptible d'encoder « *un pouvoir et des normes* » (Estabanez, 2010 : 174), de diffuser des significations politiques, voire une idéologie impérialiste (Baratay & Hardouin-Fugier, 2010¹¹⁵ ; Pouillard, 2019)¹¹⁶. Cette sémiologie effective à l'intérieur des zoos et aquariums semble principalement s'adresser aux collectifs humains, laissant passablement de côté les réponses que peuvent apporter les animaux à ce même décor. Alors même que le rapport du public à ces espaces de captivité animale a manifestement changé (Moore, 2020)¹¹⁷, la relation interspécifique n'y est pas nécessairement pensée en effet comme constitutive de l'expérience du zoo, ou de l'aquarium. Elle y est d'ailleurs bien souvent empêchée par le dispositif d'exhibition lui-même (fossé, vitre ou cage). Le zoo, comme peut-être l'aquarium, semble bien constituer un espace d'apprentissage « émotionnel » (Servais, 1999 ; 2012)¹¹⁸ et cognitif reposant toutefois sur un schématisme sensible relativement indépendant de celui structurant le monde animal (Mäekivi, 2018).

Le rôle de l'animal : une communauté contrastive ?

Plusieurs études ont en effet cherché à expliciter la façon dont les mondes humains et animaux parvenaient à se rejoindre dans un contexte de captivité. Pour une grande majorité d'entre elles, c'est la dimension différentielle, soit la possibilité qu'offre l'animal de définir des distinctions plus évidentes entre humains et animaux, qui semble primer. Servais (1999, 2012) fait l'hypothèse que le zoo, par son agencement spatial et symbolique, engagerait le visiteur dans certains modèles de relation aux animaux. Cette différenciation : soit la possibilité qu'offrent de tels espaces de faire affleurer ou se réactualiser des distinctions humaines définirait en propre l'expérience du zoo. Lestel (2010)¹¹⁹ revient sur cette construction cosubstantielle de l'homme et l'animal en indiquant en effet que l'humanité ne s'est pas faite en se détachant de l'animalité, mais en multipliant les points de connectivité. Les espaces de captivité¹²⁰ apparaissent à ce titre comme des lieux de connectivité particulièrement significatif. Cette connectivité n'est bien évidemment pas neutre : elle passe, comme nous l'avons démontré, par des médiations

¹¹³ Marvin, G. (2008). L'animal de zoo. Un rôle entre sauvage et domestique. *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, (50), 102-119.

¹¹⁴ Servais, V. (2012). La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 6(3), 625-652.

¹¹⁵ Baratay, É., & Hardouin-Fugier, E. (2010). *Zoos : histoire des jardins zoologiques en Occident (XVIe-XXe siècle)*. La Découverte.

¹¹⁶ Pouillard, V. (2019). *Histoire des zoos par les animaux: Impérialisme, contrôle, conservation*. Editions Champ Vallon.

¹¹⁷ Moore, E. M. (2020). Empathy and Environmental Education: The Role of Zoos in Conservation.

¹¹⁸ Servais, V. (1999). Zoos, éducation et malentendus : Essai d'anthropologie des émotions du visiteur de zoo. *Cahiers d'éthologie*, 19(1), 1-16.

(2012). La visite au zoo et l'apprentissage de la distinction humaine. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 6(3), 625-652.

¹¹⁹ Lestel, D. (2010). *L'animal est l'avenir de l'homme*. Fayard.

¹²⁰ Le documentaire animalier assure également ces identifications contrastées, cf Hediger, V. (2003). Cadre et cage : quand le saurien bute contre la caméra. *Décadrages. Cinéma, à travers champs*, (1-2), 103-109.

instrumentales laissées volontairement apparentes (Hayward, 2012)¹²¹, et repose sur le choix de spécimens bien précis. Comme le rappellent en effet Joulian et Abegg (2008)¹²² : « *Les animaux montrés dans les parcs zoologiques sont, à l'image de ceux des grottes du Paléolithique, le produit d'un choix, d'une vision du monde, l'expression d'un imaginaire original. Même s'ils apparaissent au visiteur bien vivants, mobiles, odorants, ils constituent un bestiaire* ». Si l'animal sert donc de support à un réseau de distinctions qu'en est-il de la possibilité d'une interaction, d'une rencontre entre les mondes humains et non-humains ? Existe-t-il dans les espaces de captivité la possibilité de constituer, ce que Lestel a qualifié de « communautés hybrides »¹²³. Comment cette captivité, ce décor schématisé permettrait-il, plutôt que d'affirmer les différences et distinctions, de les faire ployer et se renouveler dans un langage autre ?

Captivité et apprentissage : le décor comme sémiologie renouvelée ?

L'élevage d'oiseaux chanteurs, une pratique dont la popularité transcende les époques et les aires régionales (Clouzot & Beck, 2014)¹²⁴, offre un cas particulièrement riche pour étudier l'interpénétration des mondes humains et non-humains caractéristique des communautés « hybrides ». En effet, les facultés d'apprentissage vocal de nombreux passereaux les rendent capables de reproduire des mélodies d'origine humaine (Kreutzer in Baratay, 2019)¹²⁵ : celles-ci sont enseignées aux oiseaux grâce à des méthodes qui varient selon les cultures, mais qui toutes s'inspirent de leurs logiques d'apprentissage et de communication. Reposant sur la compréhension des modes de socialisation des oiseaux qui apprennent normalement à chanter auprès de « tuteurs » de leur espèce, les dispositifs élaborés pour leur inculquer de nouvelles mélodies visent en effet à recréer les conditions de l'acquisition du chant en milieu naturel. Au Brésil, où ces pratiques ont pris une ampleur singulière, les techniques d'élevage que Laurie Vandevelde dont je co-encadre la thèse étudie, mobilisent par exemple un appareillage technologique sophistiqué qui permet de contrôler tous les paramètres (sonores, lumineux, atmosphériques) de l'espace de captivité. Dans ces mondes miniatures (Lévi-Strauss, 1962)¹²⁶, le recours à des leurres sonores hyperréalistes vise à stimuler le désir d'interaction des individus captifs en suggérant la présence de congénères et en schématisant certains agencements relationnels tels que la rivalité ou la reproduction. Dans le cas de l'élevage d'oiseaux chanteurs, la difficile superposition d'un projet musical à un mode d'expression non-humain exige que l'oiseleur adopte la perspective du *sujet* animal qu'il éduque, afin de créer un contexte signifiant pour celui-ci : loin du simple trompe-l'œil, le décor se fait alors trame sémiotique, espace d'échange et de rencontre, lieu d'une circulation de sens hybride et d'une socialisation interspécifique dont les enjeux et les modalités restent à définir.

En quoi les leurres *in situ* (dans la pêche, la chasse, les stratégies de domestication ou les rituels) diffèrent-ils des leurres *ex situ* (zoos, aquariums, élevages) dans l'articulation qu'ils font des mondes humains et animaux ?

¹²¹ Hayward, E. (2012). Sensational jellyfish: Aquarium affects and the matter of immersion. *differences*, 23(3), 161-196.

¹²² Joulian, F., & Abegg, C. (2008). Zoos et cause animale. Perspectives éthologique et anthropologique. *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, (50), 120-143.

¹²³ Lestel, D. (2004). *L'animal singulier*. Paris, Éditions du Seuil.

¹²⁴ Clouzot, M., Beck et C. (dir.). (2014). *Les oiseaux chanteurs : sciences, pratiques sociales et représentations dans les sociétés et le temps long*. Dijon : Ed. universitaire de Dijon.

¹²⁵ Kreutzer, M. (2019). La captivité pour socialiser et éduquer l'oiseau chanteur ! De l'intérêt des traités d'élevage des XVI-XVIIIe siècles pour les éthologues actuels. Dans Baratay, E. (dir.). *Aux sources de l'histoire animale*. Paris : Editions de la Sorbonne

¹²⁶ Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage* (Vol. 289). Paris: Plon.

Schématisme double et continuité interspécifique ?

Plusieurs analyses, notamment les miennes (2013), ont supposé que le leurre matérialisait des *Umwelt* en superposition. La dissociation des mondes dans des contextes ethnographiques variés notamment les rituels chamaniques, constituerait, de l'avis de certains auteurs, un enjeu structurant majeur. Le message adressé aux collectifs humains serait à certains égards analogue à celui diffusé dans le cadre du zoo : les mondes humains et animaux ne pourraient se rejoindre que de façon contrastive. Stépanoff (2009)¹²⁷, s'appuyant sur l'iconographie sibérienne, insiste en effet sur le maintien de perspectives « superposées », « *coexistant sans se remplacer l'une l'autre* ». Il mobilise l'exemple des griffes d'ours qui prolongent, de façon parfaitement visible, et sans chercher à les dissimuler, les mains du chamane. Les mondes humains et animaux seraient-ils toujours présentés dans le leurre *in situ* comme des séries contrastives et indépendantes ? C'est ce à quoi j'ai tâché d'apporter quelques éléments de réponses dans mes dernières recherches notamment (Artaud, 2019)¹²⁸. L'idée que le leurre puisse ouvrir un espace de communauté sémiotique, plutôt que ne servir qu'à entériner des différences ontologiques est en effet une hypothèse que j'ai choisi de prendre au sérieux et qui semble à bien des égards, suggérée par de nombreux témoignages ethnographiques et travaux contemporains autour de l'œuvre des naturalistes.

Une question préliminaire relative aux statuts des espèces leurrées s'imposait. Pourquoi toutes les espèces ne semblaient-elles pas également « bonnes » à être leurrées ? J'ai évoqué à l'instant, pour les leures *in situ* des zoos, l'idée qu'une sélection puisse y opérer. Une telle sélectivité paraissait pouvoir s'expliquer par la teneur des différences que ce « bestiaire » permettait d'exhiber. Cette explication est-elle également recevable dans le cas des leures *in situ* ? Dans le cas des leures océaniques ciblant la bonite ou le requin, l'hypothèse semble davantage inverse. Plutôt qu'elle ne participerait à les affermir et les stabiliser, il semble que ce soit davantage en raison du trouble et de la porosité des frontières qu'elles accusent, qu'est décrite la relation engagée avec ces espèces. Les mesures proscriptives qui se font en amont de leur pêche semblent indiquer en effet que le tissu social est fragilisé par l'irruption de ces espèces dont la présence, dans la trame des relations sociales humaines, apparaît soudain envahissante. Ce n'est pas le pêcheur seul qui est soumis à de nouvelles dispositions corporelles et engagé dans d'inédites logiques d'évitement de façon préalable à la pêche au leurre, mais bien l'ensemble étendu du collectif humain. Toutes les espèces « animales » n'impliquent pas de tels ajustements sensibles. Tous les « animaux » n'appellent pas un enchâssement des illusions et des ruses, analogue à celui qui se joue dans ce type de pratique, où les ruses des femmes à l'égard des hommes sont susceptibles d'affecter la relation des hommes à l'égard du poisson. Cette question de la sélectivité qui opère dans le choix de cette technique du leurre est donc pleinement ouverte.

Qu'en est-il d'autre part lorsque la superposition des mondes que matérialiserait le leurre semble se substituer à des formes d'enchevêtrements ? L'idée que le leurre puisse troubler les frontières du vivant plutôt que les affermir et ouvrir l'espace d'une rencontre entre des « communautés » spécifiques distinctes trouve dans les techniques dites de « huchements » une illustration suggestive. Le naturaliste allemand Pallas, parcourant la région de l'Oural en 1768 mentionnait « *le comportement particulier des Mongols et des Toungousses à l'égard des chamelles qui refusent d'allaiter leur petit (...) un berger s'assoit et joue avec son khur' : un instrument à corde fait de crin, la mélodie la plus plaintive que l'on puisse imaginer et dont le ton ressemble beaucoup à la plainte du jeune chameau. La chamelle devient alors attentive,*

¹²⁷ Stépanoff, C. (2009). Devenir-animal pour rester-humain. Logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie méridionale. *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, (6).

¹²⁸ Artaud, H. (2019) « Piéger la rencontre », *L'art du leurre*, Billebaude, Tome 16, pp.48-56.

puis elle se tourne vers son petit, et verse de grosses larmes. » L'espace sonore qui lie à cette occasion des communautés spécifiques distinctes, ne relève ni à proprement parler de celui des humains : puisqu'il est inspiré de la plainte du jeune chameau ; ni à proprement parler de celui des non-humains : puisqu'il est produit par le musicien. Il ouvre un espace-tierce, dont le « khur », fait à partir des crins de la chamelle et mis en vibration par un geste humain, matérialise le croisement. C'est sur cette rencontre et ses conséquences sur le leurre lui-même que nous souhaiterions engager ces nouvelles réflexions.

Aspect dynamique de la relation à l'animal. Une étude diachronique ?

Si la question des relations interspécifiques qui caractérisent le leurre reste donc ouverte, une partie de sa réponse réside peut-être dans l'étude diachronique de ces dispositifs. Les leurres se renouvellent-ils en fonction de nouvelles acquisitions d'apprentissage des espèces leurrées ? Le supposer implique de revenir sur une interrogation latente et jusqu'alors timidement relevée : l'animal est-il un agent ? Comme l'indique Nadasdy (2007)¹²⁹, le fait que l'animal soit un être intelligent susceptible de répondre et d'engager des collaborations a été globalement ignoré par les analyses anthropologiques. Les logiques de la prédation, qui ont dominé toute l'interprétation des relations intra et interspécifiques, ont en effet défini des rôles statiques (proie/prédateur ; dominants/dominés) dont la pérennité tient au fait que l'animal est perçu comme une entité monadique, percluse dans un monde dont elle ne pourrait s'extraire. Cette idée semble se maintenir en dépit des indices, de plus en plus nombreux, enjoignant à penser l'animal comme un être susceptible d'interagir et de faire de ces expériences interactives une extension de son monde. Cette lecture essentialiste a participé à minorer les transformations survenues dans le dispositif du leurre lui-même contraint d'ajuster les uns autres des schématismes sensibles de plus en plus convergents. Nadasdy note en effet l'importance de l'apprentissage des animaux pour les chasseurs : « *Northern hunters, then, engage in ongoing two way relationships with animals who are not only aware of humans but are also able to learn from their experiences with them and modify their behavior accordingly* » (*Idem* : 32). Des éléments comparables sont observés chez le poisson. Johannes note (1981) en effet que pour les pêcheurs de Palau les poissons savent que les pêcheurs posent leurs pièges dans certaines zones qu'ils ont appris à reconnaître et dans lesquelles ils évitent donc de revenir. Les pêcheurs doivent donc improviser d'autres stratégies, observer plus attentivement ces nouvelles trajectoires spécifiques pour redéfinir les possibilités d'une rencontre. Les interactions avec les pêcheurs changent donc les *habitus* des poissons et impliquent, de la part des pêcheurs, des transformations proportionnelles. Nous pensons qu'une analyse diachronique des leurres rendrait manifestes ces nœuds relationnels ou changements interspécifiques, et plus patente l'idée selon laquelle le leurre ne rejouerait pas éternellement la même histoire. Le fait que l'animal, qui ne l'est sans doute pas, continue de se prêter à ce jeu de « dupe » (Ferret, 2013)¹³⁰, incite en effet à repenser les fondements et finalités du leurre. Sous la ruse et le stratagème, pointent peut-être d'autres logiques ?

Et si nous nous étions trompés d'histoire ?

Si l'idée du leurre comme d'un dispositif susceptible de « piéger la rencontre » interspécifique (Artaud, 2019) semble avoir timidement percé, c'est sans doute parce qu'elle implique d'en repenser radicalement les principes. Il n'est plus question en effet de l'envisager comme un dispositif technique : un artefact stabilisé, mais davantage comme un processus dynamique,

¹²⁹ Nadasdy, P. (2007). The gift in the animal: the ontology of hunting and human-animal sociality. *American ethnologist*, 34(1), 25-43.

¹³⁰ Ferret, C. (2013). Leurrier la nature. Quelques exemples de manipulation des bêtes en Asie intérieure. *Cahiers d'anthropologie sociale*, (1), 72-96.

ouvrant un espace sémiotique unique. Deleuze et Guattari (2013)¹³¹, observant le couple formé par la guêpe et l'orchidée préfèrent en effet y voir plutôt qu'un stratagème mimétique un cas de devenir-animal qui, ils le précisent, n'a rien à voir avec de l'imitation dans la mesure où il implique une relation réciproque, un devenir mutuel. Devenir-animal n'a donc rien à voir avec imiter un animal particulier : c'est se sentir comme une meute, une multiplicité de particules toujours en mouvement et en transformation. De plus en plus de textes (Hustak et Myers, 2012)¹³² remettent en question la lecture préadtrice d'une histoire évolutive qui se serait jouée à l'insu des uns, contre les autres. Et c'est en se penchant sur l'analyse des leurre que Hustak et Myers aboutissent à cette conclusion. La question que pose le leurre est en effet fondamentale dans la mesure où elle implique de voir dans les relations interspécifiques, plutôt que leur finalité instrumentale, la valeur d'entre-aide (Warneken et al., 2007)¹³³ ; plutôt que des rencontres belliqueuses, des curiosités empathiques des espèces les unes envers les autres (Caldwell & Caldwell, 1966¹³⁴ ; Cuny, 1987¹³⁵ ; Pelt, 2009¹³⁶ ; Brunois-Pasina, 2020¹³⁷). Nous serions-nous trompés d'histoires ? C'est cette réflexion sur les fondements de la discipline anthropologique, mais plus globalement sur le sens même de notre rapport à la nature et aux vivants que nous souhaiterions poser dans le cadre de ces nouvelles recherches autour du leurre.

¹³¹ Deleuze, G., & Guattari, F. (2013). *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie*, 2. Minuit.

¹³² Hustak, C., & Myers, N. (2012). « Involuntary momentum: Affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters ». *differences*, 23(3), 74-118.

¹³³ Warneken, F. B. Hare, A. P. Melis, D. Hanus, M. Tomasello, (2007), « Spontaneous Altruism by Chimpanzees and Young Children », *PLoS Biology*, 5, n° 7, p. 1414-1420.

¹³⁴ Caldwell, M.C. & Caldwell, D.K. (1966) « Epimeletic (care-giving) behavior in Cetacea », Kenneth Norris (éd.), *Whales, Dolphins and Porpoises*, Berkeley (Californie), University of California, p. 755-769.

¹³⁵ Cuny, J.P (1987) *L'aventure des plantes*, Paris, Fixot.

¹³⁶ Pelt, J.M. (2009), *La raison du plus faible*, en collaboration avec Franck Steffan, Paris, Fayard, 2009. Rééd. Le Livre de poche.

¹³⁷ Brunois-Pasina, F. (2020). « Nous les avons copiés. »: L'apprentissage d'un savoir-vivre interspécifique dans la forêt kasua. *Techniques & Culture*, 73(1), 58-77.

