



Lectures anthropologiques

Revue de comptes rendus critiques

2017 | 2 Les animaux en anthropologie

Coordonné par Vincent Leblan et Mélanie Roustan

-  [Édito](#)
- **La rédaction**
-  **LE DOSSIER**
 -  [Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques](#)
Vincent Leblan et Mélanie Roustan
 -  [Formuler l'indicible, figurer l'invisible : sur les traces du loup mongol. À propos de Bernard Charlier, *Faces of the Wolf : Managing the Human, Non human Boundary in Mongolia*](#)
Nastassja Martin
 -  [Par-delà la nature, en deçà de la nation. À propos de Julien Bondaz *L'exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest \(Niger, Mali, Burkina Faso\)*.](#)
Gaetano Ciarcia
 -  [Maladies et animaux : des objets gouvernables ? Surveiller, connaître, gouverner. A propos de la *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 9, n° 2 \(2015\)](#)
Mathilde Gallay-Keller
 -  [Pour une science \[humaine\] des chiens. À propos de Véronique Servais \(dir.\), *La science \[humaine\] des chiens*.](#)
Nicolas Lescureux
 -  [Un tournant ethnographique de la primatologie ? À propos de Christophe Boesch, *Wild cultures: a comparison between chimpanzee and human cultures*](#)
Frédéric Louchart
-  **RECENSIONS ACTUALITES**
 -  [À propos du Colloque international « L'animal, modèle ou objet d'étude » \(Bordeaux, 9-10 juin 2016\)](#)

Marc-Eric Gruénais

-  [À propos du Colloque « Animalement nôtre. Humains et animaux aujourd'hui » \(Paris, 2-3 décembre 2016\)](#)

Magali De Ruyter

Recherch

Index

- - [Auteurs](#)
 - [Mots-clés](#)
- [Présentation de la revue](#)
 - [La revue](#)
 - [La rédaction](#)
 - [Instructions aux auteurs](#)
 - [Instructions pour comptes rendus](#)
 - [Instructions pour recensions actualités](#)
- [Derniers numéros](#)
 - [2017|2](#)
[Les animaux en anthropologie](#)
 - [2016|1](#)
[L'anthropologie à la une](#)
- [Rubriques](#)
 - [Débat](#)
 - [Recensions actualités](#)
 - [Ouvrages reçus](#)

[Plan du site](#)

[Édité par Lodel](#) | [Accès réservé](#)



2017|2 Les animaux en anthropologie

Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques

Vincent Leblan et Mélanie Roustan

Mots-clés

Animal, relations hommes-animaux, interdisciplinarité, ethnographie, éthologie, épistémologie

Plan de l'article

Rhétoriques animalistes en anthropologie. Basculements historiographiques et engagements contemporains

Rendre compte (ou pas) des intériorités animales

Comment ethnographier les animaux ? Liens méthodologiques aux sciences du vivant

L'anthropocentrisme est-il un ethnocentrisme ?

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Éditeur : Revue Lectures anthropologiques

<http://lecturesanthropologiques.fr>

© Tous droits réservés

Pour citer ce document

Vincent Leblan et Mélanie Roustan, « Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques », *Lectures anthropologiques* [en ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=393>.

Texte intégral

Introduction du dossier : *Les animaux en anthropologie*.

Pour ouvrir le congrès du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS) consacré en 2016 à « L'animal et l'homme », l'historien Michel Pastoureau a longuement détaillé un procès médiéval mettant en cause un porc, accusé de meurtre. L'animal a comparu devant le juge, a dû répondre de ses actes, puis fut condamné (Pastoureau 2001). Ce récit fait écho à la mise en détention d'un pigeon soupçonné d'espionnage, en Inde, à l'automne 2016, événement relaté, avec une pointe d'ironie, par plusieurs quotidiens français¹. Pour le sens commun contemporain européen, un caractère d'étrangeté est associé à la prise en compte de l'animal en tant que sujet responsable. Cela impliquerait que l'on soit en présence d'un être libre de ses choix, doté d'une conscience et d'une intentionnalité, qu'une communication élaborée soit possible avec lui, et qu'il soit considéré comme membre de la société. L'abondance des travaux récents en sciences humaines et sociales autour de ces thèmes interroge la subjectivité animale autant que la possibilité et les conditions de sa mise en relation avec celle des humains. La question éthique y est centrale, remplaçant le droit au cœur du débat, et redistribuant les enjeux de responsabilité pour en laisser le monopole à l'homme.

Rhétoriques animalistes en anthropologie. Basculements historiographiques et engagements contemporains

Avec la notion d'« anthropocène », l'exploitation des ressources par l'homme en vue de son développement a basculé d'un signe de sa toute-puissance sur la nature à un symptôme de son inconséquence quant à l'environnement, aux espèces animales, voire à sa propre espèce. La domination de l'homme sur les animaux tend à ne plus être interprétée comme une preuve de sa supériorité, mais comme une dimension de sa responsabilité, tant dans la société civile que chez un nombre croissant de chercheurs. Un changement de contexte intellectuel, scientifique et moral semble avoir modifié le centre de gravité de la place de l'homme sur terre et, avec lui, l'équilibre de ses relations aux animaux.

Pour au moins une part des chercheurs en sciences sociales, un renversement des valeurs est observable dans les manières d'étudier les dispositifs explicites de domination des humains sur les animaux, tels que les jeux, les zoos, les lieux d'élevage ou d'abattage, ou même la chasse. En particulier, l'exhibition, la coercition et la mise à mort ne sont plus seulement appréhendées à travers les prismes d'un inventaire analytique de leurs outils, gestes et techniques ou d'une symbolisation des rapports aux animaux. Elles apparaissent moralement problématiques à un certain nombre de chercheurs, par leur caractère industriel, leur gratuité ou leur absence de prise en compte des souffrances des bêtes (Porcher 2011 ; Fudge 2006).

Après un tournant linguistique, un tournant réflexif, un tournant ontologique, une partie de l'anthropologie connaît-elle donc un « tournant animaliste »² ? L'analyse des argumentations avancées par les chercheurs les plus engagés pour la cause animale permet de retracer pour ce mouvement une généalogie qui puise son inspiration dans la rhétorique des *subaltern studies* et la défense des droits autochtones et s'appuie, de façon plus ou moins fidèle, sur les théories du « non-humain ».

Des liens sont établis par certains auteurs entre « décolonisation » de la pensée et émergence d'une recherche plus respectueuse de « l'altérité animale », par le détour d'une reconnaissance des cosmologies indigènes (Armstrong 2002 ; Belcourt 2015). Plus largement, les courants des sciences sociales qui se sont consacrés à l'étude et à la défense de minorités opprimées fournissent des modèles théoriques et font office de réservoirs argumentatifs pour les tenants de la reconnaissance animale. La rhétorique du « spécisme » et de « l'antisécisme » (Dubreuil 2009 ; Turina 2010) emprunte à celle du racisme et de l'antiracisme. Un colloque organisé en début 2017 par le Centre français de recherche en sciences sociales (CEFRES) s'appuie ainsi sur le parallèle entre « *colour line* » et « *human-animal line* » pour encourager les recherches qui permettraient de « démanteler l'anthropocentrisme » en promouvant l'avènement d'un « tournant animal » en sciences humaines³. Dans un registre convergent, des biologistes mobilisent une rhétorique proche de celle de *Cultural Survival*, ONG se donnant pour objectif de défendre les droits des minorités ethniques, à propos de la disparition de « cultures » simiennes désormais investies d'une signification patrimoniale en tant qu'archives de l'évolution sociale et comportementale de l'homme (Leblan 2016). Les études féminines et féministes irriguent également des travaux animalistes (Haraway 2008). La question du genre est mise en avant quand il s'agit de comprendre « les animales » de la ferme, exploitées pour leurs caractéristiques sexuées (Porcher 2015). La communauté femelle, transcendant les espèces, est jugée l'échelle pertinente pour mieux déconstruire les dynamiques de son oppression⁴. Via la notion de *care*, un parallèle est établi entre la nécessaire reconnaissance du travail invisible de la femme au foyer et de celui de l'animal domestique, qui remplirait des fonctions indispensables à l'équilibre social (Coulter 2015).



(Photo. V. Leblan, 2016)

À un niveau plus théorique, la réception et les usages des travaux de Philippe Descola et de Bruno Latour, ces «deux pluralismes ontologiques de l’anthropologie française»⁵ (Salmon et Charbonnier 2014), ont eu des conséquences diverses. Deux d’entre elles nous intéressent particulièrement : les «non-humains» sont devenus une catégorie usuelle des sciences sociales ; les sociétés éloignées de la rationalité scientifique occidentale ont vu leurs discours gagner en légitimité académique. Sur le premier point, les recherches qui se réclament de ces deux auteurs devenus tutélaires laissent parfois entrevoir un glissement de sens : de l’attribution d’un effet d’action soit une agentivité aux «non-humains», à celle d’une intentionnalité ou d’une subjectivité. Sur le second point, l’influence est plus indirecte. La reconnaissance intellectuelle d’une pluralité — non hiérarchisée — des «ontologies», au sens des

relations entre « physicalités » et « intériorités » des êtres et des choses (Descola 2005a), a contribué, parfois *via* des surinterprétations, à donner du crédit moral et politique aux revendications autochtones ou indigènes. Elles ont trouvé droit de cité auprès des instances nationales et internationales de régulation du patrimoine culturel, scientifique ou naturel. En témoignent les cas de restitutions de biens sacrés ou de restes ancestraux par des institutions muséales, sur fond de confrontations « ontologiques » autour des collections, à l'issue bien souvent juridique⁶. Le protocole de Nagoya, lié à la convention sur la diversité biologique des Nations-Unies, l'illustre également en instaurant des droits relatifs aux savoirs indigènes sur la faune et la flore. Il tend à modifier le statut des peuples autochtones de celui d'informateurs à celui d'interlocuteurs, voire de coauteurs dans certains travaux anthropologiques (par exemple, *Inhabitants of Moikarakô (The) et al.* 2006). Les cosmogonies « autres » (i.e. non occidentales, pour le dire en termes simplistes) ne sont plus seulement, aux yeux d'un nombre croissant de chercheurs, des objets de recherche pour la science et l'anthropologie, mais correspondent à des « manières de se relier au monde » (Martin 2016 : 56) parallèles, complémentaires ou concurrentes, notamment en ce qui concerne les animaux, leurs caractéristiques, leurs statuts et leurs fonctions. Prendre au sérieux la variété des ontologies revient à élargir et étoffer les conceptions anthropologiques des êtres vivants et des choses. Ainsi le changement de regard porté aux animaux par la discipline se fait-il sous influence de ce rééquilibrage, ou du moins en relation avec cette redistribution des pouvoirs discursifs.

Rendre compte (ou pas) des intériorités animales

L'effervescence actuelle à propos des animaux est loin de relever d'une approche unifiée en anthropologie, que l'on pourrait commodément opposer à celles des autres disciplines. En d'autres termes, inventorier les traitements que les anthropologues réservent aux animaux revient à expérimenter les tensions épistémologiques qui traversent la discipline, exercice qui constitue l'objet de ce dossier de *Lectures anthropologiques*. Notre intention est de repérer les clivages au sein même de l'anthropologie, comme ceux instaurés dans ses rapports aux autres disciplines, sociales et naturelles, révélés par la convocation de ces êtres traditionnellement rattachés au pôle de la nature. Plusieurs travaux récents se sont attelés à la tâche, en se centrant sur la notion d'« agentivité animale » pour en souligner les limites (Guillo 2015 ; Manceron 2016).

Ce numéro offre un écho de cette effervescence, en proposant différentes conceptions des animaux et de leur place dans les travaux anthropologiques, donnant une gradation de perspectives sur leur autonomie et finalement leur subjectivité. Le compte-rendu de Nastassja Martin portant sur l'ouvrage de Bernard Charlier, *Faces of the Wolf : Managing the Human, Non human Boundary in Mongolia* (2015), remarque l'absence de restitution de l'intériorité animale dans le cadre d'une perspective ontologique, tout en s'interrogeant sur le caractère délibéré de cette posture ethnographique. Celui de Gaetano Ciarcia, à propos de L'exposition *postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)* de Julien Bondaz, (2014) souligne que l'auteur de l'ouvrage ne cherche pas à intégrer à son ethnographie les points de vue des

animaux, placés au même plan que les objets de collection. Il s'intéresse aux subjectivités attribuées par les hommes à ceux-ci, sans trancher « la question anthropologique de l'étendue de la croyance (...) aux pouvoirs [qui leur sont] donnés » (Ciarcia *infra*). Dans le numéro de la *Revue d'anthropologie des connaissances* intitulé : « Ce que fait la biosécurité à la surveillance des animaux », coordonné par Nicolas Fortané et Frederick Keck (2015) et recensé par Mathilde Gallay-Keller, l'agentivité animale repose moins sur une intentionnalité supposée de coopération entre les espèces que sur une extension du domaine biopolitique aux animaux. Ces derniers se retrouvent sous l'emprise de régimes de classifications et d'actions fondés sur une rhétorique sanitaire, tout comme les hommes — sans toutefois que les auteurs ne cherchent à mesurer les effets de cet assujettissement sur ce qui pourrait, chez les animaux, équivaloir aux processus de subjectivation humaine. L'intériorité animale, via la question de la communication entre hommes et animaux, est en revanche au cœur de l'ouvrage : *La science [humaine] des chiens*, coordonné par Véronique Servais (2016), restitué par Nicolas Lescureux. Ce dernier examine les procédures méthodologiques qui lui paraissent les plus prometteuses, parmi celles exposées dans l'ouvrage, pour « donner voix » aux chiens, allant d'approches classiques en sciences sociales s'appuyant sur des savoirs d'acteurs en relation avec les animaux (bergers, thérapeutes...) à celles relevant de l'éthologie et de l'ethnométhodologie. Enfin, à partir d'un état de l'art sur la question de la « culture » chez les chimpanzés, réalisé par le biologiste Christophe Boesh, dans *Wild cultures : A Comparison between chimpanzee and human cultures* (2012), Frédéric Louchart pense également les jeux de frontières et d'interdisciplinarité entre les sciences sociales et celles du vivant. Il questionne la pertinence de l'idée d'un « tournant ethnographique » de la primatologie en traitant des limites rencontrées par les éthologues pour accéder à l'esprit des primates.

L'ensemble de ces contributions permet-il de dessiner des convergences méthodologiques, d'augurer de compatibilités épistémologiques, entre différentes manières de considérer les animaux ? Y a-t-il un point commun, par exemple, entre l'animal perçu, pensé, catégorisé, symbolisé (Dalla Bernardina 2006), qui a longtemps dominé la scène des sciences sociales, et l'animal acteur-réseau issu de la sociologie des sciences (Houdart 2011) ? Où placer, sur l'échiquier de l'anthropologie, l'animal social et cognitif, dont les mouvements, voire l'initiative, déterminent partiellement la forme de ses interactions avec les humains (Stépanoff 2012 ; Savalois *et al.* 2013) ? De l'anthropologie des relations entre humains et animaux à l'idée d'une anthropologie des animaux eux-mêmes, la discipline est tiraillée entre des options méthodologiques, voire ontologiques (Burgat 2010), qui résistent à toute volonté œcuménique, tant les conceptions de l'homme et de l'animal que reflètent ces approches, et par ricochet celles des pratiques de recherche, s'opposent les unes aux autres.

Les enjeux méthodologiques et épistémologiques soulevés ébranlent la discipline et son objet. C'est sous ce prisme que nous voulons envisager la production éditoriale récente en anthropologie s'intéressant aux animaux ou aux relations hommes-animaux. Le sommaire que nous proposons s'attache à explorer, décrire et décrypter les principales problématiques posées par ces approches, et adressées du même coup à l'anthropologie dans son ensemble. Comment ethnographier les animaux ? D'un

côté, ce défi interroge les fondements de la pratique de terrain et de l'interprétation des matériaux d'enquête, en particulier la place de l'observation et la nécessité des informateurs. Le rôle des explications vernaculaires dans l'écriture ethnographique s'en trouve revisité. De l'autre, il ouvre une réflexion sur les rapports de l'anthropologie aux sciences du vivant et sur les conditions méthodologiques de l'interdisciplinarité. Enfin, pourquoi (mieux) intégrer les animaux en anthropologie ? La question invite à explorer à nouveaux frais les relations de pouvoir au fondement de la discipline, ainsi que son caractère politique, et à discuter la pertinence de leur extension aux animaux. Il s'agit alors d'interroger le déplacement de l'entreprise critique de décentrement de l'anthropologie, du thème de l'ethnocentrisme à celui de l'anthropocentrisme.

Comment ethnographier les animaux ? Liens méthodologiques aux sciences du vivant

Dans leur introduction au dossier « Les animaux de la discorde » de la revue *Ethnologie française*, Vanessa Manceron et Marie Roué (2009) identifient une nouvelle place occupée par l'animal en anthropologie via les approches pragmatiques qui l'abordent comme objet de controverses et de conflits induits par les politiques environnementales. Cette politisation des animaux est opposée par les auteurs à une approche dite « culturaliste » (*ibid.* : 6). Cependant, quelques pages plus loin, un autre culturalisme est réintroduit dans leur texte par l'application du concept de « culture » aux sociétés animales, présenté alors comme un acquis de l'éthologie supposé faire écho à la récente remise en cause du dualisme nature/culture par les sciences sociales (*ibid.* : 9). Cette façon de faire appel à ce concept, tel que mobilisé par les éthologues dans le but d'expliquer les variations intraspécifiques des comportements des animaux, n'est pas exempte de conséquences pour l'épistémologie de l'anthropologie et ses rapports aux sciences du vivant.

Ainsi, c'est à propos de primates que le concept de culture a initialement été appliqué à des conduites animales. Rappelons que les primatologues essentialisent les processus « culturels » simiens, en réduisant les différences comportementales observées entre groupes sociaux à des éléments d'« information » censés permettre leur expression et qui se transmettraient de l'esprit d'individus savants à celui d'individus ignorants, dans le vide. En d'autres termes, la cognition animale de la « primatologie culturelle » relève d'une instance psychique essentiellement cérébrale et désincarnée, détachant l'esprit des animaux tant de leur corps que des situations d'interaction et de leur milieu (Joulian 2000, Servais 2012, Leblan 2017, Louchart *infra*). En l'état actuel des recherches, rien ne permet donc d'affirmer que la « primatologie culturelle », cherchant à expliquer des dynamiques comportementales indépendantes de la sélection naturelle au sein de sociétés animales, est un corollaire épistémologique de l'anthropologie de la nature comme semblent le concevoir d'autres chercheurs jouant aussi du même type d'oxymores, invoquant la complémentarité supposée d'une ethno-éthologie et d'une étho-ethnologie (Lestel *et al.* 2006), ou encore d'une éthologie historique et d'une histoire éthologique (Baratay 2012).

Peu de travaux s'interrogent sur les outils dont les ethnologues peuvent se munir pour élaborer une méthodologie interdisciplinaire avec la biologie et l'écologie sur ces thématiques, et sur les observations de terrain qu'ils sont en mesure de produire pour se frotter aux sciences du vivant et répondre à l'appropriation, par ces dernières, de concepts anthropologiques. Convoquer les animaux sur la scène de l'ethnologie non seulement « [...] pour ce que l'homme en croit et fait [mais] pour ce qu'il est lui-même » (Lenclud 2000) implique d'examiner les possibilités d'accès de l'ethnologue à l'intelligence que les animaux ont de leur monde. L'un des enjeux de cette interdisciplinarité est alors de discuter les théories sur la cognition animale en provenance de la biologie et qui sont susceptibles d'être transposées à l'humain via des programmes de recherche sur « les bases biologiques de la culture », dans lesquels les sciences sociales n'ont plus aucun rôle à jouer⁷. C'est en partie dans cet état d'esprit que Nicolas Lescureux compare et évalue, dans cette livraison de *Lectures anthropologiques*, diverses entrées théoriques et méthodologiques avancées dans l'ouvrage dont il signe le compte-rendu qui propose d'ethnographier des interactions entre chiens et humains.

L'« ethnographie multi-espèces » (Kirksey et Helmreich 2010 ; Smart 2014) ambitionne de se poser comme recours aux divisions de l'anthropologie culturelle et biologique. Elle compte parmi les approches récentes s'attachant à densifier la description des situations de terrain par l'ethnographie des êtres vivants, quels qu'ils soient. Si un tel projet ne peut laisser indifférent, comment pour autant affirmer que : « animals may act as anthropologists themselves, studying the behavior of humans who feed, shepherd and breed them » (Paxson cité par Kirksey et Helmreich *ibid.* : 552) ? L'explicitation méthodologique d'une telle symétrisation des compétences cognitives animales avec celles des humains est absente de la proposition (Madden 2014). Plus généralement, on ne peut que constater le désintérêt de ce programme d'ethnographie pour le problème de la compatibilité épistémologique de sciences qui ont, jusqu'à aujourd'hui, pris en charge l'humain séparément de l'animal et réciproquement. Les auteurs revendiquent de prendre au sérieux la subjectivité et l'intentionnalité des espèces autres que l'homme, des mammifères aux microbes, essentiellement par référence à des approches inspirées par la théorie de l'acteur-réseau, alors que celle-ci ne prend pas ces questions pour objet. Au regard de cette contradiction interne, il est difficile de concevoir comment cette « nouvelle ethnographie » pourrait se confronter de façon productive aux approches biologiques, tant naturalistes qu'expérimentales, de la conscience des non humains (Leblan 2013).

Une approche plus fructueuse pour repenser les fondements de l'ethnographie au prisme de l'animalité consiste à mettre les observations des éthologues à l'épreuve de la réflexivité des anthropologues sur leurs propres pratiques d'observation. Nous devrions alors être en mesure de mieux saisir en quel sens animaux et humains sont susceptibles d'être ethnographiés en toute « symétrie », tout en évitant le postulat de compétences communicationnelles et d'une intentionnalité identiques des acteurs humains et non humains. Considérons ainsi une ethnographie des singes rendue concevable, d'après les tenants de la « primatologie culturelle », par l'existence, entre leurs groupes sociaux, de variantes comportementales qualifiées de « cultures » (Wrangham *et al.* 1994 ; McGrew 2004 ; Boesch *op.cit.*). Pour aborder ce problème, nous pouvons recourir à deux textes fondateurs en ethnologie. D'après le *Manuel*

d'ethnographie de Marcel Mauss (1967), le travail de terrain « consistera à ouvrir un journal de route [...] [à établir] un inventaire au fur et à mesure que [l'ethnologue] recueillera ses objets de collection [pour lesquels il écrira] une fiche descriptive détaillée [...] » (*ibid.* : 31). Il faudra aussi « chercher à vivre dans et de la société indigène » (*ibid.* : 21) et « [...] en dernière ligne seulement [se servir] de l'interrogatoire » (*ibid.* : 38), après avoir privilégié l'observation le plus possible. Selon Claude Lévi-Strauss, « au niveau de l'observation, la règle principale — on pourrait même dire la seule — est que tous les faits doivent être exactement observés et décrits, sans permettre aux préjugés théoriques d'altérer leur nature et leur importance » (Lévi-Strauss 1958 : 333) et plus loin : « [...] l'ethnographie englobe aussi les méthodes et les techniques se rapportant au travail sur le terrain, au classement, à la description et à l'analyse de phénomènes culturels particuliers (qu'il s'agisse d'armes, d'outils, de croyances ou d'institutions) » (*ibid.* : 412). Par leur simplicité, et malgré une tonalité positiviste qu'une majorité d'ethnologues récuserait aujourd'hui, enfin sans ignorer la difficulté de se faire accepter d'un groupe social d'animaux et d'évaluer ce que cela signifie en termes relationnels, cette définition semble pouvoir s'appliquer à une large palette de situations sans préjuger des compétences communicationnelles et cognitives des êtres engagés dans une relation ethnographique, comme le langage articulé par exemple. À s'en tenir à ces textes, il n'y aurait donc rien de problématique à admettre l'idée d'une ethnographie d'êtres non humains.

En plaidant pour une ethnographie des singes, les primatologues ne feraient-ils donc qu'enfoncer une porte ouverte ? Les propos de l'anthropologue Tim Ingold sur ce thème laissent croire que non : il rappelle que l'ethnographie ne se cantonne pas à un acte d'enregistrement des faits observés, mais qu'elle implique également une démarche de compréhension des intentions des acteurs, consistant à analyser les modalités de perception de leur expérience vécue en tenant compte du contexte de l'exécution de leurs actions (Ingold, 2001 cité in McGrew *op.cit.*). En cherchant à définir la spécificité du savoir anthropologique, Philippe Descola (2005b) insiste, pour sa part, non pas sur son contenu — c'est-à-dire sur la nature des objets dont traitent ses théories —, mais sur la pratique du terrain ethnographique, c'est-à-dire sur l'apprentissage non formalisé des modes d'agir et d'interagir avec autrui qui caractérise selon lui la démarche : « [...] fieldwork is an accepted process of socialisation and enskilment that shapes the bodies, the judgements and the behaviour of observers immersed in an unfamiliar community of practice » (*ibid.* : 70).



(Photo. V. Leblan, 2015)

Bien qu'initialement destinées à rendre compte de l'expérience ethnographique des ethnologues, on peut se demander dans quelle mesure ces définitions ne sont pas applicables au terrain des éthologues. Rappelons d'abord que le tournant positiviste et réductionniste de la primatologie de terrain, avec l'arrivée de la sociobiologie dans les années 1970, s'est traduit par la quantification des comportements dans l'optique de calculer les coûts et bénéfices adaptatifs engendrés par leur expression, au détriment de leur appréciation qualitative (Guille-Escuret 1994). Or, les rencontres des éthologues avec les primates correspondent à l'expérience d'une altérité non réductible à un éthogramme, dont témoigne la première éthologie naturaliste des primates en Occident, lorsque peu de communautés étaient « habituées » à la présence d'observateurs scientifiques au début des années 1960 (Joulian 1999). La quantification systématique des observations à partir du milieu des années 1970 correspond au transfert, sur le terrain, du modèle relationnel du laboratoire, consistant idéalement en une neutralité de l'observateur. Cependant, une analyse anthropologique de processus d'habitation de babouins montre que la relation entre observateur et observé ne saurait correspondre à la distance physique et émotionnelle dont rêvent les expérimentateurs. L'éthologue négocie toujours — non verbalement, comme l'ethnologue est amené à le faire aussi — une relation avec les êtres étudiés, dans une situation d'interaction où chacun apprend au fil du temps quels éléments de

l'environnement physique et social sont saillants et significatifs pour l'autre (Jankowski 2011). Et comme le remarque l'éthologue Bill McGrew (*op.cit.*) dans sa réponse à Tim Ingold (*op.cit.*) bien des intentions, valeurs, normes, etc. attribuées aux humains au cours d'une enquête ethnographique ne sont pas observées, mais inférées : sur ce plan, la posture de l'éthologue n'est pas fondamentalement dissemblable de celle de l'ethnologue. C'est aussi ce que suggère Frédéric Louchart dans ce dossier, en s'attaquant au problème conceptuel qui consiste à ethnographier des primates autres que les humains, lorsqu'il écrit que : « le langage articulé ne garantit pas nécessairement une meilleure conception [des] croyances d'autrui ». Ainsi, par la similarité des modes d'engagement sur le terrain, il devient possible de concevoir une « éthographie » convergeant avec une partie des méthodes de l'ethnographie, notamment avec celles permettant d'observer les pratiques d'autres humains, de se faire accepter par eux et de produire des inférences à propos de la signification sociale des phénomènes observés. Une différence avec l'ethnographie resterait l'absence de communication linguistique avec des « informateurs conscients », pour reprendre l'expression de Marcel Mauss (*op.cit.* : 22), ce qui restreint considérablement l'accès aux mondes symboliques et significations. C'est en ce sens, et sous réserve que l'observation de l'animal soit théorisée d'une façon adéquate, qu'ethnographie et éthologie sont en mesure d'accomplir des démarches méthodologiquement similaires et de produire des données comparables.

L'anthropocentrisme est-il un ethnocentrisme ?

La domination de l'homme sur la nature et sa propre animalité est un point d'ancrage des conceptions européennes du monde, y compris l'anthropologie, qui postule une spécificité humaine au-delà et en deçà des variations culturelles. L'articulation entre l'universalité des questions spécifiques à l'homme et la variété des « réponses » apportées est au fondement du projet anthropologique. Au fil de son développement, la discipline s'est trouvée confrontée à un paradoxe, qui s'est mué en source de réflexivité : l'universalisme et le naturalisme fondateurs entrèrent en tension avec les conceptions du monde qu'elle entendait restituer, et se trouvèrent ramenés à une pensée occidentale dominatrice. Une « crise de la représentation » (Clifford 1996) accompagna le démantèlement des empires et remit l'écriture — et donc le langage — au centre du débat épistémologique. Quelques décennies plus tard, l'approche descolienne des « ontologies » (*op.cit.*) résonne pour nombre de chercheurs comme un appel à la reconnaissance des visions minoritaires des relations entre les choses et les êtres, au premier rang desquels les animaux. L'anthropologie, pour dépasser son ethnocentrisme, devra-t-elle abandonner son anthropocentrisme ?



(Photo. M. Roustan, 2016)

Entre la volonté de repenser la place des animaux au sein des travaux de recherche d'une discipline et celle de militer pour l'amélioration de leur sort ou pour la défense de leurs droits au sein de la société, les prises de position sont plus ou moins explicites. La posture militante, aussi légitime peut-elle paraître en s'incarnant dans la figure du « chercheur engagé », s'expose aux sorties de route méthodologiques et se fait au risque d'une moralisation de la science. L'approche plus épistémologique implique une réflexion qui embrasse et renouvelle les questions éthiques et de méthode relatives à toute pratique ethnographique : au nom de quoi rendre compte d'une société dont on n'est pas issu ? Comment neutraliser les relations de pouvoir entre l'anthropologue et ceux qu'il documente et étudie ? Mais aussi : quels éléments intégrer ou exclure du périmètre du terrain ? Comment interpréter ce qui est observé ? Comment s'assurer d'une communication effective avec les « informateurs », pour autant que ce statut puisse être conféré à des animaux ? Les deux dernières questions apparaissent centrales pour les travaux dont l'ambition intègre non seulement une prise en considération des animaux envisagés au prisme des humains, mais également une restitution des pratiques et des points de vue animaux.

Ainsi, à la lumière des analyses présentées ici, il apparaît que la question de l'existence de « cultures animales » ne détermine pas la possibilité d'une ethnographie ou éthographie des sociétés animales, contrairement à ce que défendent les primatologues. Pour mener une telle entreprise à bien, la question est plutôt celle de l'aptitude des acteurs humains et non humains à entrer en relation et à mettre en œuvre leurs compétences sociales et communicationnelles pour produire et valider des inférences à propos des intentions de l'autre et donner un sens à leurs pratiques qui

puisse être partagé d'une façon minimale. Ces réflexions méthodologiques permettent d'envisager des alternatives au « tout biologique ». Elles engagent à penser les relations entre anthropologie et sciences de la nature, aussi bien en termes d'articulation des connaissances et de migration des concepts, qu'en matière d'occupation des territoires épistémiques du vivant.

Cette démarche éclaire aussi les enjeux de pouvoir inhérents à toute discipline scientifique et, à une autre échelle, à tout projet d'interdisciplinarité. À la condition de cette réflexivité, elles offrent des perspectives stimulantes en entrouvrant la porte d'un comparatisme étendu aux sociétés animales. Enfin, elles invitent à adopter une posture modeste vis-à-vis de notre compréhension des capacités de symbolisation animales, en acceptant que les modalités d'un partage sémiotique entre humains et animaux demeurent un point aveugle, ou plutôt une question de recherche ouverte pour l'ensemble du spectre des disciplines académiques.

Bibliographie

Armstrong Philipp, 2002, « The postcolonial animal », *Society and Animals*, vol.10, n°4, pp. 413-419.

Baratay Éric, 2012, « Pour une histoire éthologique et une éthologie historique », *Études Rurales*, n° 189, pp. 91-106.

Belcourt Billy-Ray, 2015, « Animal Bodies, Colonial Subjects : (Re) Locating Animality in Decolonial Thought », *Societies*, vol. 5, n° 1, pp. 1-11.

Boesch Christophe, 2012, *Wild cultures. A comparison between chimpanzee and human cultures*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bondaz Julien, 2014, *L'exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*. Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes.

Burgat Florence, 2010, « Penser le comportement. Au fondement des options épistémologiques », in Florence Burgat (dir.) *Penser le comportement animal. Contribution à une critique du réductionnisme*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, Natures sociales, pp. 17-49.

Charlier Bernard, 2015, *Faces of the Wolf : Managing the Human, Non human Boundary in Mongolia*, Leyde, Brill.

Clifford James, 1996 [1988], *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*. Paris, École nationale supérieure des Beaux Arts.

Coulter Kendra, 2015, *Animals, Work, and the Promise of Interspecies Solidarity*. London/New York, Palgrave MacMillan.

Dalla Bernardina Sergio, 2006, *L'éloquence des bêtes. Quand l'homme parle des animaux*. Paris, Métailié, Sciences humaines.

- Descola Philippe, 2005a, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Descola Philippe, 2005b, « On anthropological knowledge », *Social Anthropology*, n° 13, pp. 65-73.
- Dubreuil Catherine-Marie, 2009, « L'antispécisme, un mouvement de libération animale », *Ethnologie française*, vol.39, n° 1, pp. 117-122.
- Fortané Nicolas, Keck Frédéric (dir.), 2015, *Revue d'anthropologie des connaissances* : « Ce que fait la biosécurité à la surveillance des animaux », vol. 9, n° 2.
- Fudge Erika, 2006, « Introduction », in Erica Fudge (eds) *Killing Animals*. Champaign, University of Illinois Press, pp. 1-9.
- Guille-Escuret Georges, 1994, *Le décalage humain : le fait social dans l'évolution*. Paris, Kimé.
- Guillo Dominique, 2015, « Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ? Les limites des réhabilitations récentes de l'agentivité animale », *Revue française de sociologie*, vol. 56, n° 1, pp. 135-163.
- Haraway Donna, 2008, *When species meet*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- Houdart Sophie, 2011, « Le mammouth à l'Expo, ou comment reconstituer la chaîne de l'existence », in Sophie Houdart et Olivier Thierry (dir.) *Humains non humains. Comment repeupler les sciences sociales*. Paris, La Découverte.
- Ingold Tim, 2001, « The use and abuse of ethnography », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 24, n° 2, pp. 337-337.
- Inhabitants of Moikarakô (The), de Robert Pascale, Faure Jean-François, Laques Anne-Elisabeth, 2006, « The power of maps. Cartography with indigenous people in the Brazilian Amazon », *Participatory learning and action*, n°54, pp. 74-78.
- Jankowski Frédérique, 2011, « Du terrain neutralisé aux espaces négociés. Approche interactionnelle des études éthologiques en milieu naturel », *Questions de communication*, n° 19, pp. 235-252.
- Joulian Frédéric, 1999, « Observer des primates dans la nature : réflexions anthropologiques autour de l'habitation », *Gradhiva*, n° 25, pp. 79-91.
- Joulian Frédéric, 2000, « Techniques du corps et traditions chimpanzières », *Terrain*, n° 34, pp. 37-54.
- Kirksey S. Eben, Helmreich Stefan, 2010, « The emergence of multispecies ethnography », *Cultural anthropology*, n°25, pp. 545-576.
- Latour Bruno, 2012, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris, La Découverte.
- Leblan Vincent, 2013, « Introduction : emerging approaches in the anthropology/primatology borderland », *Revue de primatologie*, n° 5 [en ligne], <https://primatologie.revues.org/1831> (consulté le 20.02.2017).

Leblan Vincent, 2016, « Naturalisation de la culture et patrimonialisation de la nature. Figures équivoques du chimpanzé en Occident et aux Iles Tristao (Guinée/Guinée-Bissau) », in Dominique Guillaud, Dominique Juhé-Beaulaton, Marie-Christine Cormier-Salem, Yves Girault (dir.), *Ambivalences patrimoniales au Sud*. Paris, Karthala, pp. 199-215.

Leblan Vincent, 2017, *Aux frontières du singe. Relations hommes-chimpanzés en Guinée, XIXe-XXIe siècle*. Paris, EHESS, En Temps et Lieux.

Lenclud Gérard, 2000, « Et si un lion pouvait parler... », *Terrain*, n° 34, pp. 5-22.

Lestel Dominique, Brunois Florence, GAUNET Florence, 2006, « Ethologie et ethnologie : une synthèse prometteuse », *Social science information*, n° 45, pp. 145-177.

Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

Madden Raymond, 2014, « Animals and the limits of ethnography », *Anthrozoös*, n° 27, pp. 279-293.

Manceron Vanessa, 2016, « Exil ou agentivité ? Ce que l'anthropologie fabrique avec les animaux », *L'Année sociologique*, vol. 66, n° 2, pp. 279-298.

Manceron Vanessa, Roué Marie, 2009, « Les animaux de la discorde », *Ethnologie française*, vol.39, n° 1, pp. 5-10.

Martin Nastassja, 2016, *Les âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte.

Mauss Marcel, 1967 [1926], *Manuel d'ethnographie*. Paris, Editions Payot.

McGrew William C., 2004, *The cultured chimpanzee: reflections on cultural primatology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Pastoureau Michel, 2001, *Les animaux célèbres*. Clermont-Ferrand, Bonneton.

Porcher Jocelyne, 2011, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXIe siècle*. Paris, La Découverte.

Porcher Jocelyne, 2015, « Les animales », *Sens dessus-dessous*, vol. 16, n° 2, pp. 51-55.

Roustan Mélanie, 2014, « De l'adieu aux choses au retour des ancêtres. La remise par la France des têtes māori à la Nouvelle-Zélande », *Socio-anthropologie*, n° 30, pp. 183-198.

Salmon Gildas, Charbonnier Pierre, 2014, « The Two ontological pluralisms of French anthropology. Review article », *Journal of Royal Anthropological Institute*, n°20, pp. 567-573.

Savalois Nathalie, Lescureux Nicolas, Brunois Florence, 2013, « Teaching the Dog and Learning from the dog: Interactivity in Herding Dog Training and Use », *Anthrozoös. A multidisciplinary journal of the interactions of people and animals*, vol. 26, n° 1, pp. 77-91.

Servais Véronique (dir.), 2016, *La science [humaine] des chiens*, Lormont, Le bord de l'eau.

Servais Véronique, 2012, « Faut-il faire la sociologie des singes ? », *SociologieS* [en ligne], <http://sociologies.revues.org/4054> (consulté le 20.02.2017).

Smart Alan (eds.), 2014, *Critique of Anthropology* : « Critical perspective on multispecies ethnography », vol. 34, n° 1.

Stepanoff Charles, 2012, « Human-animal “joint commitment” in a reindeer herding system », *Hau, Journal of Ethnographic Theory*, vol.2, n°2, pp. 287-312.

Turina Isacco, 2010, « Éthique et engagement dans un groupe antispéciste », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, pp. 161-187.

Wrangham Richard W., McGrew William C, de Waal Frans B.M., et Heltne Paul G. (dir.), 1994, *Chimpanzees cultures*. Cambridge, Harvard University Press.

Notes

¹ Voir par exemple *Le Monde* : http://www.lemonde.fr/m-moyen-format/article/2016/10/28/en-inde-les-pigeons-venus-du-pakistan-risquent-la-prison_5022060_4497271.html ou *Le Parisien* : <http://www.leparisien.fr/insolite/inde-un-pigeon-voyageur-en-prison-pour-une-lettre-de-menaces-03-10-2016-6171405.php> (consulté en novembre 2016).

² Voir « Un “tournant animaliste” en anthropologie ? », colloque organisé par la Fondation A. et P. Somer, le Laboratoire d’anthropologie sociale (LAS) et l’Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS), Collège de France, Paris, 22-24 juin 2011.

³ Voir l’appel à contribution de ce colloque : *The human-animal line interdisciplinary approaches*, Prague, 7-9 février 2017 : <http://www.cefres.cz/en/3451> (consulté en février 2017).

⁴ Voir par exemple l’appel à contributions de *Comment s’en sortir ?* (Revue d’études féministes, queer et postcoloniales) intitulé : « Chiennes/Bitches ! The female of the species in biology » et publié en juillet 2016, <http://calenda.org/371872> (consulté en novembre 2016).

⁵ Notre traduction de : « The Two ontological pluralisms of French anthropology », titre du compte-rendu critique, publié par Gildas Salmon et Pierre Charbonnier (2014), à l’occasion de la traduction en anglais des ouvrages de Philippe Descola (2005 a) et Bruno Latour (2012).

⁶ Les réponses juridiques diffèrent selon les pays. Aux États-Unis, une loi fédérale encadre ces questions depuis 1990, la *Native American Graves Protection Act* (NAGPRA). En France, les demandes de restitution de restes humains ont été étudiées au cas par cas et ont fait l’objet de décisions administratives, voire de lois *ad hoc*. Voir par exemple, l’étude de l’argumentation autour des têtes maories remises à la Nouvelle-Zélande en 2012 (Roustan 2014).

⁷ « Les bases biologiques de la culture » est le titre d’un enseignement donné en primatologie au Muséum national d’Histoire naturelle en 2013-2014.

Pour citer ce document

Vincent Leblan et Mélanie Roustan, « Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques », *Lectures anthropologiques* [En ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=393>.

Les auteurs : Vincent Leblan et Mélanie Roustan

Vincent Leblan est anthropologue, chargé de recherche à l’IRD, membre du laboratoire Paloc (UMR208 Patrimoines locaux, environnement et mondialisation, IRD-MNHN), situé au Muséum national d’histoire naturelle. Ses travaux, réalisés en

Afrique de l'Ouest, intègrent ethnologie, primatologie de terrain et histoire environnementale. Ils ont pour objet l'étude des relations entre hommes et primates, à des fins d'anthropologie fondamentale, d'épistémologie de l'interdisciplinarité et de recherches sur les politiques de patrimonialisation de la nature. Aux antipodes des réductionnismes génétiques et cognitivistes résurgents de la « primatologie culturelle », dont le point de mire est l'avènement d'une primatologie humaine, Vincent Leblan défend une anthropologie de l'animal s'attachant à définir comment les sciences sociales peuvent s'engager dans l'explication des dynamiques « culturelles » des singes. Il a coordonné le dossier « Déroutants primates. Approches émergentes aux frontières de l'anthropologie et de la primatologie » (*Revue de primatologie*, n° 5, 2013) et publié : *Aux frontières du singe. Relations hommes-chimpanzés en Guinée (XIXe-XXIe siècle)* (Éditions de l'EHESS, 2017). Parallèlement, il entreprend depuis 2014 des recherches historiques sur les explorations et pratiques de terrain naturalistes durant la période coloniale.

Contact : vincent.leblan@ird.fr

Mélanie Roustan est maître de conférences au Muséum national d'histoire naturelle, où elle enseigne au sein du master de muséologie. Elle est membre du laboratoire Paloc (UMR208 Patrimoines locaux, environnement et mondialisation, IRD-MNHN). Ses recherches s'attachent à une anthropologie par la culture matérielle des processus patrimoniaux. Elle s'intéresse en particulier aux mutations des musées, par le prisme de la réception des expositions, de l'évolution des métiers, de l'histoire des collections. Ses projets actuels portent sur les questions autochtones et sur les parcs zoologiques. Elle a publié : *Sous l'emprise des objets ? Culture matérielle et autonomie* (L'Harmattan, 2007), avec Octave Debary : *Voyage au musée du quai Branly. Une anthropologie de la réception du Plateau des Collections* (La Documentation française, 2012), et a dirigé, en collaboration avec Anne Monjaret et Philippe Chevallier : *La Recherche dans les institutions patrimoniales. Sources matérielles et ressources numériques* (Presses de l'Enssib, 2016).

Contact : melanie.roustan@mnhn.fr



2017|2 Les animaux en anthropologie

Formuler l'indicible, figurer l'invisible : sur les traces du loup mongol. À propos de Bernard Charlier, *Faces of the Wolf: Managing the Human, Non human Boundary in Mongolia*, 2015.

Nastassja Martin

Mots-clés

Mongolie, loup, éleveurs *dörvöd*, analogisme, animisme

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Éditeur : Revue Lectures anthropologiques

<http://lecturesanthropologiques.fr>

© Tous droits réservés

Pour citer ce document

Nastassja Martin, « Formuler l'indicible, figurer l'invisible : sur les traces du loup mongol », Lectures anthropologiques [En ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=356>.

Texte intégral

Compte-rendu de l'ouvrage de Bernard Charlier, *Faces of the Wolf: Managing the Human, Non human Boundary in Mongolia*, Leiden, Brill, 2015.

« Ce livre n'est pas sur les loups », nous dit Bernard Charlier en préambule de son ouvrage *Faces of the Wolf*. Il porte sur un ensemble d'idées, de pratiques et de discours que les éleveurs *Dörvöd* de la région d'Uvs à l'ouest de la Mongolie entretiennent à *propos* du loup. Il s'agit avant tout pour lui de savoir comment ethnographier (« saisir », p. 2) cette « présence absente » que représente cet animal. Si les informations rassemblées à son sujet, par l'ethnologue sur son terrain, sont principalement discursives et relèvent en majorité de l'imaginaire social, l'auteur note que le loup est « aussi difficile à suivre dans les discours que sur les montagnes » (p. 15) : il ne se situe pas seulement dans la zone floue de « l'entre-deux du discours et de la pratique », mais aussi dans « l'interstice entre les mots et les silences » (p. 15).

Le but de ce travail n'est pas pour autant de décrire des rituels ni d'analyser des corpus de mythes structurés portant ouvertement sur le loup, pour la simple et bonne raison qu'il n'y en a pas. Ce n'est pas non plus une ethnographie supplémentaire sur le chamanisme mongol (Pedersen 2011, Hangartner 2011) ni un traité d'éthologie du loup mongol. Bien plutôt, cet ouvrage vise à montrer que les relations intermittentes, pragmatiques et symboliques entre une famille d'éleveurs *Dörvöd* et les loups révèlent une manière spécifique de se relier à l'environnement d'une part, et à eux-mêmes en tant qu'êtres humains d'autre part (p. 18).

Pour s'engager dans cette voie, l'auteur reconnaît d'emblée la nature composite du mode de relation à l'environnement de ses interlocuteurs : plutôt que de tenter de les faire tenir dans une cosmologie uniforme, il s'attache à rendre visible les liens parfois déroutants entre le bouddhisme tibétain, le chamanisme, et les idées provenant du socialisme récemment déchu, selon lequel les animaux comme la nature doivent être dominés et exploités.

En rendant visible ces contradictions page après page, Bernard Charlier se refuse à aborder les relations éleveurs-loups comme si elles existaient en vase clos et dispensaient un parfum nostalgique d'authenticité perdue. Il reconnaît par exemple qu'il n'existe pas de frontière figée entre la vie « à la campagne » (p. 7) et la vie « à la ville », mais plutôt de fortes relations d'entraide, principalement basées sur la parenté et la dépendance économique. Il note à ce sujet que les liens de dépendance entre ville et campagne furent renforcés après la chute du régime socialiste et l'avènement de l'économie de marché, permettant de faire face plus efficacement aux difficultés économiques.

L'auteur souligne d'emblée les limites de son propos, en remarquant qu'aucun des chasseurs avec qui il travaille ne dépend de cette activité pour vivre, cette dernière comme moyen de subsistance étant par ailleurs associée à une certaine idée de pauvreté. Il admet avoir réalisé très rapidement que la chasse et l'élevage étaient

largement antithétiques (p. 12), et montre avec lucidité à quel point les pratiques de chasse peuvent être chaotiques et éloignées de l'idée qu'on peut s'en faire *a priori*, jeep et vodka remplaçant parfois chevaux et pistage. Cela dit, il ne se détourne pas de son objet pour autant, et continue de traquer la figure du loup, parce qu'il estime qu'il est, contre toute attente, l'un des miroirs polymorphes qui reflètent le mieux les dispositions intérieures comme actualisées des éleveurs Dörvöd avec qui il a travaillé.

Bernard Charlier ne se réfère jamais au loup comme à une individualité à part entière, mais plutôt comme au représentant d'une espèce, une forme de loup générique. Ce dernier devient pour l'auteur le porteur de subjectivités humaines et non humaines qu'il rassemble et condense, un « complexe de signes » (p. 25) qui indexe d'une série de relations s'actualisant dans un événement qui implique sa présence. Si les concepts de société humaine et de nature a — humaine n'appartiennent pas, en Mongolie, à deux sphères d'existence radicalement séparées et autonomes, le loup n'a toutefois cessé de questionner la limite entre ces domaines, tantôt en la rendant plus apparente, tantôt en la brouillant, selon le contexte d'interaction.

Il est impossible d'évoquer le loup en Mongolie sans mentionner *Cagaan Aav*, le maître et possesseur surnaturel de la terre et des animaux sauvages. Quoiqu'il ne soit pas systématiquement anthropomorphisé et semble fréquemment inclure le rôle du ciel éternel (*mönh tenger*), il est souvent représenté sous la forme d'un vieil homme arborant une longue barbe blanche, entouré d'animaux sauvages. Il est à la fois décrit comme le propriétaire de la terre, et l'un des esprits pluriels de cette terre. Le « vieillard blanc » est celui qui « dispense la vie sous toutes ses formes » (Hamayon 1990), une « présence plurielle actualisable sur chaque montagne qui domine un territoire utilisé par l'homme pour sa subsistance » (p. 25). Les interlocuteurs de B. Charlier s'y réfèrent comme à une présence immatérielle et supérieure qui possède tous les animaux sauvages : les mouflons sont ses moutons, les bouquetins ses chèvres, les cerfs ses vaches, et les loups, ses chiens.

En tant que chiens de *Cagaan Aav*, les loups ont donc, pour les hôtes de l'auteur, un rôle crucial à jouer quant à la question du maintien d'une forme d'équilibre idéal au sein de l'environnement¹. Si les loups connotent l'ambivalence et la puissance de l'esprit gardien de l'environnement, la perception des attaques de bétail par le loup révèle elle aussi l'ambiguïté de cette figure dans sa relation aux humains. B. Charlier montre que si une attaque génère toujours un sentiment de perte au sein de la communauté, en seconde instance elle peut être considérée comme une forme de don. Aussi les attaques sur un cheptel, même meurtrières, ne sont pas nécessairement perçues par les éleveurs comme un acte de prédation extérieur, incontrôlable et involontaire, mais sont d'emblée réintégrées au cœur d'un système symbolique : par un astucieux retournement interprétatif, un événement *a priori* extérieur à la volonté humaine se transforme en une marque de respect qu'eux-mêmes, les hommes, prodiguent au maître. L'attaque, dont ni la temporalité ni les conséquences ne sont pourtant maîtrisées, se voit permutée en un acte délibéré de don envers *Cagaan Aav* par l'intermédiaire de son chien, qui prend ce qui lui revient. En partageant leur nourriture avec lui, les éleveurs s'attirent la bonne

fortune (« la grâce » de R. Hamayon, p. 630), tout en participant au maintien de l'équilibre au sein de l'environnement, dont *Cagaan Aav* se trouve être, en dernière instance, le garant. La fortune dans la chasse comme dans l'élevage doit ainsi être obtenue par une forme de subordination au maître surnaturel de la terre et des animaux sauvages, qui se manifeste par le don : les hommes doivent partager avec lui s'ils veulent posséder.

Le problème majeur qui se pose dès lors à l'ethnologue est qu'aucune des entités auxquelles il est confronté dans le discours quotidien de ses hôtes n'est « visible » à proprement parler, depuis *Cagaan Aav* aux notions de mérite et de pouvoir qu'il suscite dans les discussions et les actions des hommes jusqu'aux loups eux-mêmes, ces invisibles de la nuit. Pourtant leurs attaques, même déjà perpétrées et aux effets irréversibles, sont toujours des indicateurs de la présence de *Cagaan Aav*, en ce sens qu'elles condensent, tout en rendant manifeste la dimension méritoire de la personne attaquée. Aussi, nous dit l'auteur, la transformation d'un acte de prédation en un acte de don est d'abord une manière de reconnaître la norme (la loi) incarnée par le loup, ce chien du maître du gibier et de la terre. Le loup devient peu à peu sous la plume de l'auteur un genre très particulier de kaléidoscope qui, selon la conjoncture, réfracte un aspect particulier du sujet, sa « vérité circonstancielle ».

L'une des réponses humaines aux attaques sur le bétail est bien entendu la chasse au loup. Contrairement à l'abatage d'un animal domestique, acte ne pouvant être considéré comme un heureux événement, l'auteur remarque que la poursuite et la mise à mort d'un loup sont toujours quelque chose de joyeux (p. 71). Son intelligence et sa ruse en font un animal puissant (proche de *Caagan Aav*) dont la mise à mort fait inmanquablement augmenter le potentiel intérieur de la personne humaine (*hiimor'*). Il s'agit de quelque chose d'extrêmement valorisé, puisqu'une personne qui possède justement certaines qualités internes en profusion (le mérite, le courage, l'honnêteté, le *hiimor'*) recevra en échange du *hišig*, la bonne fortune. Tuer un loup permet d'augmenter le potentiel intérieur du chasseur (*hiimor'*) en révélant ses qualités morales : il peut dès lors légitimer ses actions et intentions *a posteriori*. Le loup se fait porteur de la « signature » de *Cagaan Aav*, attestant du fait que ce dernier est satisfait des qualités morales du chasseur.

Il existe une figure réversible à celle du loup, qui porte généralement la malchance avec elle : celle du renard. Les interlocuteurs de B. Charlier considèrent que le renard possède des « empreintes noires » (p. 81) contrairement à celles du loup, qui sont blanches. Les substances intérieures du loup et du renard constituent des potentiels inversés, et illustrent la réversibilité des pouvoirs positifs et négatifs qui peuvent être transmis aux personnes humaines. Ainsi croiser le chemin d'un renard² est souvent interprété comme un signe négatif et infortuné, contrairement au loup. Cette chanceuse personne dispose probablement d'une réserve de bonne fortune, puisqu'elle rassemble les qualités qui poussent *Cagaan Aav* à lui faire signe en mettant son chien sur sa route. Les empreintes blanches du loup renvoient ainsi à la norme (le loup incarne le maître de la terre) et donc à une forme de pureté. Les empreintes noires du renard évoquent quant à elles la transgression de cette norme, car ce dernier fait commerce avec les esprits autonomes du territoire.

Il serait pourtant erroné de croire que le loup représente une figure univoque, nous dit l'auteur, car il est au contraire un être ambivalent et réversible : c'est cette nature versatile qui oblige l'homme à procéder à toute une série d'interprétations le concernant. Par exemple, les attaques ne sont pas toujours liées à la volonté de *Cagaan Aav*. L'auteur relate à ce propos la légende qui lie le loup à *Burhan bagš* (Bouddha, p. 91), dans laquelle il n'est plus l'animal domestique du maître de la terre, mais un animal fier et sauvage, qui n'a de cesse de transgresser les frontières et qui fait fi de la norme censée régir les limites entre domestique et sauvage. Lorsque les attaques deviennent trop nombreuses et que les chasseurs ne peuvent pas tuer le loup, celui-ci se transforme parfois en un prédateur incontrôlable qui n'est plus manipulé ni par son maître ni par les hommes et qui manifeste pleinement son autonomie.

Le loup rassemble donc des incompatibilités conceptuelles et les fait coexister, en actualisant l'une ou l'autre de ses facettes dans un événement particulier : la norme, la transgression, le sauvage, le domestique, la moralité, l'amoralité, etc. En cela le prédateur n'a de cesse d'insinuer le doute dans les certitudes les plus solides et de forcer la réflexivité humaine à se remettre au travail. Si le loup est bien souvent la manifestation d'un état intérieur (p. 133) (voir, tuer, ou être victime d'une attaque de loup est chaque fois l'expression de qualités morales, le signe de leur manque ou encore la sanction des actions d'une personne), c'est qu'en tant que symbole de ces champs de réalité contradictoires, mais connectés, le loup vient souligner l'importance de la notion d'action comme mode de subjectivation.

Enfin l'auteur remarque que dessiner des analogies entre les êtres et les choses et s'intéresser aux résonances qu'elles entretiennent est une manière de répondre à la fragmentation générale du monde (p. 167) : la singularité de ses composantes est intégrée dans une chaîne d'affinités et de correspondances qui donnent l'illusion d'une cohérence, pourtant tout éphémère. S'approprier l'altérité de l'autre pour « augmenter » son propre potentiel ne veut pas pour autant dire le dévorer. En effet, l'interdiction de manger la viande des prédateurs non humains est primordiale. L'auteur montre en quoi cela constituerait un potentiel acte d'anthropophagie voire de nécrophagie, étant donné qu'on ne peut jamais être sûr de ce qu'un carnivore a mangé avant qu'on ne le tue. S'il est admis, chez les *Dörvöd*, que nous devenons ce que nous incorporons (comme par ailleurs dans la plupart des sociétés humaines), les humains prendraient le risque de « devenir » le loup en l'ingérant, ce qui reviendrait à anéantir leur propre individualité. La frontière entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas est ainsi celle qui est constamment retravaillée, tant sous les assauts inattendus du prédateur que par les questionnements interprétatifs des hommes le concernant. D'où la nécessité impérieuse d'entretenir une relation de prédation avec cet animal, pour maintenir cette frontière fluctuante et changeante en tension, c'est-à-dire active.

*

Faces of the Wolf est d'abord un témoignage d'honnêteté remarquable. L'auteur réussit brillamment à faire entendre les voix de ses interlocuteurs sans les instrumentaliser, et à se mettre en scène sans aucune complaisance narcissique. L'ethnologue, sous la plume de Bernard Charlier, redevient ce qu'il est souvent sur

le terrain, loin des lumières académiques et de l'assentiment de ses pairs : une figure de l'Idiot de Dostoïevski, un ingénu au bon cœur, mais à la naïveté incroyable, qui pose des questions parfois si simplistes qu'elles prennent fréquemment au dépourvu ceux qui sont censés « savoir » de quoi il retourne dans leur propre monde³.

L'honnêteté dont fait preuve l'auteur de ce livre transparait non seulement dans les anecdotes qu'il relate, mais aussi dans l'examen réflexif auquel il se livre quant à la construction de son objet de recherche. Il reconnaît d'emblée que ce n'est qu'*a posteriori* que la figure du loup s'est imposée à lui comme un fil conducteur, point important pour comprendre l'ethnographie originale qu'il nous livre, déliée de toute ambition monographique totalisante. Étant donné la fragmentation des discours et des pratiques hétéroclites qu'il observe, et sa résolution d'y rester fidèle dans l'écriture, l'auteur se montre parfois modeste plus que de mesure : « mon ethnographie est donc partielle et incomplète » (p. 23), nous dit-il. Assertion dont il nous est permis de douter, puisque ce travail remplit parfaitement son contrat scientifique en restant, malgré les difficultés, au plus près des fluctuations du réel et de l'aspect souvent réversible des êtres qui le peuplent, sans toutefois tenter de parer leur praxis d'une cohérence et d'une linéarité dont ils ne disposaient pas *a priori*.

On retiendra de cet ouvrage la manière dont l'auteur ne tente pas d'instituer une cosmologie indigène envers et contre tout en s'appuyant sur les quelques éléments stables qui la constituent, mais s'attache plutôt à rendre hommage à la fragmentation du monde, à sa versatilité et surtout aux capacités créatives des êtres qui tentent tant bien que mal de se relier les uns aux autres pour continuer d'exister.

Bernard Charlier, fidèle à ces lignes d'ombre qu'il tente de longer, nous fait part de la difficulté d'écrire « de manière ethnographique » au sujet d'un animal que l'on voit rarement sinon jamais, d'une présence furtive et éphémère qui nécessite que le narrateur baisse la voix lorsqu'il l'évoque dans ses histoires. La « teneur spéculative » dont il qualifie son entreprise tient selon lui en ceci qu'elle est basée sur des histoires et des modes d'action si contradictoires et si versatiles qu'elles en deviennent difficilement saisissables, concernant un animal lui-même insaisissable. Pourtant, le fait même qu'il ne se dégage pas d'explication totalisante et univoque au sujet du loup, mais plutôt une fresque mobile aux contradictions prononcées est, comme l'auteur le remarque à juste titre, la plus grande richesse de ce travail. Cette incapacité à donner une forme unifiée à l'objet de recherche est le signe qu'une question a été posée, et qu'il est désormais nécessaire de bousculer nos propres perceptions pour chercher plus loin, puisqu'aucune explication réconfortante ne vient plus nous sauver des incertitudes qui nous entourent. En abandonnant la recherche d'une forme d'authenticité cosmologique, celle-ci ressurgit paradoxalement là où ne l'attendait pas : loin des discours institués et stabilisés, mais au cœur des fragments d'expérience hétérogènes récoltés sur le terrain, dans leur réversibilité parfois, dans leur instabilité toujours.

Bernard Charlier utilise très régulièrement les outils théoriques de Philippe Descola (2005) pour analyser ses données, et plus particulièrement le concept opératoire « d'analogisme ». Si on aurait pu craindre des formes de réductionnisme à tenter d'appliquer une catégorie analytique à un terrain qui n'y répond pas toujours, il n'en est rien, il la manie avec finesse et s'en sert comme un outil méthodologique plutôt

que comme un « moule analytique totalisant (p. 22) », ce qui par ailleurs ne manquera pas de satisfaire l'inventeur de cette catégorie renvoyant *in fine* davantage à des praxis qu'à des essences. Le loup apparaît donc, chez les éleveurs semi-nomades des steppes mongoles, comme un signe, un connecteur qui lie microcosme et macrocosme à travers une série d'analogies partielles (p. 167). Dans cet ordre d'idée, l'auteur affirme que le loup est « bien plus qu'un animal, il est un concept multifaces » (p. 108).

Il est dès lors intéressant d'examiner comment l'auteur mobilise une autre catégorie de la combinatoire descolienne, celle d'animisme, propre aux sociétés de chasseurs du Grand Nord. Ces gens considèrent qu'ils partagent avec les non humains une forme similaire d'intériorité, leur permettant d'entrer en relation avec eux. À la lecture de *Faces of the Wolf*, il devient ainsi rapidement clair que les hommes et les loups mongols ne partagent pas, eux, la même intériorité, ni les mêmes corps physiques évidemment. Ils sont considérés comme faisant partie d'un domaine ontologique distinct de celui des humains. L'auteur va jusqu'à affirmer que si les animaux de la steppe et des montagnes sont des êtres « animés de vie » au même titre que ces derniers, ils n'ont pas le statut de « personne » (p. 100), comme c'est le cas chez nombre de populations de chasseurs. Le loup ne saurait donc être, en Mongolie, « le double de l'homme », comme ce serait le cas dans une cosmologie animiste. La figure du chasseur animiste est efficacement mise au service d'une analyse visant à faire surgir les différences et la fragmentation intériorités/physicalités « typiquement » analogiste.

Néanmoins, cette façon de faire travailler le couple analogisme/animisme pose problème au chercheur travaillant chez les chasseurs des zones subarctiques. Je voudrais noter que, contrairement à ce qu'affirme l'auteur, ce n'est pas ce loup animiste « double de l'homme », mobilisé à bon escient comme ressource analytique, qui disparaît dans ce livre, mais le loup « en lui-même », c'est-à-dire en tant qu'être indépendant, agissant et autonome. L'opposition entre analogisme et animisme ne me paraît pas toujours féconde en ce que l'auteur désigne par cette seconde catégorie un univers de personnes humaines et non humaines dominé par la similitude, évacuant toute notion d'altérité. Une telle conception de l'animisme ordonne le monde à la mesure de l'humanité en même temps qu'elle impute une intériorité aux non humains. Il ne me semble pourtant pas utile de s'embarasser d'un tel anthropocentrisme : être doté d'une intériorité ne veut pas dire disparaître dans la similitude, au contraire, être doté d'une intériorité est simplement la prémisse nécessaire à l'entrée en relation des humains et des non humains, sans pour autant que cela ne préjuge d'une identité qui leur soit commune. Cette intériorité partagée permet la communication entre deux êtres distincts possédant chacun une individualité en propre. C'est finalement le loup « sujet » de sa propre vie qui disparaît sous la plume de B. Charlier, son « en-soi » qui semble être passé sous silence, sans que l'on puisse établir avec certitude si ce fait relève d'une propriété ontologique mongole ou d'un choix effectué par l'auteur consistant à privilégier une lecture symbolique du loup, dilemme du reste bien connu des anthropologues.

Aussi le loup de *Faces of the Wolf* est finalement toujours la signature de quelque chose d'autre que lui-même, il est un signe⁴ (par exemple de la présence de *Cagaan*

Aav, de son approbation), mais semble n'être jamais pris pour lui-même, indépendamment du réseau de relations signifiantes dans lesquelles il est inséré : il se voit sans cesse déplacé d'un domaine à l'autre pour venir signifier autre chose que lui-même. Ce mode d'interaction avec le loup entraîne deux formes de relations analogiques : métonymiques et métaphoriques. Soit que le loup incarne la volonté de *Cagaan Aav* (la partie incarne le tout, relation métonymique), soit que le loup soit métaphoriquement associé aux idées de fortune, de succès, de moralité ou encore d'autonomie, selon le contexte de l'événement dans lequel il se présente, il revient dans tous les cas aux éleveurs, chasseurs et lamas d'identifier ces signatures, leurs résonances, et de les interpréter. Le loup est donc toujours un signe équivoque, exprimant une condition de l'humanité à un moment T.

Il me semble pourtant que c'est dans cette « équivocité » du loup, plutôt que dans sa dimension indicielle, que l'on peut trouver un potentiel créatif en mesure de s'échapper d'un complexe symbolique et interprétatif trop bien ficelé. C'est peut-être justement là, dans ce visage changeant et métissé, que réside une forme de liberté et d'autonomie du loup, garantissant son existence hors des systèmes interprétatifs des hommes. Sa versatilité et son ambivalence signent peut-être l'incapacité des hommes, malgré leurs tentatives, de l'intégrer totalement à leurs histoires et de le faire correspondre en plein à leurs états intérieurs.

Cet écart, attestant d'une forme d'échec qui se révélera peut-être salvateur, est celui qui suscite le désir humain, sans cesse renouvelé, de continuer à se relier à cette figure dérangeante. C'est parce qu'il n'est jamais là où on l'attend ni ce qu'on pense qu'il est, qu'il faut s'astreindre à le pourchasser, dans les récits que l'on se raconte comme dans les chasses que l'on prépare : sa résistance est celle qui alimente la réflexivité humaine. S'il est souvent un miroir des états intérieurs de l'homme, peut-être devient-il parfois aussi celui de ce que l'homme ne sait pas toujours lui-même de quoi il est constitué ni quelles sont ses véritables frontières. Le loup devient alors la part d'incontrôlable et d'imprévisible dans l'homme, en même temps que sa part la plus créative, puisque menaçant toujours de s'échapper du cadre qu'on tente de lui appliquer.

Ce qui reste de cet être invisible qui dérange est *in fine* les traces d'une présence énigmatique et fugace ; les signes fragmentaires d'une incertitude. Il survit dans la zone d'ombre, inhabitée celle-ci, que constitue la ligne franche entre les interprétations humaines et l'incarnation d'un mystère.

Bibliographie

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

Hamayon Roberte, 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie de chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Hangartner Judith, 2011, *The constitution and contestation of Darhad Shaman's power in contemporary Mongolia*, Leiden, Brill.

Martin Nastassja, 2016, *Les âmes sauvages*, Paris, La Découverte.

Pedersen Morten. 2011, *Not Quite Shamans. Spirit worlds and political lives in northern Mongolia*. Cornell, Cornell University Press.

Peirce Charles Sanders, 1978, *Écrits sur le signe*, rassemblés traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Le Seuil.

Notes

¹Au sujet de la figure du chien domestique de l'homme (et pas de *Cagaan Aav*) chargé de protéger le troupeau et la yourte des loups comme des voleurs, l'auteur remarque qu'ils n'ont pas du tout le même statut que le loup : ils sont considérés comme sales et pollués, sont souvent maltraités au prétexte de renforcer leur caractère, et relégués à un statut liminaire puisque n'appartenant plus vraiment à la sphère animale, mais pas non plus à celle des humains. Ceci n'est pas sans rappeler la situation des chiens en Alaska que j'ai moi-même observés, considérés comme les « sans-âmes » de la création, puisqu'ayant perdu leur âme en acceptant la dépendance aux hommes, en renonçant à leur autonomie et à leur liberté. Voir Martin, 2016.

² Cette caractérisation est liée aux qualités morales imputées respectivement au loup et au renard : le renard, comme le chat d'ailleurs, est perçu comme possédant une intelligence égoïste ne servant que sa propre cause, et donc d'aucune aide pour les hommes.

³ L'auteur raconte par exemple que ses interlocuteurs s'étaient habitués à « son manque total de savoir éthologique » (p. 5), qui l'amenait souvent à confondre un chien avec un loup.

⁴ L'auteur se sert d'ailleurs de Peirce (1978) pour montrer que les dimensions indicelles, symboliques et iconiques du loup le constituent en tant que signe.

Pour citer ce document

Nastassja Martin, « Formuler l'indicible, figurer l'invisible : sur les traces du loup mongol », *Lectures anthropologiques* [En ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=356>.

L'auteur : Nastassja Martin

Nastassja Martin est anthropologue, diplômée de l'EHESS. Spécialiste des populations Gwich'in du Haut-Yukon alaskien. Elle poursuit à présent une recherche comparative de part et d'autre du détroit de Béring, en Alaska et au Kamtchatka. Son premier ouvrage s'intitule : *Les âmes sauvages* (Paris, La Découverte, 2016).

Contact : nastafaride@hotmail.com



2017|2 Les animaux en anthropologie

Par-delà la nature, en deçà de la nation. À propos de Julien Bondaz, *L'exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso), 2014.*

Gaetano Ciarcia

Mots-clés

Usages sociaux des expositions, mythographie, héritage colonial, monument habité, ironie.

Plan de l'article

Entre mythographie ethnologique et usages locaux, l'exemple du *nyama*

Des zones de contacts enclavées ?

Des expositions habitées

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Éditeur : Revue Lectures anthropologiques

<http://lecturesanthropologiques.fr>

© Tous droits réservés

Pour citer ce document

Gaetano Ciarcia, «Par-delà la nature, en deçà de la nation», *Lectures anthropologiques* [En ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=401>.

Texte intégral

Compte rendu de l'ouvrage de Julien Bondaz, *L'exposition postcoloniale. Musées et zoos en Afrique de l'Ouest (Niger, Mali, Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 2014.

Avec son livre *L'exposition postcoloniale*, Julien Bondaz présente une ethnographie de deux espaces d'exposition d'objets et d'animaux, le musée et le zoo, menée dans trois pays ouest-africains, le Burkina Faso, le Niger et le Mali. Ces deux espaces que le sens commun, mais aussi les habitudes disciplinaires, ont l'habitude d'envisager comme séparés et suscitant des questionnements relativement distincts, sont ici connectés avec acuité. Les spécimens captifs d'une nature « exotisée » donnée à voir dans des parcs zoologiques sont, d'après Bondaz, traités selon des logiques comparables à celles à l'œuvre dans les dispositifs muséographiques consistant à mettre *in vitro* des matériaux significatifs de la vie quotidienne et rituelle de certaines sociétés étudiées par les ethnologues. Dans ce cadre, le processus d'institutionnalisation nationale du musée et du zoo africains est considéré par l'auteur comme un volant crucial de leur fonction étatique, héritage institutionnel et fédérateur controversé de la situation coloniale.

En trois parties respectivement consacrées aux cas nigérien, malien, et burkinabé, l'auteur développe une réflexion qui concerne à la fois l'histoire des zoos et des musées ainsi que leurs formes actuelles de vie. Ces parties du livre, qui correspondent à trois terrains, relèvent d'une démarche ethnographique qui a emmené Julien Bondaz au cours de sa recherche à travailler comme stagiaire dans les espaces observés, en occupant généralement des places « au bas des hiérarchies professionnelles » (p. 35). Une telle imprégnation, s'accompagnant d'une sensibilité pour les relations de sociabilité au sein de son enquête, lui a permis de restituer de l'intérieur le fonctionnement au quotidien de ces espaces, mis en quelque sorte sous pression analytique par sa présence impliquée.

Si l'auteur échappe à une logique strictement analogique, sa réflexion dégage des thèmes unitaires, qui sont toujours traités à l'appui d'une connaissance remarquable de la littérature scientifique. Chaque section privilégie une problématique particulière susceptible néanmoins d'être développée aussi dans les deux autres : l'association/dissociation entre objets et animaux inhérente à leur présence dans le musée-zoo de Niamey au Niger ; les logiques et pratiques rituelles ordinaires au sein du musée et du parc zoologique de Bamako au Mali ; l'articulation d'imaginaires national et naturaliste entre le musée de Ouagadougou et le Parc Urbain Bangr Weogo, au Burkina Faso.

D'une manière générale, le livre aborde la question des origines coloniales des expositions muséales et zoologiques ouest-africaines, en mettant en exergue le processus de décolonisation muséale impulsé par la période des indépendances. Chaque partie intègre dans son intitulé une formulation diptyque censée illustrer, condenser (mais aussi crypter) la spécificité des trois situations analysées : « le pavillon et l'enclos » pour le Niger ; « la vitrine et la cage » pour le Mali ; « le masque et le trophée » pour le Burkina Faso.

En ce qui concerne le cas nigérien, l'auteur passe en revue les étapes qui ont scandé le devenir du musée-zoo de Niamey caractérisé par la présentation conjointe d'animaux et d'objets : ses récits de fondation ; sa transformation en lieu touristique et marché d'artisanat ; l'émergence d'une mission pédagogique et d'une dimension patrimoniale. Bondaz souligne également l'histoire du musée comme modèle et miroir de la fabrication de la nation. Suite à ce constat, il insiste sur la circulation d'imaginaires qui renvoient à la relation entre brousse et sphères de domestication. Une telle confrontation — appréhendée à travers les usages sociaux des expositions, souvent informels et clandestins — est soulignée davantage dans les cas du musée et du zoo bamakois.

Dans cette partie du livre aussi, après avoir esquissé l'histoire coloniale et postcoloniale des lieux, l'auteur observe les pratiques contemporaines relevant à la fois des logiques de la « débrouille » et d'un investissement de la part d'acteurs locaux qui utilisent ces lieux comme des réservoirs de forces crues et agies, vectrices d'une bien concrète efficacité symbolique. En suivant cette piste, Bondaz consacre un chapitre à la notion de *nyama* et à ses emplois vernaculaires (voir *infra*).

Par son histoire et son actualité, la situation burkinabé vient à son tour illustrer l'attention de l'ethnographe pour la saisie des ritualisations, incluant objets et animaux, au sein des contextes d'exhibition. Ces ritualisations sont traitées toujours à travers un regard attentif à la fois au processus de « bricolage de la Nation » et aux logiques relationnelles propres aux rapports que les groupes et les individus entretiennent avec les logiques de muséification et les pratiques de re-sémantisation des objets et des animaux.

Une première considération me semble pouvoir introduire ma lecture du livre : tout en étant les lieux d'une continuité anthropologique — ou, selon les points de vue, d'un brouillage — entre figures de la « nature » et de la « culture », du « sauvage » et de l'« exotique », du « domestique » et du « proche », je considère que les musées et les zoos ouest-africains peuvent être pensés comme s'ils étaient des *espaces en deçà de l'idée de nation*. Cette expression d'« en deçà » pourrait définir le devenir paradoxal, au sens littéral, de ces lieux. En fait, les expositions ici étudiées nous apparaissent constamment transformées de l'intérieur par des actions volontaires ou spontanées de contournement d'une doxa suscitée par l'histoire coloniale et postcoloniale de la région. Cette doxa est en même temps intégrée comme facteur d'une stabilisation normative et, d'une manière créative (et pragmatique), escamotée. Marqués par l'égide discursive européenne qui les a générés, ces espaces ne sont donc pas significatifs d'une inadéquation endémique vis-à-vis d'une matrice hégémonique qui fut impériale. Ils expriment plutôt la désinence contemporaine de cette matrice inaugurée par la période des indépendances. En ce sens, le devenir des logiques

d'exhibition héritées du passé de la domination nous montre comment le modèle fondateur a été en partie subverti et réélaboré, mais non évacué, comme la persistance du jeu muséographique de l'ethnicité au sein de l'idée muséale de la nation le prouve. Au sujet de la « mise en compétition » relative au « taux » de représentativité des diverses ethnies dans le musée de Bamako, Bondaz remarque : « Cette mise en compétition, cette méthode émotionnelle, ne montre pas seulement l'importance du jeu sur les identités et des questions d'honneur. Elle inscrit aussi dans la fiction d'un musée compartimenté une possible objectification des relations entre les personnes et entre les groupes ethniques. Dans l'invention d'une classification ethnique des objets ("chaque ethnie a son compartiment"), la mise en réserve est ainsi donnée à voir comme une mise en espace cartographique de la nation » (p. 243).

Dans le prolongement de cette hypothèse, les notes qui vont suivre ne répondent pas à l'intention de présenter une recension linéaire et détaillée, mais plutôt à la tentative de proposer des éléments de réflexion sur le propos unitaire sous-jacent à la conception et à la réalisation d'une enquête multisituée. En ce sens, je tâcherai moins de restituer d'une manière descriptive la spécificité des diverses parties et des divers cas ethnographiques que de rechercher quelques pistes ou suggestions pour un débat autour de la mise en perspective théorique de l'ouvrage. En vue de ce questionnement, je vais focaliser mon attention sur le chapitre V — consacré à la notion du *nyama* — qui est, à mon sens, significatif d'une ambivalence argumentative caractérisant le positionnement plus général de l'auteur. Par la suite, j'interrogerai les expositions postcoloniales observées par Bondaz lui-même comme des lieux habités et des zones de contacts et/ou d'enclavement susceptibles d'une mise en relation comparative avec d'autres contextes et d'autres auteurs.

Entre mythographie ethnologique et usages locaux, l'exemple du *nyama*

Un des défis herméneutiques majeurs du livre consiste dans la tentative d'associer une perspective attentive à la fabrication d'un imaginaire national culturel et la prise en compte d'ontologies agissantes *in loco*. Dans une continuité spéculative évoquant, entre autres, le livre de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, ces ontologies seraient censées déplacer incessamment la frontière supposée entre mondes sociaux et mondes naturels ou naturalisés (Descola 2005). Cette deuxième perspective adoptée par Bondaz infléchit par moments la prise en compte heuristique des effets du passé colonial de la région sur les contextes contemporains¹. Appréhendés comme des territoires d'hybridations, le zoo et le musée seraient façonnés par deux temporalités alternativement connectées et disjointes : celle inhérente au devenir de la nation postcoloniale et de ses avatars institutionnels ; celle imprégnée d'une sorte de présent ethnographique résistant aux diverses époques historiques, flux souterrain ininterrompu de conduites publiques ou discrètes. Si une telle aspiration et ambivalence argumentative implicites confèrent une densité et un intérêt particuliers au texte, elles suscitent également un questionnement d'ordre conceptuel. Le livre se situe dans une zone herméneutique marquée par la tension entre une sensibilité pour la relation éminemment actuelle (et partiellement inédite) des spécimens aux lieux de leur exposition et l'inscription de ces mêmes spécimens au sein de visions et

d'agentivités populaires. L'exemple du principe du *nyama* convoqué par Bondaz pour expliquer en partie, dans le cas malien, les rapports des humains aux objets et aux animaux me semble significatif de l'oscillation entre l'observation des conjonctures à l'œuvre en situation postcoloniale et la recherche de logiques culturelles relativement intemporelles. Dans ce cas, la valeur heuristique de la notion de *nyama* est ici implicitement assumée comme pourvue d'une existence sociale évidente et partagée alors qu'elle est aussi, comme Bondaz le rappelle sans pourtant trop s'y attarder, le produit d'une histoire ethnologique très discutée qui aurait peut-être mérité d'être sondée plus en profondeur.

Rappelons-le succinctement : dérivé, en tant que quasi équivalent, de la notion de *mana* mélanésien reprise, pour ce qui relève de l'ethnologie française, par Marcel Mauss, le principe du *nyama* est considéré dans les travaux de l'école de Marcel Griaule comme une entité diffuse régissant les rapports des populations dogon et bambara avec le sacré et la sphère des rapports sociaux. En fait, l'approche totalisante et rigidifiante des « systèmes de pensée » — dont le *nyama* a été, à partir des années 1930, une des préfigurations saillantes — me semble être en partiel décalage théorique et interprétatif avec l'individuation des qualités socialement reconnues comme changeantes des objets et des animaux saisies pourtant avec beaucoup de justesse ethnographique par l'auteur. D'ailleurs, Bondaz est tout à fait conscient de cet écueil épistémologique lorsque, dans la conclusion, il écrit au sujet des spécimens étudiés : « [...] l'attribution d'une subjectivité en quoi réside leur force est difficile à concilier avec leur objectivation. Ce n'est alors pas seulement la muséalisation des objets et des animaux (leur transformation en objets de musée et en animaux de zoo) qui permet de comprendre une telle contradiction, ce sont aussi les transformations des relations que les hommes entretiennent avec eux et les processus de requalification qui en découlent » (p. 299).

Si les conduites des agents du musée et du zoo bamakoïse semblent perpétuer et *in fine* requalifier la pertinence sociale de la notion flottante et omnicompréhensive de *nyama*, la question anthropologique de l'étendue de la croyance (avec ses formes ordinaires de dénégation) aux pouvoirs des objets et des animaux demeure cruciale et, tout comme les questions de méthode ethnographique, à l'origine de la mise en exergue de la notion elle-même, ne peuvent pas être esquivées. Par exemple, en ce qui concerne l'histoire ethnologique de la région, la transition de l'intérêt que, dans le pays dogon voisin, Marcel Griaule et Germaine Dieterlen reportent de la notion de *nyama* à celle de *parole* est tout à fait significative. Une telle transition fait passer, en termes qui reprennent une dichotomie durkheimienne, une société « primitive » prétendument régie par une solidarité mécanique au stade de *civilisation* marquée par l'existence d'un modèle de type « organique ». De ce fait, les pratiques dites fétichistes sont converties en cultes d'une religion animiste, tout en accompagnant la translation des sujets coloniaux d'avant-guerre mus par une force vitale en citoyens de l'Union française (créée après la fin du conflit mondial) dotés d'une parole mythopoïétique (Ciarcia 2003). L'exotisme et l'ésotérisme à l'œuvre dans ce processus se déclinent ainsi comme les formes changeantes d'un savoir qui véhicule le devenir des rapports de force politiques et ethnographiques autour d'un « signifiant flottant » (Lévi-Strauss 1950 : XLIX) ou d'un « concept vide » (De Martino cité par Charuty 2009 : 246) bon à penser, comme ceux de *mana* et de *nyama*.

Des zones de contacts enclavées ?

La question du statut du *nyama* attribué aux objets se prolonge aussi dans l'analyse que Bondaz produit de leur présence exposée publiquement. Comme il le remarque au sujet du musée bamakois : « [...] au-delà de la menace potentielle que constitue, pour les visiteurs, l'exposition de certains objets rituels, la salle des "Chefs d'œuvre d'art rituel" constitue elle-même un espace ambigu, obligeant les gardiens à certaines précautions. L'un d'entre eux utilise ainsi un médicament traditionnel, une poudre à base de végétaux qu'il s'applique sur le corps une fois par mois pour se protéger contre les effets négatifs des objets réputés toujours puissants » (p. 197). Certes, les simulacres muséaux et zoologiques sont aussi des réceptacles ou des vecteurs de force et n'empêchent pas que les prérogatives menaçantes ou bénéfiques attribuées aux êtres animés ou (apparemment ?) inanimés puissent être crues, ressenties par les publics et les interlocuteurs de l'ethnographe comme étant actives. Dans certains cas, leurs mises en exposition peuvent infuser une énergie ou une « compétence » complémentaires aux bêtes et aux artefacts. Toutefois, la performativité de ces croyances, caractérisées par des constants revirements cognitifs et par une « logique du cumul » (Augé 1988 : 130-131), est intrinsèquement reliée à leur perméabilité et adaptabilité à l'autorité d'un discours institué et bien sûr aux manipulations locales de ce même discours. Les animaux ou les objets donnés à voir sont les preuves figées ou vivantes d'une généalogie culturelle, à la fois administrée par des élites et malaxée par tous les acteurs impliqués qui, par moments, peuvent faire du musée une scène théâtralisée. Gravitant, à mon sens, plus dans une « zone de contact » — non entre « cultures », mais plutôt entre diverses logiques et pratiques — que dans une « zone enclavée »², les objets muséaux ne meurent pas forcément, comme meurent les statues du film scénarisé et coréalisé par Chris Marker (Marker *et al.* 1953). D'une manière ponctuelle ou routinière, ils peuvent renaître magiquement et socialement à travers des installations scénographiques réalisant *in situ* leur vérité de fétiches altérés, parfois périmés, mais aussi exposés et susceptibles d'être utilisés grâce à leurs pouvoirs cachés ou secrets que l'exposition met au jour. Une telle superposition modale de significations et d'usages s'exprime par des gestes, des bruits et des voix de fond que Bondaz lui-même ausculte et interroge. Ce faisant, il fait toujours preuve d'une attention particulière pour l'hétérogénéité anthropologique et la profondeur historique des interactions entre hommes, objets et animaux.

Malgré les formes de créativité pragmatique et rituelle à l'œuvre dans les musées et zoos et observées finement dans *L'exposition postcoloniale*, le modèle colonial qui est à l'origine de leur existence en devenir n'est pas oblitéré par des usages émiques à l'intérieur et à l'extérieur de leurs enceintes et de leurs coulisses. Les dépassements officiels et les contournements informels postcoloniaux de ce modèle sont soit les effets de stratégies des élites politiques, gestionnaires ou intellectuelles soit de pratiques réalisées *autrement* au quotidien — hors cadres normatif, bureaucratique et érudit — par les acteurs en chair et en os des espaces étudiés.

Il est possible de constater que, depuis la période des indépendances, un auto-exotisme émanant du « théâtre des colonies » (Leprun 1986) s'est institué dans des régions désormais patrimonialisées ou muséalisées. Dans une relation fondamentalement ambiguë avec l'incitation politique et intellectuelle à décoloniser un certain

imaginaire africaniste classificatoire et expositoire³, un tel exotisme de retour est désormais agi par ses « indigènes ». Autant au niveau des discours que des conduites informelles, cet imaginaire peut être simultanément stigmatisé, évacué et repris. Une logique marquante de la transformation caractérise la fabrication postcoloniale d'altérités mises en scène (qu'elles soient spatialement lointaines ou domestiques, ou temporellement révolues). Il s'agit bien de la transformation progressive du prisme cognitif exotique engendré par l'invention coloniale du musée et du zoo africains qui est toujours à l'œuvre dans leurs mutations successives. Cette logique participe des pratiques ordinaires d'attribution d'une valeur symbolique et d'une efficacité concrète — pouvant être perçues comme endogènes, mais qui sont en réalité aussi le produit de leur devenir historique — aux pièces et aux créatures captives de ce prisme, de ses incidences ou réfractions.

Les lieux d'exposition deviennent ainsi les foyers de conduites qui, d'une manière explicite ou involontaire, manifestent une sorte de concurrence acculturée envers l'exemple matriciel. S'agissant plus d'une postérité hybride que d'une rupture déclarée ou vécue, entre mimétisme et antagonisme, se dessine ainsi la place que j'ai parfois perçue comme ironique de certaines actions individuelles et collectives relatées par Bondaz. J'envisage ces actions et conduites comme étant ironiques puisqu'elles sont présentées comme étant *de facto* involontairement ou tacitement et pragmatiquement contestataires de la version/vitrine officielle « idéale » des faits et de spécimens mis en culture nationale. Les zoos et les musées peuvent alors être appréhendés comme des mondes sociaux en miniature traversés par des usages publics en contact, secrets ou « cachés » des notions mêmes de musée et de zoo, de leurs effets de réception, de restitution, d'appropriation de la part de leurs habitants.

Des expositions habitées

Dans le langage philosophique, l'ironie est une interrogation de la réalité qui procède de la fiction d'une ignorance ou de la suspension d'un jugement. Les conduites et les espaces ethnographiques observés par Bondaz sont ironiques dans le sens qu'ils montrent le jeu — parfois consensuel, parfois subversif, parfois vécu comme allant de soi, nécessaire ou contraint — des individus au sein de l'institution héritée, et qu'ils contribuent à faire devenir sans cesse. L'ironie contraste ici, sans s'y opposer vraiment, la rhétorique de discours prétendument établis et l'« évidence » doxique de la signalétique muséale et zoologique. Les objets et les animaux sont alors investis des regards et des manipulations qui me semblent être moins la preuve d'une continuité des représentations locales entre mondes « naturels » et « culturels » que les figures d'un bricolage incessant provoqué par un investissement humain, « trop humain », sur des artefacts ou des êtres animés censés véhiculer des forces peut-être « vitales » (comme le *nyama*), mais volontiers impondérables ou contingentes, soumises au hasard du quotidien. Bien entendu, comme Bondaz le montre, de telles forces sont significatives de rapports de pouvoirs entre agents et visiteurs, du suivi de règles alimentaires, de l'élaboration d'une pharmacopée populaire, des actes propres à des logiques sorcellaires, de relations conflictuelles entre sexes, rôles, statuts, générations. En même temps, simulacres immobiles ou vivants de « vérités » immémoriales et d'exemplarités données à voir, les biographies sociales et rituelles des objets et des animaux ne cessent de finir et de recommencer sous forme de forces utilisées d'une

manière accoutumée ou épisodique par des gardiens, émissaires, visiteurs. Au croisement de leurs existences précoloniales, coloniales et contemporaines, la captivité de ces spécimens constitue à la fois la condition de la renégociation sémantique de leurs qualités concrètes et symboliques. En ce qui concerne leurs qualités thérapeutiques, par exemple, Bondaz décrit le cas des soigneurs de bêtes du musée-zoo de Niamey qui sont aussi, grâce à leurs compétences en matière de remèdes d'origine animale et végétale, des soigneurs et des « pharmaciens », fabricants et commerçants clandestins de médicaments et de charmes (p. 108-112).

Sur un plan plus général, dans les divers contextes observés, les qualités concrètes et symboliques des espèces d'objets et de la faune sont reconnues par les acteurs comme actives au rythme du quotidien, mais elles renvoient aussi à des identifications collectives pouvant être définies, alternativement ou simultanément, comme primordiales, ethniques, nationales, afrocentrées, syncrétiques, diasporiques.

En modifiant l'intitulé d'un ouvrage paru il y a quelques années, il serait possible de dire que les musées et les zoos observés par Bondaz sont « habités » (Fabre et Iuso 2009) par leurs êtres et objets montrés, mais surtout par leurs récipiendaires et destinataires. Ce sont les pratiques de ces acteurs qui confèrent constamment des significations inédites aux lieux en question et qui semblent en quelque sorte escamoter la pertinence du partage classique, entre musée « des autres » et musée « du soi ». Dans son *Introduction* à l'ouvrage collectif *Les monuments sont habités*, Daniel Fabre écrivait : « Nul n'a le pouvoir d'effacer d'un trait les habitants du monument, ils savent, à l'occasion, se rappeler à l'attention, ils produisent une tout autre mémoire » (Fabre 2009 : 21). Il me semble que tout en ne mobilisant pas la notion de mémoire et même s'il ne s'agit pas à proprement parler de « monuments », Julien Bondaz prolonge et décline implicitement, à l'échelle du musée et du zoo africains, une telle remarque. En constatant comment « toute élection monumentale transforme l'ordonnement des lieux par le simple fait qu'elle délimite une zone autrement qualifiée, chargée d'une autre valeur qui se traduit par un régime juridique et administratif différent, par des pratiques autres ; cette métamorphose touche nécessairement l'espace social qui entoure le monument, soit les gens qui vivent dans sa proximité, ceux qui l'habitent, le visitent, etc. » (*ibid.* 24)⁴, Fabre mettait en exergue le surgissement de pratiques locales ou localisées intégrant l'autorité monumentale. En reprenant une histoire racontée par Victor Hugo, il nommait de tels surgissements comme des phénomènes marqués par l'« effet Gavroche » (*ibid.* 28)⁵. Fabre faisait ici référence à un passage des *Misérables* relatant le jeune Gavroche qui « habite » un monument parisien abandonné, initié par Bonaparte et jamais achevé : un éléphant creux installé dans un angle de la place de la Bastille. En suivant une autre piste herméneutique, Bondaz lui-même évoque la signification du mot « habité » dans certaines acceptions vernaculaires qu'il a recueillies au musée de Ouagadougou : « Malgré les traitements rituels et le travail de désacralisation, en dépit des processus de muséalisation ou de réification, il n'en demeure pas moins que continue de se poser le problème d'un musée *habité* » (p. 264, souligné par Bondaz). Dans ce cas, le musée serait habité par une présence ancestrale immanente à la force des objets que le dispositif muséal ne serait pas arrivé à évacuer des lieux de l'exposition. Ici, c'est l'autorité quasi monumentale du musée et du zoo européens, transplantés dans la situation coloniale et par la suite postcoloniale, qui semble faire l'objet de pratiques

autres. Par rapport à ce modèle, les pratiques observées par Bondaz sont moins significatives d'une rupture ou d'une imitation que d'une autonomisation d'un tel principe d'autorité et des usages sociaux qui rendent les zoos et les musées *habités* et *habitables* au quotidien par des acteurs locaux.

Au sujet du défilé annuel des agents du musée national de Niamey — accompagnés par un mulet, un crocodile et un lion —, défilé qu'il a observé le 1^{er} mai 2007, Bondaz remarque : « Il s'agissait de donner à voir aux spectateurs du défilé une synthèse du musée, lui-même étant conçu comme une synthèse de la Nation » (p. 123). Ce sont les usages publics, à travers la parade physique et symbolique, d'une unité nationale à rappeler et consolider, qui sont révélateurs ici d'une intentionnalité oscillant — ou prise — entre plusieurs références sémiotiques et affiliations identitaires ; entre engagement syndical et participation à l'idée nationale. À mon sens, le musée nigérien ainsi mis en mouvement, défilant avec les représentants humains de mondes institués et des animaux spécimens de mondes qu'il serait possible d'imaginer comme étant *déjà là* (c'est-à-dire : précédant l'hégémonie coloniale européenne à l'origine des musées et des zoos), est moins le miroir d'une continuité des représentations entre nature et culture que le théâtre de sa mission nationale de décolonisation des consciences et de sa spectacularisation populaire contemporaine. À travers une cérémonie qui brouille à la fois la frontière entre le vivant et le matériel, nous assistons à la mise en scène d'un transfert de significativité d'attributs traditionnels et naturels re-sémantisés. Bondaz préfère à juste titre ne pas envisager un transfert de sacralité et il parle plutôt de processus problématiques de « désacralisation » (p. 300). Pourtant, il me semble évident que les musées et les zoos sont des lieux traversés par la transfiguration et l'appropriation d'une autorité perçue comme canonique au sens large et d'une efficacité symbolique que les hommes exercent à travers des pratiques qui ré-instituent sans cesse des normes à ritualiser.

En lisant *L'exposition postcoloniale*, il m'est arrivé de penser, d'une manière assez inattendue j'avoue, au roman-essai d'Umberto Eco, *L'île du jour d'avant* (1996), fable philosophique autour de la laborieuse et incertaine conquête moderne du récit scientifique sur l'espace et le temps. Plus précisément, je me suis rappelé du passage où l'auteur/conteur constate que la production matérielle et discursive d'emblèmes était à une certaine époque (vaguement identifiée comme prémoderne) toujours associée à une devise, c'est-à-dire, pouvons-nous interpréter, à l'organisation d'un discours ou d'une règle de comportement à affirmer (*ibid.* : 113 et suivantes)⁶. Les objets et les animaux pensés et agis par les acteurs des musées et des zoos étudiés par Bondaz pourraient être considérés, eux aussi, comme les emblèmes concrets d'entreprises symboliques ordinaires ou codifiées. Ici, comme l'île scrutée à travers la longue-vue du protagoniste du roman — qui croit pouvoir la situer sur une autre longitude que la sienne et donc en décalage temporel avec le navire d'où il l'observe — les spécimens historiques et géographiques de mondes « culturels » et « naturels » se situent à l'écart de toute frontière étanche entre nature et culture, mais ils sont néanmoins installés de manière irréversible dans le présent, définitivement contemporain des regards, des gestes et des mots qui les manipulent.

Bibliographie

Appadurai Arjun (ed.), 1986, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, New York, Cambridge University Press.

Augé Marc, 1988, « Les syncrétismes », in *Le grand atlas des religions*, Paris, Encyclopédie Universalis, pp. 130-131.

Charuty Giordana, 2009, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, Parenthèses — MMSH.

Ciarcia Gaetano, 2003, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, EHESS, Les Cahiers de l'Homme.

Clifford James, 1997, *Routes : Travels and Traslation in the Late Twentieth Century*, Cambridge-London, Harvard University Press.

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

Eco Umberto, 1996 [1994], *L'île du jour d'avant*, Paris, Grasset.

Fabre Daniel, 2009, « Introduction. Habiter les monuments », in Fabre Daniel et Iuso Anna (dir.), *Les monuments sont habités*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, Ethnologie de la France, n° 24, pp. 17-52.

Fabre Daniel et Luso Anna (dir.), 2009, *Les monuments sont habités*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, Ethnologie de la France.

Leprun Sylviane, 1986, *Le théâtre des colonies. Scénographie, acteurs et discours de l'imaginaire dans les expositions, 1855-1937*, Paris, L'Harmattan.

Lévi-Strauss, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », préface à *Sociologie et anthropologie* de Marcel Mauss, Paris, PUF, pp. IX — LII.

Marker Chris, Resnais Alain et Cloquet Ghislain, 1953, *Les statues meurent aussi*, film documentaire, Présence africaine.

Notes

¹ Ces effets, qui ont occupé une partie importante de la réflexion de Bondaz tout au long du texte, sont en quelque sorte minorés dans la conclusion, centrée davantage sur une analyse des interactions ritualisées à l'œuvre sur les lieux observés.

² Bondaz reprend et développe ces deux expressions respectivement à partir des travaux de James Clifford (1997) et Arjun Appadurai (1986). À ce propos, il faut souligner que ses remarques sur les passages fréquents d'objets d'une zone dite « enclavée » à l'autre semblent montrer que ces zones ne sont pas vraiment isolées.

³ Le cas de l'école Griaule est bien sûr paradigmatique d'un africanisme en quête de cosmogonies, appréhendées comme des systèmes holistiques d'une pensée « noire », à la fois collectivement diffuse et dotée d'un substrat ésotérique.

⁴ Voir aussi les pages suivantes.

⁵ Voir aussi les pages suivantes.

⁶ En réalité, dans le texte italien originel, Eco parle d'une *impresa* (« entreprise »), que le traducteur français a choisi de traduire par « devise »

Pour citer ce document

Gaetano Ciarcia, « Par-delà la nature, en deçà de la nation », Lectures anthropologiques [en ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=401>.

L'auteur : Gaetano Ciarcia

Gaetano Ciarcia est anthropologue, directeur de recherche au Cnrs à l'Imaf (Institut des mondes africains, Umr 8171). Il est l'auteur des livres *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon* (Ehess, Les Cahiers de l'Homme, 2003) et *Le revers de l'oubli. Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin* (Karthala/Ciresc, Esclavages, 2016). Il a également réalisé, avec Jean-Christophe Monferran, le film documentaire : *Mémoire promise* (Cnrs Images, 2014).

Contact : ciarcia.gaetano@wanadoo.fr



2017|2 Les animaux en anthropologie

Maladies et animaux : des objets gouvernables ? Surveiller, connaître, gouverner. À propos de la *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 9, n° 2, 2015.

Mathilde Gallay-Keller

Mots-clés

Animal, relations hommes-animaux, interdisciplinarité, ethnographie, éthologie, épistémologie

Plan de l'article

Hommes et animaux, ontologiquement malades ?

Prolonger les analyses de Foucault par une anthropologie de terrain

Vers une ethnographie comparative à l'échelle mondiale ?

L'ethnographie comme mise à l'épreuve d'un concept : originalité et limites

Vers une anthropologie politique réactivant l'étude des relations hommes-animaux

Biosécurité et biodiversité : le danger comme fondement politique ?

Subsistance d'une dissymétrie fondamentale entre hommes et animaux

Questionner les frontières entre connaissance de la vie et gouvernance

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Éditeur : Revue Lectures anthropologiques

<http://lecturesanthropologiques.fr>

© Tous droits réservés

Pour citer ce document

Mathilde Gallay-Keller, « Maladies et animaux : des objets gouvernables ? Surveiller, connaître, gouverner », *Lectures anthropologiques* [en ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=357>

Texte intégral

Compte rendu de « Ce que fait la biosécurité à la surveillance des animaux », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 9, n° 2, 2015 (coordonné par Nicolas Fortané et Frédéric Keck)

Hommes et animaux, ontologiquement malades ?

La fréquence des crises sanitaires ayant pour origine les maladies transmissibles de l'animal à l'homme (zoonoses) a abouti ces dernières décennies à la mise en place de nouvelles formes de contrôle des populations animales¹. Deux exemples topiques sont la mise en place d'une traçabilité des produits d'origine animale suite à la « maladie de la vache folle », et la désignation de populations sentinelles d'oiseaux capables de donner l'alerte en cas d'émergence de nouveaux pathogènes suite à la « grippe aviaire ».

À l'heure de cette menace de maladies en provenance des animaux, le numéro de la *Revue d'anthropologie des connaissances*, dirigé par Nicolas Fortané et Frédéric Keck, propose de questionner la spécificité des dispositifs de surveillance des populations animales, en mobilisant le concept de *biosécurité*. Cette dernière « désigne une nouvelle rationalité du risque dans la gestion du vivant » (p. 125) et est entendue comme une forme de biopolitique, dans le sens où elle combine des logiques politiques et scientifiques. Si de nombreux travaux en sciences sociales, relatifs à la

santé publique, ont mobilisé le concept de biosécurité pour décrire la transformation des modes de gestion des maladies infectieuses émergentes (Lakoff et Collier 2008), son utilisation dans le domaine de la gestion animale relève en revanche d'une démarche novatrice.

Ce faisant, les auteurs reviennent également sur les relations entre sociétés et animaux, montrant comment, à travers leur surveillance, les animaux prennent place dans la société sur un plan directement politique. Aborder la question de la place de l'animal dans la société via la biosécurité, c'est en effet affirmer que cette question n'est pas exclusivement éthique. Les auteurs du numéro laissent ainsi de côté le courant des animalistes, qu'ils soient partisans de la réécriture de l'histoire du point de vue animal (Baratay 2012 ; Kohler 2012), de l'ethnographie multi-espèce (Smart 2014), ou plus généralement de l'éthique animale, notion développée notamment par Peter Singer (1975). Ce dernier entend fonder une reconsidération des animaux dans la société en insistant sur leurs capacités sensibles et cognitives, et par là sur l'idée d'une « nature commune » entre eux et nous. Plutôt que de comparer les capacités humaines et celles animales dans les états normaux, les auteurs du numéro suggèrent pour leur part, à travers l'analyse des pratiques biosécuritaires, que ce qui rapproche hommes et animaux dans la société — au niveau ontologique comme pratique — ce n'est pas tant l'état de santé présumé normal, mais plutôt ces maladies qui franchissent la barrière des espèces et nous concernent, tous. Ainsi, bien que cette idée n'apparaisse qu'en filigrane dans l'introduction de la revue, la déduction logique du travail des auteurs est de considérer qu'il est sans doute plus pertinent de comparer nos pathologies avec celles des animaux que de forger des idéaux types ou des distinctions ontologiques entre eux et nous à partir de l'état de santé. Si l'homme ressemble à l'animal, c'est dans le fait qu'il puisse être opprimé, dominé, souffrant, malade. C'est précisément cette idée d'une communauté de maux — déjà évoquée par Charles Darwin en 1871 dans son ouvrage *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe* (Darwin 2000)² et que l'on retrouve dans l'œuvre de Georges Canguilhem (1966) — qui place l'animal sur un plan directement politique, à travers les pratiques de surveillance des populations animales comme humaines.

Suite à l'introduction, les six articles du numéro étudient les dispositifs de surveillance de divers animaux en six points du globe. L'entreprise est en premier lieu descriptive : comment s'organisent concrètement les pratiques de surveillance ? Quels en sont les acteurs et les ressorts symboliques ? Chacun des articles met l'accent sur le passage, au cours des XXe et XXIe siècles, d'un modèle de gestion des maladies basé sur la privation (isolation par mise en quarantaine et abattage des animaux malades) à un modèle où surveiller consiste principalement à organiser une vigilance au long cours. Au fil des textes, se déploie cependant un étrange bestiaire comprenant pêle-mêle animaux, virus et bactéries. Si l'objet de la recherche est bien la surveillance et ses formes successives, un flou subsiste : que surveille-t-on exactement, et dans quel but ? C'est, en second lieu, ce qu'illustrent les six articles : ces dispositifs ne servent pas exclusivement à surveiller différentes formes de vies animales ou transitant par l'animal. La surveillance épidémiologique des animaux peut ainsi aller de pair avec des pratiques agricoles à visées commerciales, avec des activités de recherche, être utilisée à des fins de conservation de la nature, ou encore pour la domination de groupes humains. En dernier lieu, les auteurs développent une intention plus

théorique, qui est de montrer que les pratiques de surveillance, imbriquées dans un réseau de compétences et de perceptions, favorisent la connaissance des maladies zoonotiques, mais peuvent aussi développer « de nouvelles zones d'ignorance » (p. 133). N. Fortané, en particulier, met à jour les enjeux heuristiques relatifs à la surveillance des zoonoses, dans le dernier article du recueil intitulé « La surveillance comme dispositif-frontière. La triple ontologie des bactéries résistantes d'origine animale ». À la question canonique « comment se lient connaissances, gouvernance, et ignorance ? », il répond à travers l'étude rigoureuse d'un dispositif de surveillance des bactéries d'origine animale résistantes aux antibiotiques, à Lyon.

Deux lectures de la revue seront successivement proposées. La première, à l'aune de la philosophie de Michel Foucault et de celle de Georges Canguilhem, examine à la fois la méthodologie déployée par les auteurs et le caractère inexploité de sa portée théorique. La seconde montre comment les pratiques de surveillance interrogent aujourd'hui les frontières et valeurs entre humains et animaux, tout en réactualisant un axe ancien de l'anthropologie.

Prolonger les analyses de Foucault par une anthropologie de terrain

En choisissant d'aborder la surveillance des animaux via le concept de biosécurité, les auteurs font explicitement référence au travail théorique et historique de Michel Foucault qu'ils proposent de prolonger par des études de terrain, mais aussi d'étendre à l'animal. Cette démarche, féconde, pose cependant deux problèmes. Cet auteur montre que l'avènement du « biopouvoir » consiste en un moment *dans l'histoire de l'Occident* (la fin du XVIIIe siècle) où le politique met *la vie humaine* au centre du pouvoir, et s'intéresse à elle comme objet à administrer (Foucault 1997).

Un premier problème est de savoir si ses analyses de Foucault peuvent avoir une validité concernant des terrains non occidentaux. Ce qui revient à interroger la portée des concepts en « bio » (biopouvoir, biopolitique, biosécurité) : sont-ils rivés ou non à « l'ontologie naturaliste » décrite par Philippe Descola (2005), et qui caractérise la société occidentale, où peuvent-ils faire sens dans d'autres ontologies ? Les auteurs de la revue montrent que si l'analyse des dispositifs de surveillance à l'aune du concept de biosécurité fait aujourd'hui sens en Mongolie ou en Mauritanie, c'est parce que la prise en charge des maladies zoonotiques se fait de manière globalisée, dans un cadre politique et scientifique dicté par l'Occident. Comme l'atteste l'analyse de F. Vagneron dans sa contribution avec le cas du virus H1N1 (« Surveiller et s'unir ? Le rôle de l'O.M.S. dans les premières mobilisations internationales autour d'un réservoir animal de la grippe »), les formes de pouvoirs politiques des États ont tendance à se standardiser sur le modèle libéral, la biologie elle-même se fait à l'échelle planétaire, et les organismes internationaux pour la santé animale et humaine achèvent cette standardisation. Dans son article « Des éleveurs sentinelles. Les politiques contemporaines de surveillance des maladies animales en Mongolie », S. Ruhlmann montre pour sa part que la gestion des maladies qui affectent les troupeaux passe par des pratiques populaires en lien avec les représentations de l'animal et des pathogènes qu'ont les éleveurs mongols, et qui relèvent d'un mélange de conceptions

chamaniques et bouddhistes. Pourtant, ces pratiques populaires se cumulent plus qu'elles ne s'opposent aux pratiques curatives de la médecine vétérinaire occidentale. Ainsi, à leurs propres référents culturels, les éleveurs superposent les référents naturalistes importés d'Occident.

Quant à l'extension des théories foucaaldiennes à l'animal, celle-ci fait sens via un concept décisif de l'analyse de Foucault des rapports entre vie et pouvoir : celui de « population » (Foucault 2004). Dans le modèle contractualiste défini par Grotius ou Hobbes, l'acte de gouverner s'applique avant tout à des sujets de droit – excluant par là l'animal de cette gouvernance. En revanche, dans l'analyse proposée par Foucault, gouverner consiste à administrer des populations dont la santé est devenue une préoccupation. Surveiller l'homme ou l'animal procède alors de cette même logique d'administrer le vivant quel qu'il soit. Passer de l'échelle du sujet de droit à celle des populations rend effectif un gouvernement des animaux. L'article de M. Figuié, A. Binot et A. Caron (« Sauvage et domestique, homme et animal. Politiques coloniales et post-coloniales de surveillance au Zimbabwe ») montre d'ailleurs que la gestion des populations animales peut être conjointement un outil de gestion et de moralisation des populations humaines, prolongeant une forme d'impérialisme postcolonial. « La surveillance épidémiologique des animaux reste toujours un moyen de domestiquer leurs propriétaires, en conformant leurs comportements aux normes biosécuritaires en vigueur » (p. 131) : la surveillance, au-delà d'un outil de contrôle sanitaire, est bien un outil politique pour organiser les rapports sociaux.

Les auteurs ne s'en tiennent toutefois pas à caractériser le modèle biosécuritaire actuel par la mondialisation des dispositifs de surveillance et par la considération conjointe des populations humaines et animales. Ils situent ce modèle par rapport à l'ancien, puis débusquent, au fil des articles, trois autres traits de ce nouveau « style » de gestion des risques : il tient au déploiement de modalités de contrôle au cœur même du vivant, au déplacement de la surveillance du domaine public au domaine privé, et enfin au fait de se préparer en permanence à une « menace » ou catastrophe probable. Dans les pas de Foucault, l'ensemble des articles montre comment les choix politiques vis-à-vis des animaux porteurs de virus transmissibles à l'homme se sont d'abord caractérisés par des logiques de mises à distance et d'éradication pour être progressivement remplacés par une logique de mise en réseau et de surveillance liée à l'exigence économique de libre circulation des personnes et des biens. L'article de M. Figuié, A. Binot et A. Caron montre ainsi que la surveillance des zoonoses au Zimbabwe s'est d'abord illustrée par une politique coloniale de zonage, qui passait par une séquestration géographique de la faune locale au profit de vastes territoires laissés « vierges » pour les animaux importés par les colons. Puis, avec la décolonisation, l'exigence d'avoir accès à l'économie de marché a poussé à contrôler les flux d'animaux et de produits animaux plutôt qu'à restreindre le mouvement de l'animal. Dans son article « Transformer pour contrôler. Humains et moustiques à La Réunion, à l'ère de la biosécurité », S. Dupé montre elle aussi que, sur l'île de La Réunion, la lutte contre les moustiques porteurs de virus s'est dans un premier temps organisée autour de l'éradication via des insecticides, avant de s'orienter vers deux stratégies biosécuritaires : la technique de l'insecte stérile et l'éducation-surveillance des populations humaines.

La technique de l'insecte stérile procède de la logique de déployer des modalités de contrôle au cœur du vivant, les moustiques stériles étant obtenus en laboratoire par manipulation génétique pour être « relâchés » ensuite sur l'île, faisant concurrence à la population de moustiques « sauvages » et malades. Le moustique « domestiqué » de laboratoire est alors une arme biologique qui remplace l'insecticide, et les chercheurs, transformant les moustiques en auxiliaires de lutte ou en « outils vivants » (Ferret 2016), acquièrent un pouvoir sur la vie qui va au-delà de l'acquisition de connaissances. Quant à la technique de l'éducation-surveillance des populations, elle montre comment la surveillance, hier affaire de l'État-providence responsable de protéger les citoyens, se déplace dans un système néolibéral vers des acteurs privés plus ou moins consentants. À La Réunion, le simple habitant se voit ainsi visité par les agents de la démoustication. Sans insecticides désormais, avec leur seule parole comme outil « éducatif », lesdits agents incitent tout un chacun à s'autocontraindre à lutter contre les moustiques dans l'espace privé de son jardin. Cette éducation-surveillance n'est d'ailleurs pas sans rappeler la « gouvernance par la parole » analysée par D. Memmi concernant la santé humaine aujourd'hui (Memmi 2003).

C'est surtout l'article d'A. Doré et de M. Barbier, « Maintenir la vigilance. Les objets-frontière transitionnels dans la pérennisation des dispositifs de surveillance des “soldats de Dieu” », qui met à jour la dernière caractéristique de ce nouveau modèle biosécuritaire, à travers l'analyse de la surveillance du criquet pèlerin en Mauritanie. Acridien inoffensif en phase solitaire, il devient dévastateur pour les cultures en mode grégaire. Face aux mutations de cet insecte s'organise une surveillance qui peut se résumer à la maxime *se méfier de l'eau qui dort*. Les agents du Centre de lutte anti-acridienne de Mauritanie (CLAA) impliqués dans cette surveillance, se préparent en permanence à une « menace » ou catastrophe probable, mettant en place une « attente vigilante » (p. 190), dont on ne distingue plus si elle est en priorité militaire, sanitaire ou scientifique, et qui s'organise autour de la question : où est le criquet pèlerin quand il ne tombe pas par nuées sur un champ cultivé ? Celle-ci fait écho aux préoccupations des virologues (biologistes spécialistes des virus), décrites par F. Vagneron dans son article sur les mobilisations internationales autour de l'hypothèse d'un « réservoir animal de la grippe » (p. 138) : que fait le virus de la grippe entre chacune des pandémies ? L'auteur montre que l'éradication des virus, entrevue comme possible il y a quelques décennies dans le paradigme bactériologique, est une illusion dépassée à laquelle on oppose aujourd'hui une logique de vigilance virologique in situ et un modèle de surveillance qui s'adosse à une conception écologique des maladies.

Vers une ethnographie comparative à l'échelle mondiale ?

Il y a deux manières aujourd'hui de repenser nos relations aux animaux en se plaçant sur un plan politique. La première, par le haut, revisite les distinctions ontologiques et juridiques entre hommes et animaux produites par la philosophie politique et le droit. Ce type de démarche s'est récemment illustré à travers *Zoopolis*, ouvrage théorique de grande ampleur dans lequel S. Donaldson et W. Kymlicka (2011) proposent de faire entrer les animaux dans le contrat social via une modification du

droit, constituant une sphère démocratique interspécifique. La seconde, « par le bas », postule que l'expérience animale ne se résout pas dans les catégories de la philosophie politique classique. Saisir *ce que fait* la biosécurité pour la définir, c'est précisément s'inscrire dans ce type de démarche qui analyse les enjeux, les savoirs et les techniques propres de la surveillance des animaux à même les pratiques et à travers une multiplicité d'acteurs. Les réseaux de surveillance épidémiologiques en santé animale reposent d'ailleurs historiquement sur les éleveurs, attentifs à leurs troupeaux, et les vétérinaires, agents du diagnostic. « Ce sont eux qui réalisent les infimes gestes dont l'agrégation et l'enchevêtrement permettent de produire les données de la surveillance » (p. 132). Par cette attention aux pratiques et aux acteurs, et comme le montre aussi l'utilisation au fil des textes du vocabulaire désormais paradigmatique « humains », « non-humains », le numéro s'inscrit dans le cadre de l'anthropologie contemporaine, initiée par Bruno Latour et Philippe Descola, adossée à une ethnographie qui tend à se libérer des frontières traditionnelles entre humains, animaux et machines (Latour 1993). La méthode, que l'on peut qualifier de multi-sites, consiste également à passer outre les frontières géographiques ou culturelles (qui marquent conventionnellement les limites du terrain ethnographique) et à élargir la liste des terrains dignes d'attention : lieux de décision politiques certes, mais aussi laboratoires scientifiques et espaces privés — ici, les exploitations agricoles et les habitations. De la même manière que P. Descola entend dans *Par-delà nature et culture* (2005) faire une classification des différents modes de relations entre nature et culture, le projet de F. Keck et N. Fortané est de dessiner une classification des formes de la surveillance des animaux dans une histoire courte et à l'échelle planétaire. Cette version « globalisée » marque un tournant méthodologique en anthropologie, qui requiert un travail en équipe autour d'un programme de recherche, chacun collectant des données à partir de l'analyse d'un même problème de par le monde là où, hier, l'ethnologue ramenait les objets qui peuplent aujourd'hui encore les « galeries des continents »³ des musées d'ethnographie. Le résultat est que les différents articles du numéro s'articulent comme un ensemble thématique cohérent, formant un puzzle dont les pièces sont différents « fléaux » en provenance de l'animal, étudiés principalement via un terrain.

L'ethnographie comme mise à l'épreuve d'un concept : originalité et limites

La méthodologie complète des auteurs — prendre comme point de départ le concept philosophique de biosécurité pour le revisiter via la moisson de données d'une ethnographie « mondialisée » — porte partiellement ses fruits. En effet, si la mise à l'épreuve du concept apporte une unité thématique forte et de fines analyses de terrain, on peut en revanche regretter l'absence de retour réflexif sur le concept, qui ne permet pas de tirer de conclusions théoriques. Malgré la paternité de Foucault, évoquée en début de texte par la quasi-totalité des auteurs de la revue, l'héritage du couple Foucault-Canguilhem est in fine tenu à l'écart, les notions de pouvoir et de norme étant paradoxalement peu exploitées. Le lecteur se retrouve face à une pièce de théâtre dans laquelle le dernier acte, celui où se dénouent les intrigues, serait manquant. Sans

doute, la forme de la revue y est-elle pour beaucoup, simplement parce que les auteurs de l'introduction ne disposent pas d'un espace conclusif⁴.

Canguilhem et Foucault ont tous deux questionné l'origine et le rôle des normes dans la nature et dans la société. Les normes, qui interviennent et se configurent à même les pratiques, se distinguent des lois, qui impliquent une contrainte extérieure. Dans son ouvrage de 2009, Pierre Macherey revient sur l'origine de la force des normes : alors que pour Canguilhem elles tirent leurs forces de la vie, pour Foucault, c'est l'Histoire qui leur confère leur puissance. Ils ont, chacun à leur manière, tenté de répondre à cette question clef : « Comment la vie et l'histoire en sont-elles venues à conjointre en pratique leurs actions respectives ? » (Macherey 2009). Les normes biosécuritaires sont-elles immanentes ou transcendantes ? Ce sont précisément ces questions théoriques auxquelles les auteurs du numéro auraient pu s'atteler, à la lumière de la richesse de leurs analyses de terrain. Car ce que montrent ces analyses, c'est que dans le modèle biosécuritaire contemporain les normes nouvelles ne sauraient être imputées à la seule volonté politique de gérer les crises sanitaires. Elles émergent aussi directement des pratiques. Le terme de biosécurité recouvre donc un ensemble de pratiques sur et dans le vivant (bio-pratiques), au moins autant qu'un ensemble de directives politiques.

Vers une anthropologie politique réactivant l'étude des relations hommes-animaux

Du projet de décrire *ce que fait la biosécurité à la surveillance des animaux*, ce numéro thématique met in fine à jour, de l'immanence des pratiques à l'administration des bêtes, les nouvelles normes biosécuritaires. Mais son principal intérêt est de mettre également l'accent sur les questionnements et flottements qu'apportent ces nouvelles formes de surveillance dans les relations entre hommes et animaux. Dans les pas de Claude Lévi-Strauss avec sa *leçon de sagesse des vaches folles* (Lévi-Strauss 2001), et dans ceux de F. Keck avec *Un monde grippé* (Keck 2010), le dossier s'insère par-là dans un tournant animaliste en anthropologie, qui propose de remettre à l'ordre du jour l'une des « *questions anthropologiques fondamentales* » (Charbonnier 2011) : quels sont les liens entre animaux et groupes humains ? Quelle place accorde-t-on à l'animal dans la société ? En revisitant ces canons de l'anthropologie française à travers la biosécurité, le numéro s'attèle à forger une anthropologie de la nature qui s'intéresse aussi à l'analyse du fait politique.

De texte en texte, il apparaît que ce sont à la fois les habitudes particulières que nous avons en commun avec les animaux et les représentations que l'homme a de l'animal qui sont bouleversées par les nouvelles pratiques de gestion des zoonoses. Ce qui se joue est donc une mise à l'épreuve de différentes frontières et valeurs établies entre humains et animaux au fil du temps. En Occident, le monde est, depuis les philosophes du contrat, séparé entre le politique, affaire des hommes, et le naturel, réservé aux bêtes. Mais en révélant « poreuses » les barrières biologiques et en montrant que les maux sont entre hommes et animaux ce qu'il y a de mieux partagé, les maladies zoonotiques nous rappellent notre appartenance au monde naturel : elles nous tirent vers l'animalité. Quant à l'animal, elles semblent, dans un mouvement inverse,

l'associer toujours plus à l'humain, à travers des dispositifs de surveillance qui considèrent indistinctement populations humaines et populations animales comme un vivant à administrer. L'animal, qui avait ontologiquement puis juridiquement été écarté de la société dans les théories contractualistes de la philosophie des lumières (au sens où l'homme et l'animal ont été tenus pour avoir des natures différentes), se voit donc réintégré dans la société par ce qu'il a de commun avec nous, sans plus de distinction : le fait d'être vivant, au sein d'une population, et potentiellement malade.

Si les textes de la revue ne théorisent pas la « révolution » que représente l'intégration d'animaux au plan politique, ils insistent en revanche sur le fait que la nouvelle génération de surveillance brouille les grandes catégories d'animaux que les hommes avaient dessinées à l'intérieur même du règne animal. Plus que les distinctions entre hommes et animaux, c'est donc la pertinence des distinctions que nous faisons entre les animaux eux-mêmes qui est interrogée. Il ne faut pas entendre ici par catégories les entreprises classificatoires des sciences naturelles, mais plutôt celles de l'anthropologie et de la philosophie. À plus d'un siècle et demi d'intervalle, la classification proposée par Auguste Comte (1969) — et analysée par Lévi-Strauss comme « prophétique » (Lévi-Strauss 2001) — et plus récemment celle formulée par S. Donaldson W. et Kymlicka (2011) distinguent les animaux domestiques, traditionnellement considérés comme « amis » ou « auxiliaires » de l'homme, de toute autre catégorie. Comte formule cette distinction dans une perspective utilitariste, divisant les animaux domestiques en deux sous-catégories : ceux dont nous nous nourrissons (les « laboratoires de notre alimentation ») et ceux qui sont hautement utiles aux hommes pour accomplir à leur place diverses tâches (les « auxiliaires de nos travaux »). À l'instar d'autres courants animalistes qui ont récemment insisté sur les animaux « pastoraux », Kymlicka et Donaldson se placent, eux, dans une perspective juridique et éthique, in fine elle aussi en partie basée sur une reconnaissance de l'utilité des animaux domestiques pour l'homme. L'idée générale des animalistes est que ces animaux doivent être reconsidérés dans la société, parce que nous leur devons beaucoup. Les animaux sauvages ont pour leur part connu un renversement radical des valeurs qui leur sont assignées. Envisagés par Comte comme des nuisibles à détruire, perçus comme dangereux dans le monde colonial, ils sont aujourd'hui prioritairement considérés comme à protéger dans un monde qui a pris conscience de la fragilité de la nature et où le concept de biodiversité fait consensus. Kymlicka et Donaldson proposent pour leur part de leur attribuer une forme de souveraineté sur les territoires qu'ils occupent.

Les dispositifs biosécuritaires mis en place pour gérer les crises sanitaires liées aux zoonoses tendent à perturber fortement ces systèmes de valeurs. Ce qui est mis à mal, ce sont avant tout les relations construites avec les animaux pastoraux, soit ces « mœurs » que nous avons avec les animaux d'élevage. Ces « amis » ou « auxiliaires » d'hier sont désormais de potentiels « réservoirs de virus » transmissibles à l'homme. Et puisqu'oiseaux sauvages et poulets de batterie peuvent indistinctement être porteurs du virus H1N1, on voit combien la distinction entre animaux sauvages et animaux domestiques ne tient plus : ils sont indifféremment porteurs de danger. Pire, l'indistinction se loge à l'intérieur d'une même espèce. Si, comme le note S. Dupé, le moustique vecteur de virus transmissible à l'homme est théoriquement tenu comme en dehors de la société et désigné par elle comme un nuisible à éradiquer (comme le

proposait déjà Comte), qu'en est-il du moustique stérile ? Cet être de laboratoire, destiné à être relâché dans la nature tel le chien de chasse, n'est-il pas promu dans la catégorie des animaux utiles à l'homme, voire des animaux « domestiques » ? Alors qu'une partie des moustiques deviennent des auxiliaires de lutte au côté des agents humains de la démoustication, l'autre partie représente de dangereux « bio-agresseurs ».

Dans les nouvelles pratiques de surveillance des zoonoses, sauvages ou domestiques, nuisibles ou utiles, les catégories forgées pour assigner à chacun une place dans la société ou en dehors d'elle deviennent problématiques, comme autant de points de repère qui ne tiennent plus ; et le numéro, qui n'a pas de prétention prospective, ne propose pas de redéfinition de ces frontières.

En revanche, sans la soulever explicitement, les articles répondent à une interrogation morale connexe. Quelle est la responsabilité humaine dans l'expansion des maladies zoonotiques et dans le brouillage des catégories animales ? Les auteurs avancent que ce n'est pas uniquement parce qu'ils répondent aux crises sanitaires par de nouveaux modes de surveillance que les hommes mettent à mal les catégories animales traditionnelles, mais aussi parce qu'ils ont induit l'émergence même des crises. Les frontières physiques entre les États ne sont-elles pas devenues poreuses avec le libre-échange, permettant la circulation des humains et des non-humains, mais aussi la propagation des virus à une échelle nouvelle ? N'avons-nous pas également franchi des frontières culturelles taboues en transformant des herbivores non seulement en carnivores, mais aussi en cannibales, comme le montre Lévi-Strauss avec le cas de la « maladie de la vache folle » ? Pour lui, la propagation des maladies zoonotiques ne saurait être envisagée uniquement sur un plan biologique, elle doit aussi « prendre rang parmi les maux nés de la civilisation industrielle » (Lévi-Strauss 2001).

Biosécurité et biodiversité : le danger comme fondement politique ?

Un autre aspect de ce dossier est de souligner la proximité entre politiques de surveillance des animaux et politiques de protection de la nature, la surveillance des animaux étant fréquemment utilisée dans le but de se préparer à des crises sanitaires et pour conserver la biodiversité. Dans la politique de « l'endangerment » décrite notamment par Nélia Dias et Fernando Vidal à travers un retour sur le concept de « biodiversité », l'homme est une menace pour l'environnement (Dias et Vidal 2015). Avec le concept de biosécurité, c'est l'animal et ses pathogènes qui deviennent une menace pour l'homme. Quant à la maladie, elle est indifféremment perçue comme une forme de vie nuisible, mettant en danger la santé des populations humaines ou l'équilibre des écosystèmes, ces images réactualisant à des niveaux différents celle d'une maladie à éradiquer dans le corps pour maintenir un état de santé considéré comme normal. « Biosécurité » et « biodiversité » relèvent d'un vocabulaire performatif, qui révèle qu'entre l'animal et nous, la notion de danger, voire celle de menace, est centrale. C'est précisément parce que ces concepts s'adosent tous deux à une perception de la vie comme menacée qu'ils peuvent commander les mêmes réseaux de surveillance. S. Dupé montre ainsi comment l'introduction des moustiques

stériles à La Réunion pour maîtriser l'épidémie de chikungunya se fait entre souci de protection de la santé des populations humaines et souci de la biodiversité de l'île — l'insecte stérile permettant de ne pas recourir aux insecticides nocifs pour la faune et la flore. Dans le monde idéal de l'équilibre des écosystèmes, des populations ou des corps, promu par les politiques de protection de la vie au sens large, les maladies zoonotiques nous rappellent in fine que le monde de la nature et les relations entre hommes et animaux ne correspondent peut-être pas à un état pacifique, mais plutôt à un état de luttes, jouant étrangement le débat des philosophes contractualistes : l'état de nature, ce mythe de ce que serait l'homme avant l'instauration de la société par le contrat social, est-il un état de guerre permanente ou un état de paix ?

Subsistance d'une dissymétrie fondamentale entre hommes et animaux

A la fin de l'introduction du numéro, N. Fortané et F. Keck relativisent « l'assertion selon laquelle la biosécurité en général et la surveillance en particulier constitueraient de nouvelles formes de gouvernement des risques » (p. 129). Selon eux, les nouvelles formes prises par la gestion des risques sanitaires se superposent aux formes anciennes plus qu'ils ne les remplacent. Sur ce point encore, les auteurs manquent d'un espace pour tirer des conclusions théoriques. Ce que montre la subsistance des pratiques d'abattage et de mise en quarantaine (formes anciennes de gestion des maladies), ou la modification génétique du vivant (nouvelle forme biosécuritaire), c'est que, lorsque nous sommes menacés par lui, nous n'hésitons pas à utiliser notre pouvoir sur l'animal, en le mettant à mort ou en pratiquant sur lui une forme d'eugénisme. Si le *comment* de la mise à mort est soulevé — celle-ci doit s'accompagner de rites qui correspondent aux représentations culturelles de nos relations à l'animal —, l'acte de tuer, lui, ne fait alors pas question. Il existe donc une dissymétrie indépassable entre nous et les animaux, qui tient à notre pouvoir de mort sur eux. Pour reprendre le vocabulaire de Foucault, on peut avancer que nous n'avons jamais cessé d'user du « droit de glaive » sur l'animal ; et pratiquer l'eugénisme sur les moustiques ne nous pose pas fondamentalement problème. La surveillance des animaux telle qu'elle est pratiquée actuellement, si elle brouille des frontières, n'implique donc pas une transformation radicale des relations hommes-animaux. Cette surveillance trouve au regard de la biosécurité une expression du mélange ambigu de domination et de proximité qui caractérise, selon Lévi-Strauss (2001), la relation de l'homme à l'animal depuis toujours : la tension dans les relations hommes-animaux résulte de notre perception d'une certaine proximité avec lui et dans le même temps, du fait que nous pratiquons régulièrement sa mise à mort. Le paradoxe de la surveillance — prêter attention aux populations animales, mais aussi à l'occasion les abattre — rejoue celui plus profond de la domestication des animaux. Celui-ci consiste à la fois à soigner l'animal et à le mettre à mort pour s'en nourrir, comme l'ont montré également les travaux de Noëlie Vialles sur les dilemmes de l'alimentation carnée (Vialles 1988).

Questionner les frontières entre connaissance de la vie et gouvernance

L'article de F. Vagneron, parce qu'il prend la grippe comme objet historique, apporte un degré de complexité supplémentaire, en défendant une approche écologique et évolutionniste des virus. En extrayant du concept de biodiversité tout point de vue éthique, il montre comment le virus de la grippe dans ses variations est lui-même une « biodiversité ». La maladie est alors une forme de vie comme une autre, la distinction entre sain et pathologique ne fait plus sens ; les notions de danger et de menace apparaissent distinctement comme un point de vue sur la maladie et sur l'animal. Cette perspective permet à l'auteur d'affirmer qu'il y a une « histoire naturelle des maladies » (p. 150), et de les intégrer dans un système de classification du vivant. Il réussit alors le tour de force de concilier conception vitaliste et conception naturaliste de la vie. Alors que les vitalistes caractérisent le vivant comme fondamentalement continu, la tradition naturaliste propose de l'appréhender sous l'angle de la classification, depuis Aristote en passant par Darwin et ses « séquences d'évènements », qui correspondent à un temps classé et segmenté pour aboutir à une phylogénie. En franchissant la barrière des espèces, les maladies apportent une preuve du caractère continu de la vie. Mais si elles sont un niveau du vivant, on peut aussi les intégrer dans un système de classification naturaliste.

Lorsqu'il s'agit de questionner les frontières entre connaissance de la vie et gouvernance, deux attitudes différentes émergent des textes du numéro. D'un côté, F. Vagneron tente de rétablir, à un niveau théorique, des frontières mises à mal par les virus en intégrant les maladies dans un système de connaissance du vivant par la classification. De l'autre, N. Fortané montre qu'en mêlant science et gouvernance, les pratiques biosécuritaires sont susceptibles de développer de nouvelles formes d'ignorance. Si les conceptions et pratiques populaires d'une part, et les scientifiques d'autre part, peuvent parfois se superposer sans dégâts dans la pratique de la surveillance et dans les pratiques curatives des maladies, en revanche les pratiques et conceptions des différents acteurs scientifiques agrégées en dispositifs de surveillance sont susceptibles de produire des zones d'ignorances, qui à leur tour rendent inefficaces le gouvernement des maladies. Imbriquer programme de santé publique et programme de recherche ne va pas de soi, et peut aller vers un rapport « perdant-perdant » où ni le biologiste ni le politique n'atteignent leurs buts. Le fait que les autorités publiques et les laboratoires virologiques aient des intérêts communs dans la mise en place de dispositifs de recherche-surveillance ne garantit pas le succès de leur association.

Ainsi, pour les sciences de la vie telles que la biologie et la virologie, participer à la surveillance des animaux et s'allier à des dynamiques de gouvernance via des programmes de recherche présente un risque d'égarement. Qu'en est-il de la démarche ethnographique de la revue, où le chercheur garde une posture d'extériorité par rapport aux pratiques biosécuritaires ? Dans l'un des articles, S. Ruhlmann identifie les mœurs entre humains et animaux en Mongolie et décrit les avantages et inconvénients des systèmes de surveillance existants et leur compatibilité avec une culture donnée. Il n'y a presque rien à ajouter pour transformer une telle recherche en préconisation pour

une gouvernance plus efficace des zoonoses sur ce territoire : la méthode ethnographique permet la production d'un diagnostic de terrain. Sans que cela soit son but, le numéro dessine ainsi une anthropologie des zoonoses comme aide possible à la gouvernance des maladies zoonotiques.

Conclusion

Surveiller les maladies zoonotiques, c'est surveiller des formes de vie qui franchissent toutes les frontières établies : frontières géographiques et administratives des États, frontières culturelles, mais aussi barrière des espèces. L'ethnographie multi-sites pratiquée par les auteurs du numéro paraît particulièrement appropriée à cet objet de recherche transfrontalier. Grâce à cette méthode, les articles du recueil caractérisent finement le modèle biosécuritaire actuel, repérant les derniers tournants pris dans la gestion du vivant et appuyant l'idée que la mutation engagée depuis la fin du XVIIIe et analysée par Foucault est toujours en cours.

En revanche, les auteurs ne tirent que peu de conclusions théoriques de leurs analyses de terrain, à savoir que les nouvelles formes de surveillance des animaux ont deux conséquences principales. D'une part, à travers les nouvelles relations qui se tissent entre humains et animaux via leur surveillance, les catégories traditionnelles et les représentations que l'homme a des animaux sont remises en cause. De ce point de vue, le dossier laisse surtout, à travers l'analyse subtile du gouvernement des bêtes lié aux crises sanitaires, une impression de vacillement des valeurs liées aux animaux. D'autre part, puisque la vie des populations est devenue préoccupation du pouvoir politique, l'animal entre *de fait* dans la sphère du « gouvernable », et donc du politique, via un réseau de pratiques. Mais la persistance de pratiques plus anciennes de gestion des maladies transmissibles de l'animal à l'homme montre combien une asymétrie fondamentale entre humains et animaux demeure. Elle tient au lien que nous avons avec eux, en étant proches tout en gardant le pouvoir de les mettre à mort. Le fait que l'animal soit gouvernable ne l'intègre pas dans une égalité statutaire avec l'homme.

Bibliographie

Baratay Eric, 2012, *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*. Paris, Le Seuil.

Canguilhem Georges, 1966, *Le normal et le pathologique*. Paris, Presses Universitaires de France.

Charbonnier Pierre, 2011, « La grippe, une catastrophe mondiale ? », *La Vie des idées*, 22 avril [En ligne], <http://www.laviedesidees.fr/La-grippe-une-catastrophe-mondiale.html> (consulté le 25.03.2017).

Comte Auguste, 1969 [1851-1854], *Système de politique positive ou Traité de sociologie*. Paris, Anthropos.

Darwin Charles, 2000 [1871], *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*. Paris, Syllepse.

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

Dias Nelia et Vidal Fernando (éds.), 2016, *Endangerment, Biodiversity and Culture*. New York, Routledge.

Donaldson Sue et Kymlicka Will, 2011, *Zoopolis, A Political Theory of Animal Rights*. New York, Oxford University Press.

Ferret Carole, 2016, « Outils vivants ? De la manipulation des animaux », in *Des êtres vivants et des artefacts*, Paris (« Les actes ») [en ligne], <http://actesbranly.revues.org/658> (consulté le 25.03.2017).

Foucault Michel, 1997, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*. Paris, Gallimard-Seuil.

Foucault Michel, 2004, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris, Gallimard-Seuil.

Keck Frédéric, 2010, *Un monde grippé*. Paris, Flammarion.

Kohler Florent, 2012, « Sociabilités animales », *Études rurales*, n° 189, pp.11-31.

Lakoff Andrew et Collier Stephen (éds.), 2008, *Biosecurity Interventions. Global Health and Security in Question*. New York, Columbia University Press.

Latour Bruno, 1993, *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris, La Découverte.

Lévi-Strauss Claude, 2001, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales*, n° 157-158, pp. 9-14.

Macherey Pierre, 2009, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*. Paris, La Fabrique Éditions.

Memmi Dominique, 2003, *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*. Paris, La Découverte.

Singer Peter, 1975, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York, New York Review/Random House.

Smart Alan, 2014, « Critical perspectives on multispecies ethnography », *Critique of Anthropology*, n° 34, pp. 3-7.

Vialles Noëlie, 1988, « La viande ou la bête », *Terrain*, n° 10, pp. 86-96.

Notes

¹Je remercie Vincent Leblan et Mélanie Roustan de m'avoir encouragée à écrire ce texte. Je remercie également les relecteurs pour leurs remarques sur le texte, en particulier Baptiste Moutaud.

²Je remercie Denis Forest de m'avoir suggéré cette référence.

³Cette dénomination fait référence à la galerie du Muséum de Rouen.

⁴Dans « Un monde grippé » (Keck 2010), le format livre permettait à F. Keck d'arriver pas à pas à des principes théoriques via les différents terrains exploités, plusieurs des pistes prenant sens et épaisseur dans le dernier chapitre.

Pour citer ce document

Mathilde Gallay-Keller, « Introduction. Les animaux en anthropologie : enjeux épistémologiques », *Lectures anthropologiques* [en ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=357>.

L'auteur : Mathilde Gallay-Keller

Mathilde Gallay-Keller est titulaire d'une Maîtrise de philosophie des sciences consacrée à la question de la relation entre normes et immanence chez Georges Canguilhem et Hans Kelsen (sous la direction du Professeur Denis Forest). Également diplômée de l'École nationale des arts et techniques du théâtre, elle travaille depuis une dizaine d'années dans le domaine culturel (opéras et musées). Depuis 2014, elle étudie au Muséum national d'histoire naturelle au sein du Master de muséologie des sciences. Ses recherches portent sur les liens entre représentations scientifiques et sociales de la nature et pouvoir sur la vie, à travers les pratiques de mise en collection et de mise en scène des spécimens zoologiques dans les zoos et les muséums. Elles visent à retracer l'évolution des valeurs scientifiques et culturelles attachées aux collections vivantes. Au sein du laboratoire PALOC (UMR208, MNHN/IRD), elle a assisté Mélanie Roustan dans ses recherches sur le Parc zoologique de Paris du point de vue des visiteurs.

Contact : mgallaykeller@gmail.com



2017|2 Les animaux en anthropologie

Pour une science [humaine] des chiens. À propos de Servais Véronique (dir.), *La science [humaine] des chiens.*

Nicolas Lescureux

Mots-clés

humains, chiens, anthropomorphisme, altérité, sciences

Plan de l'article

La voix de son maître : quand les humains parlent des chiens

À la recherche de nouvelles voies pour donner voix aux chiens

L'ethnométhodologie, voie originale ou impasse ?

Conclusion

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Éditeur : Revue Lectures anthropologiques

<http://lecturesanthropologiques.fr>

© Tous droits réservés

Pour citer ce document

Nicolas Lescureux, « Pour une science [humaine] des chiens. À propos de Servais Véronique (dir.), *La science [humaine] des chiens.* », *Lectures anthropologiques* [En ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 12/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=367>.

Texte intégral

Compte rendu de *La science [humaine] des chiens*. Lormont, Le bord de l'eau, 2016, dirigé par Véronique Servais.

L'ambition de cet ouvrage est clairement exprimée par son éditrice scientifique Véronique Servais : proposer une science humaine et sociale des chiens qui ne se limiterait pas aux représentations que s'en font les humains, mais qui donnerait « voix » (p. 11) à ces non-humains particuliers avec lesquels nous partageons notre existence depuis au moins 16 000 ans (Larson *et al.* 2012). En effet, les sciences humaines et sociales auraient été les premières à ouvrir une porte aux animaux, à laisser les chiens « prendre place » et « apporter [leurs] propres enjeux » (p. 11-12). Cependant, donner voix aux chiens nécessite une entreprise de traduction qui impose un détour par l'éthologie. Or, pour V. Servais, l'éthologie officielle considère que seules les structures anatomiques nous apparentent aux animaux (une caractéristique de l'ontologie naturaliste, voir Descola 2005). L'intériorité des non-humains — chiens compris — serait inconnaissable et les humains irrémédiablement isolés du monde des vivants non-humains. Se voulant « neutre et objective », l'éthologie serait ainsi « inhumaine » (p. 12).

Le double paradoxe inhérent à la démarche d'une science [humaine] des chiens n'échappe pas à son initiatrice : si seules les sciences humaines peuvent donner au chien sa place d'acteur, elles ne peuvent cependant le faire sans l'aide des sciences naturelles qui contribuent à ce que ces chiens acteurs « prennent forme » (p. 13). D'où les crochets du titre, censés rappeler cet échange et le côté encore inachevé de la démarche. Ce double paradoxe semble se refléter dans la structure de l'ouvrage, divisé en deux parties. Alors que la première partie (« des chiens en situation ») tente de faire parler les chiens via divers montages méthodologiques impliquant plus ou moins les sciences naturelles, la seconde (« vivre côte à côte, coopérer ») tend à montrer la place d'acteur des chiens à travers la parole des humains. Cette seconde partie est majoritairement constituée de chapitres issus des interventions d'un colloque sur les sociabilités humaines et canines tenu à Liège en 2010. Elle constitue un ensemble cohérent au sein duquel les auteurs des chapitres « donnent voix » aux chiens via les humains qui sont en relation avec eux, que ce soit les chercheurs eux-mêmes (chapitres 9 et 10), des praticiens avec lesquels les chercheurs se sont entretenus (chapitre 7 et 8), ou encore des auteurs de la littérature (chapitre 11). L'utilisation d'entretiens se double pour certains auteurs d'observations des interactions entre hommes et chiens et/ou d'une dimension réflexive sur leurs propres relations avec des chiens.

La voix de son maître : quand les humains parlent des chiens

Plusieurs pistes de réflexion émergent de l'ensemble des chapitres de la seconde partie. Il ressort notamment une ambivalence notoire des rapports que les humains entretiennent avec les chiens, auxquels ils demandent bien souvent d'être à la fois objet et sujet, obéissant et autonome, être sensible et outil de travail. Cette ambivalence est peut-être liée à l'anthropomorphisme qui conduit à la création d'un espace « métaphorique » au sein duquel les qualités du chien restent « indéterminées » (p. 118), ce qui en fait un espace d'incertitude. Face à cette incertitude, il est peut-être plus facile pour l'humain, dans la relation au quotidien, mais surtout dans le travail, de jouer sur deux tableaux à la fois, celui de l'agent intentionnel et celui de l'animal objet, avec toutes les nuances possibles entre ces deux pôles, en fonction du rôle attribué au chien dans la société, du stade de son développement, et de la situation.

Ainsi, comme le montre Clinton R. Sanders dans le chapitre 7, le chien de patrouille et le chien guide d'aveugle ne se situent pas au même niveau sur un gradient entre obéissance et autonomie. Dans le

premier cas, le chien est un outil qui doit obéir sans hésiter, un chien « bouton-poussoir » qui doit exécuter une tâche décidée par l'humain-utilisateur pensant. Dans le second cas, le chien doit être capable de prendre des décisions en fonction de la demande, mais aussi du contexte et donc potentiellement de refuser une requête si elle représente un danger. Le chien guide doit donc pouvoir faire preuve de « désobéissance intelligente », initiative impossible, voire dangereuse pour un chien de patrouille.

Le gradient entre obéissance et autonomie peut également varier en fonction du stade de développement du chien, ainsi que le montre Nathalie Savalois (chapitre 8) pour les chiens de conduite des troupeaux de race « border collie », qui passent du statut d'élève à éduquer à celui d'agent autonome, d'objet du travail du dresseur à outil de travail de l'éleveur. Si les représentations peuvent varier de manière notable d'un dresseur à l'autre et d'un chien à l'autre, les points communs entre les différents dresseurs restent : 1) une attention particulière au comportement des chiens dont ils utilisent les aptitudes naturelles de prédateurs — basées sur les comportements de chasse des loups — et 2) une adaptation au rythme du jeune chien dans la phase de dressage.

Nombre d'utilisateurs accordent donc une certaine importance aux caractères individuels des chiens, qui vont notamment orienter la phase de dressage. Ils peuvent adapter leurs comportements à ceux du chien ou être sélectionnés en fonction du caractère de celui-ci : « *il faut (...) réunir le chien qui convient et le mec qui convient* » (Sanders : 178). Toutefois, cela n'est pas toujours possible, notamment dans des activités qui impliquent des interactions avec un public divers aux réactions peu prévisibles. Il est alors important de choisir des chiens aptes à ces activités. C'est notamment le cas en médiation animale, activité à laquelle s'intéresse Bénédicte de Villers dans le chapitre 9. Selon elle, la position de médiateur du chien, entre l'intervenant et le patient, s'apparente à celle de l'outil. L'animal est à la fois un « même » et un « autre ». La médiation joue alternativement sur l'altérité et l'analogie de l'animal en fonction des patients et de la situation. L'auteure pose alors la question de l'évaluation du potentiel du chien, de ses capacités à accomplir les tâches demandées, mais également de la charge de travail demandée au chien et de sa conformité avec le bien-être animal. Même si le choix d'un chien vise à un minimum d'objectivité, elle définit un certain nombre de biais pour mieux les comprendre et finalement apprécier leur productivité. Le premier de ces biais est la projection, autrement dit le fait de projeter sur le chiot des caractéristiques qui sont propres à notre relation avec ce chiot. Le second biais est celui de la « subjectivité vivante » de l'intervenant (p. 236), c'est-à-dire de son investissement émotionnel affectif et cognitif. Le chien avec lequel on préfère travailler est-il forcément le meilleur choix pour assurer le rôle de médiateur ? Enfin, le dernier biais est celui de la subjectivité vivante du chien (p. 238), car celui-ci constitue une altérité irréductible qui a sa part d'imprévisibilité, notamment lorsqu'il est encore chiot. En effet, prédire les comportements du chien adulte à partir de ceux du chiot est problématique, malgré l'existence de tests de prédictibilité. L'auteure conseille ainsi de fréquenter longuement les chiots et de participer à leur développement. Le choix à plusieurs permet également de réduire le risque de projection et la subjectivité de l'intervenant en faisant varier les points de vue, mais aussi en testant l'adaptabilité du chiot s'il est manipulé par différentes personnes. Il doit montrer des capacités, du goût pour l'activité envisagée (ici le jeu et la compagnie des humains), un certain tempérament ou ensemble de traits comportementaux présents très tôt et relativement stables. Cependant, le tempérament peut également se cultiver au cours du dressage, en favorisant certaines dispositions et en contribuant au développement de certaines aptitudes. L'auteure critique l'apologie qui est parfois faite en médiation animale des mouvements non contrôlés par l'humain, de l'expression de la spontanéité, de la manifestation d'une liberté naturelle chez le chien en médiation, qui s'opposerait à un dressage considéré comme une approche mécanique de l'animal basée sur le contrôle et la coercition. Pour elle, il ne s'agit pas d'opposer coercition et liberté. Si contrôle il doit y avoir, ce n'est pas tant celui de l'animal que celui de la situation. La médiation réclame certes de la part du chien enthousiasme et endurance, mais impose également un certain respect des limites. Cette perspective correspond à celle décrite par N. Savalois (Chap. 8) qui reprend les types d'action d'Haudricourt (1962) pour montrer combien le dressage combine action indirecte négative favorisant le développement des qualités naturelles du chien et action directe positive correspondant à l'idée de dressage dirigé. Comme le dit B. de Villers, il faut avant tout éviter les ruptures de cadre — et finalement le cadre est plutôt rigoureux en médiation animale, une idée qui semble contre-intuitive pour l'auteure.

B. de Villers exprime également ses préoccupations quant aux aspects utilitaristes liés à l'obtention et à l'utilisation de chiens aptes au travail. Cette préoccupation est partagée par plusieurs auteures au sein de l'ouvrage. Le chien serait-il instrumentalisé par l'homme pour la maximisation de son bien-être ? B. de Villers pose alors la question de la domestication comme processus de coévolution entre humains et animaux, au cours duquel chacun aurait eu un rôle à jouer et y aurait trouvé son compte. De nombreuses études suggèrent en effet l'existence d'une voie commensale de domestication n'impliquant pas d'intentionnalité de la part de l'humain (Larson and Fuller 2014). Cependant, la phase commensale est suivie d'une phase post-domesticatoire (*ibid*) où le degré de liberté du chien se restreint et où l'action de l'homme devient plus prégnante et intentionnelle (croisements volontaires, hybridations). Les chiens avec lesquels nous cohabitons quotidiennement dans le monde occidental sont issus de cette phase post-domesticatoire, et notamment de sélections et de croisements relativement intensifs qui ont accompagné la mise en place des races au XIX^e siècle. Ils ont donc été volontairement sélectionnés sur un certain nombre de critères morphologiques et comportementaux et croisés dans l'objectif d'obtenir ces critères. Comme le rappelle à juste titre N. Savalois dans le chapitre 8, l'action indirecte négative qui laisse une grande part d'initiative au développement de l'individu chien n'est possible que parce que le border collie a été l'objet d'une sélection génétique intense en amont, autrement dit une action directe positive. Aussi, la variabilité des caractères individuels des chiens qui s'expriment dès les premiers mois, les différents tempéraments et le goût pour le jeu ou la compagnie des humains sont probablement en partie le résultat de siècles de sélection, qui peuvent influencer les capacités des chiens dans certaines tâches (Udell *et al.* 2014).

Les chapitres 7, 8 et 9 cherchent à comprendre les relations entre chiens et humains à travers les discours et les pratiques des utilisateurs et de divers professionnels du chien. Dans le chapitre 10, Nadine Fossier-Varney, clinicienne, ne cherche pas forcément à comprendre ce qui est à l'œuvre dans la relation, voire accepte de renoncer à le savoir. Les quelques exemples qu'elle donne d'événements significatifs entre chiens et patients paraissent par essence non-reproductibles. Ils n'étaient pas planifiés et ne peuvent être standardisés. Des transformations se sont cependant opérées chez certains patients et la présence et les initiatives d'un chien en étaient, sinon la cause, du moins en partie responsables. L'auteure montre comment le chien peut être un « autre » qui permet de (re) devenir soi pour des patients atteints d'Alzheimer. Le chien Moogli a eu ce rôle d'alter ego, à la fois « même » et « autre » pour certains patients. Dans un service où certains patients ne parlent plus, ne bougent plus, la présence du chien apaise aussi les soignants, pour qui le chien devient un interlocuteur. Il agit donc sur les patients directement, mais aussi indirectement à travers ses effets sur les soignants. Au final, Moogli a permis de redonner de l'humanité dans un service où s'opèrent des formes de déshumanisation des patients comme des soignants. Les histoires données en exemple montrent à quel point le chien n'est pas passif. Il est en position de pouvoir renoncer, de pouvoir refuser. Il agit sans commande, il entre en contact, il apaise, il est présent : une présence non-humaine mais vivante, qui regarde et qui écoute.

Si certaines pistes permettent d'élaborer des suppositions sur ce qui est à l'œuvre dans ce service clinique, N. Fossier-Varney concède qu'« inscrire la présence de l'animal dans un service de soins c'est, par définition, renoncer à une position de maîtrise et de savoir, de savoir sur l'autre et de savoir pour l'autre » (p. 272). C'est également pour elle prendre le parti du désordre, à partir duquel peut émerger quelque chose de l'ordre du sensoriel, qui nous échappe, mais qui peut faire événement dans le corps du patient. Ceci peut être capté par le soignant qui y est sensible et le faire bouger dans son positionnement. De la relation au chien peut ainsi renaître la relation aux autres humains. Au terme de son récit troublant à plus d'un titre, l'auteure ne souhaite pas conclure son chapitre et termine par des questions sur ce que ces événements peuvent susciter en nous, sur la fascination envers ces rencontres particulières, tout en insistant sur le fait que tous les chiens n'ont pas le même potentiel, probablement en raison de leur personnalité propre.

D'une certaine façon, que ce soit les auteurs eux-mêmes ou les divers acteurs humains étudiés, acteurs engagés dans des relations avec des animaux (Ingold 2000), ce sont les humains qui donnent voix aux chiens dans la seconde partie de l'ouvrage. La multiplicité des acteurs, des expériences relationnelles, des contextes de relation permet d'appréhender la complexité de ces relations, de les contextualiser, d'en dégager des tendances fortes, mais aussi de percevoir à quel point des individualités

canines et humaines, des situations particulières, échappent à ces tendances voire même à toute forme d'explication en l'état actuel des connaissances.

À la recherche de nouvelles voies pour donner voix aux chiens

Face aux méthodes classiques des sciences sociales et aux questions suscitées par les discours et les pratiques humaines présentés en seconde partie, d'autres méthodes ou d'autres points de vue émergent-ils au sein d'une science [humaine] des chiens ? Les humains nous ont parlé des chiens et des relations entre humains et chiens, mais peut-on faire parler les chiens ? C'est là le « défi » (p. 14) que sont censés relever les chapitres de la première partie en articulant « les démarches de l'éthologie et des sciences humaines » (p. 14). L'interlocuteur humain laisse ici place à l'observateur, le regard intérieur pris depuis la relation laisse place au regard extérieur sur la relation.

Bien que cette première partie soit intitulée « des chiens en situation », seuls deux chapitres (2 et 6) présentent directement des résultats d'études de cas réalisées par leurs auteurs. Le chapitre 3 vient en contrepoint du chapitre deux pour défendre l'approche de l'éthologie constructiviste, mais ne présente pas de résultats qui permettraient une comparaison avec l'approche de l'ethnométhodologie, ce qui affaiblit sa force critique. Le chapitre 4 est un rapide état de l'art sur les capacités cognitives du chien. On aurait pu s'attendre à le trouver au début de l'ouvrage, comme une des clefs nécessaires à la compréhension des autres chapitres, mais peut-être que la crainte exprimée par V. Servais de « *l'invasion des sciences sociales par les sciences naturelles* » (p. 16) était prohibitive. En outre, le chapitre 4 est surtout centré sur l'attention du chien aux signaux provenant de l'humain, notamment le pointage, réduisant ainsi l'environnement du chien aux bipèdes qui l'entourent. En outre, la réaction au pointage existe chez d'autres animaux et peut ne pas exister chez certains chiens (Edward et al., Udell *et al.* 2008 2010, Udell et Wynne 2011). Le chapitre 5, enfin, qui traite de la mentalisation du chien par les propriétaires aurait eu toute sa place dans la seconde partie de l'ouvrage dans la mesure où il se base clairement sur les discours et les pratiques de ces propriétaires.

Il résulte de cette première partie de l'ouvrage une étrange impression d'inachevé, de tentative interdisciplinaire manquée, malgré une entrée en matière particulièrement prometteuse... En effet, dans le chapitre 1, Dominique Guillo, Nadège Lechevrel et Chloé Mondémé souhaitent dépasser la division entre deux courants, l'un issu du développement de l'éthologie canine et l'autre de l'entrée du chien dans les sciences humaines et sociales. Bien que critiques face à l'éthologie expérimentale, ils mettent en garde contre la réalisation d'enquêtes sur le lien social qui en négligerait les résultats. Par ailleurs, la domination dans les sciences sociales du courant des *animal studies*, fortement inspiré de Latour, tend à réduire les qualités et dispositions des animaux aux qualifications qu'en font les humains, limitant ainsi le « poids propre » (p. 28) reconnu à l'animal, ses particularités, ainsi que les différences entre espèces. De son côté, l'éthologie, bien qu'ayant assoupli le modèle behavioriste, reste à l'écart des sciences sociales, négligeant ses apports sur 1) la clarification du statut d'acteur de l'animal et 2) les ajustements communicationnels dans l'interaction entre humains et animaux. Certes, l'éthologie cognitive critique l'uniformisation du comportement des individus et tient compte du contexte des interactions pour expliquer les comportements. Elle semble ainsi la plus à même de dégager les facteurs permettant de comprendre la communication entre humains et animaux et donc de jeter les ponts avec les sciences humaines. La communication y reste cependant envisagée suivant le schéma émetteur — signal — récepteur.

Guillo et ses coauteurs proposent donc de développer une approche écologique des interactions entre humains et animaux en donnant une place centrale au contexte des interactions, à la dimension sociale et aux phénomènes de communications qui s'y déroulent. Les interactions sont également dépendantes du contexte et d'une histoire commune sédimentée. L'enquête ethnographique basée sur l'analyse conversationnelle leur paraît donc la méthode la plus adaptée dans la mesure où les interac-

tions étudiées semblent faites d'ajustements fins et nombreux. Se centrer sur les interactions évite aussi d'imputer des dispositions psychologiques et de rentrer dans le débat de l'anthropomorphisme.

Pourtant, éviter d'attribuer des dispositions psychologiques en se centrant sur les interactions ne revient-il pas — du moins en partie — à négliger les spécificités de l'animal-acteur, ce que les auteurs dénoncent eux-mêmes dans le début du chapitre ? Quant au débat sur l'anthropomorphisme, l'éditrice de l'ouvrage V. Servais revient largement dessus dans le chapitre 5 en s'intéressant à la mentalisation des chiens par leurs propriétaires. Elle questionne ainsi l'anthropomorphisme en tant que ressource pour l'interaction. En effet, si toute similitude de comportement entre les animaux est remise en cause, alors plus aucun lien n'est possible entre eux et nous ! La question de l'anthropomorphisme n'est donc pas uniquement académique, car elle interroge les alternatives disponibles pour « *nous relier aux animaux et les rendre pertinents pour nous tout en reconnaissant ce qu'ils sont, en l'occurrence des chiens* » (p. 114). V. Servais suggère donc de « *combinaison des savoirs éthologiques et la sensibilité de l'engagement émotionnel et de l'empathie pour donner voix aux animaux* » (p. 116) et reconnaître ainsi leur *significant otherness*, non seulement en tant que chien, mais aussi en tant qu'individu chien particulier.

L'anthropomorphisme est une voie d'accès à cet autre signifiant qu'est le chien. L'interaction ordinaire entre humains et chiens nécessite la fabrication constante de signification. Les humains traitent leurs chiens comme des agents intentionnels dont les intentions se révèlent certes au travers des postures, des regards, des expressions faciales, mais aussi en fonction de la situation. Via des stratégies d'humanisation, les propriétaires construisent le chien comme une personne tout en sachant que cette personne n'est pas un humain. Ils créent un espace intermédiaire métaphorique qui leur permet de donner du sens aux comportements des chiens, tout en acceptant l'incertitude et les possibles malentendus. Il y aurait donc une place pour une certaine « compréhension sociale » (p. 122) entre humains et chiens, basée sur une histoire partagée, des ritualisations, des redondances, des indices contextuels, autant d'éléments qui génèrent des attentes et permettent une certaine prévisibilité des comportements de l'autre. Bien qu'incomplète, cette compréhension sociale s'avère suffisante pour permettre aux humains et aux chiens de se débrouiller (dé-brouiller ?) en ajustant leurs comportements respectifs afin d'organiser l'interaction et d'assurer son fonctionnement. Dans l'interaction ordinaire, ce n'est pas l'exactitude dans l'interprétation des intentions ou des émotions de l'autre qui est recherchée, mais leur adéquation dans l'interaction, leurs effets sur la construction d'un espace intermédiaire de rencontre.

Pour V. Servais, cette capacité à construire un espace intermédiaire entre espèces pose question d'un point de vue évolutif. L'identification de configurations relationnelles analogues à celles qui existent chez l'espèce humaine pourrait constituer une piste de recherche des formes élémentaires de relations que nous partageons avec d'autres animaux. Elle rappelle que la reconnaissance par les humains de traits pertinents d'une situation sociale chez d'autres espèces animales dépend plus de la façon dont ces espèces se comportent en situation que de leur plus ou moins grande ressemblance avec les humains. Cependant, cette reconnaissance du caractère vivant et de l'intentionnalité peut s'appliquer à des objets géométriques simples en mouvements et semble donc plus liée à un processus visuel qu'à un processus complexe de réflexion (Dasser, *et al.* 1989, Tremoulet et Feldman 2000, Gao *et al.* 2010, Scholl et Gao 2013). Reste à savoir si la tendance à animer l'autre est liée à des compétences cognitives socialement biaisées propres à l'humain, ou si la sociabilité humaine est la conséquence de compétences cognitives écologiquement biaisées propres aux êtres vivants, non-humains compris (Hornborg 1999).

Malgré les malentendus qu'il présuppose, l'anthropomorphisme apparaît donc comme une voie possible d'accès au *mind* canin, de compréhension partielle de nos relations avec les chiens, ce qui donnerait toute sa valeur aux chapitres de la seconde partie qui donnent voix au chien à travers les discours et les pratiques de ceux qui sont en relation avec eux. Bien entendu, d'autres voies d'accès sont possibles pour appréhender les relations entre humains et chiens ; l'éthologie expérimentale, l'éthologie cognitive, constructiviste ou non, mais aussi l'ethnométhodologie, représentée dans l'ouvrage par les chapitres 2 et 6.

L'ethnométhodologie, voie originale ou impasse ?

Pour ce qui en est présenté dans l'ouvrage, l'ethnométhodologie fait le choix de l'observation. Rejetant le contexte expérimental, Eric Laurier, Ramia Mazé et Johan Lundin (chap. 2) ont décidé d'observer ce qu'ils considèrent comme se produisant et s'organisant naturellement, c'est-à-dire de manière spontanée et dans un état préréflexif où l'engagement dans le monde n'est pas interrompu. En l'occurrence il s'agit ici d'observer des promenades de chiens dans deux parcs urbains de Göteborg en Suède. Trente séquences ont ainsi été filmées puis analysées via la méthode d'analyse de conversation. Les auteurs ont ainsi relevé les actions qui leur semblaient pertinentes, les ont décrites et analysées puis en ont fourni une explication. Ne revendiquant ni neutralité ni objectivité, les auteurs assument le présupposé que les animaux sont des sujets sociaux. Les auteurs ne prétendent pas à l'exhaustivité et, mobilisant Gaita (2003), considèrent que l'on ne peut trancher une controverse conceptuelle par une accumulation de faits. Ils en restent donc à quelques comptes rendus de cas particuliers de promenades de chiens. En décrivant le caractère ordonné des interactions et des conduites dans l'interaction, ils comptent avoir un aperçu de la mise en ordre des relations entre le chien et son environnement, humains compris. Malgré une entrée en matière plutôt stimulante, la lecture de ce (trop) long chapitre devient rapidement difficile. De longues descriptions associées à des photos de mauvaise qualité et de petit format sont interprétées *a priori* très librement et agrémentées de commentaires personnels peu pertinents : « D'après notre propre expérience nous savons qu'accélérer le rythme de la promenade encourage le chien à courir sans renifler à droite et à gauche ou à s'arrêter pour uriner » (p. 50-51) ; « C'est bien connu que les chiens repèrent les joggeurs et les classent par erreur dans la catégorie des humains à pourchasser et à mordre (...) » (p. 60) ; « On sait que des chiens perdus marchent aux côtés des passants pour tenter de rester avec eux. » (p. 63), et j'en passe... Il est vrai que les auteurs revendiquent l'observation participative dans la mesure où ils ont « une connaissance personnelle des chiens et de la promenade en général » (p. 45). L'on se demande bien pourquoi les ethnologues passent autant de temps sur le terrain au sein des communautés qu'ils étudient, alors qu'ils ont une connaissance personnelle des humains et de la vie quotidienne en général. Une fois la lecture du chapitre terminée, on reste perplexe devant ce mélange peu convaincant, ni qualitatif, ni quantitatif, qui repose sur des données à la fiabilité douteuse et des interprétations qui ne le sont pas moins. Certes, les auteurs peuvent « rendre compte de ces interactions sans avoir à faire d'hypothèses fortes sur la psychologie des acteurs » (p. 32). Quant à savoir ce que l'on peut faire de ce compte rendu d'interactions choisies...

L'observation est également le choix méthodologique de Marion Vicart (Chap. 6). L'auteure regrette l'intérêt unique de l'éthologie et de la psychologie cognitive pour les comportements sociocognitifs élaborés, pour l'attention et la perception, notamment dans les conditions expérimentales où les animaux sont soumis à « *des situations au flux interactionnel et communicationnel tendu, qui requièrent de la part des animaux testés un type d'engagement focalisé et attentif dans l'action et dans le traitement de l'information* » (p. 133-134). Elle souhaite ainsi porter plus d'attention à la distraction et à ses implications sur les relations interindividuelles, en l'occurrence entre humains et chiens.

La distraction est ici considérée comme un « *phénomène de latéralisation de l'attention vers un nouvel élément non pertinent de la situation.* » (p. 135) et non comme une action ou un effort. Ces moments de distraction posent la question de la possibilité de situations de communication impliquant des dosages d'attention plus faibles. Afin de mieux capter ces moments de distraction, l'auteure propose une phénoménographie équitable basée sur l'observation-description rigoureuse des modes de présence et des modalités d'existence de l'homme et de l'animal dans différentes situations ordinaires. Cette voie qualifiée d'observation radicale implique la longue durée et une description avec un haut degré d'acuité et de précision, incluant entre autres les attitudes, regards, mouvements, postures, accompagnés de la palette de leurs colorations, à savoir de concentré à détaché, de rapide à lent, de tendu à relâché, etc. Il serait alors possible de saisir la temporalité des existences humaines et animales, notamment via le rapport entre stabilité et changement qui définirait le temps, ainsi que leurs modalités d'engagement, allant de la concentration à la distraction. Tout comme les auteurs du

chapitre 2, l'auteure n'adopte pas de grille de lecture. Elle considère que ce sont les chiens et les humains qui montrent à l'observateur ce qui est pertinent pour eux. Reste que l'observateur est seul juge de cette pertinence...

Bien qu'intéressantes à plus d'un titre, les approches de E. Laurier, R. Mazé et J. Lundin ou de M. Vicart paraissent au final peu convaincantes. Elles déçoivent en tous les cas au regard de la proposition stimulante de l'éditrice d'articuler éthologie et sociologie et des auteurs du chapitre 1 de développer une écologie des interactions qui serait interdisciplinaire. En se focalisant sur les situations, sur les interactions ou sur les co-présences, ces approches tendent à réduire les qualités et les dispositions des acteurs de ces relations, tout comme les *animal studies* critiquées par les auteurs du chapitre 1. Je rejoins ainsi les critiques de Fabienne Delfour (chap. 3) quant à la démarche du chapitre 2, critiques qui peuvent être en grande partie étendues au chapitre 6 : en revendiquant la cognition en situation, ces approches négligent la corporéité des humains et des animaux, leurs capacités sensori-motrices, autrement dit le fait que chiens comme humains ont leur monde propre (Von Uexküll 1965) et que ces mondes sont différents. F. Delfour rappelle ainsi que « *La cognition dépend des types d'expériences découlant de la possession d'un corps doté de diverses capacités sensori-motrices, auxquelles s'ajoute une variabilité individuelle d'ordre biologique et culturelle* » (p. 77).

Certes on ne peut que suivre les auteurs dans leur posture d'observation attentive en situation des comportements spontanés des chiens et des humains. Cependant, il n'est pas certain que l'observation dite radicale prônée par M. Vicart — plus intensive que radicale — permette au final de mieux comprendre les phénomènes et les mécanismes qui sous-tendent les relations entre humains et chiens. Il se pourrait que l'attention au détail fasse passer à côté de l'essentiel. De plus, aussi radicale soit l'observation, l'attention de l'observateur n'est pas neutre, elle dépend beaucoup de ses attentes. L'usage de la vidéo ne résout qu'une partie du problème. L'observation tout comme la vidéo reposent essentiellement sur la vision et il n'est pas fait mention par les auteurs des limites importantes que cela implique quant à l'interprétation de ce qu'ils voient ou ne voient pas, de ce qu'ils ne peuvent percevoir du monde du chien qui n'est pas limité à la vision. Le chien vit dans un monde olfactif bien plus riche que le nôtre et qui nous échappe complètement. Or les auteurs du chapitre 2 interprètent les comportements des chiens sans considérer qu'un parc est rempli de significations olfactives qui leur échappent. L'interprétation du relâchement ou du degré d'attention du chien (chap. 6) paraît plus difficile si l'on tient compte du monde propre de celui-ci : le chien pourrait bien être attentif aux odeurs ou aux sons qui l'entourent tout en paraissant parfaitement relâché. Est-ce que l'attitude observée reflète forcément l'état émotionnel ? En outre, même si l'on reste sur la vision, peut-on parler de « latéralisation » de l'attention, peut-on détecter l'attention du chien au travers du mouvement de sa tête ou de ses yeux, sachant que les chiens ont un champ de vision bien plus large que le nôtre ? Parle-t-on alors d'attention ou de concentration ? La nuance n'est pas définie alors qu'elle semble de taille. L'attention n'est-elle pas liée à la présence d'affordances, des potentialités de l'environnement qui prennent leur signification dans l'histoire personnelle de l'animal ou de l'humain et sont le résultat d'une éducation à l'attention (Gibson 1986, Ingold 2004) ? À travers ses observations, M. Vicart souhaite également saisir la temporalité des existences humaines et animales, mais peut-on par l'observation à travers nos yeux saisir la temporalité d'animaux qui ne perçoivent pas le temps de la même façon que nous (Healy *et al.* 2013) ? En outre, si les approches ethnométhodologiques attachent une grande importance à la chronologie des actions, elles semblent plutôt anhistoriques. Les auteurs du chapitre 2 captent quelques minutes de promenade sans rien savoir du chien, du maître, de leurs histoires respectives et communes, évacuant une partie majeure du contexte, comme si les situations pouvaient être isolées les unes des autres. Les observations de longue durée de M. Vicart au domicile des chiens et des maîtres s'accompagnent vraisemblablement d'une connaissance *a minima* de leur histoire commune, mais il n'en est pas fait mention dans l'analyse.

Si le monde du chien est absent des approches ethnométhodologiques, celui de l'humain l'est également en partie. Le choix est fait de ne pas interroger directement les acteurs de ces relations, comme si leur parole était un biais à éviter. Comme si l'observation extérieure — aussi équitable ou symétrique soit-elle — était moins anthropocentrée que le recueil du récit des personnes engagées avec des chiens... Ces personnes ne font-elles pas preuve d'un anthropomorphisme suffisamment « instruit » pour reprendre F. Delfour (p. 87) ? Évacuer le point de vue de l'humain observé n'est-il pas une

forme de condescendance envers les utilisateurs des chiens, dont la parole pourrait éclairer les pratiques observées ? S'il est compréhensible que des limites méthodologiques puissent conduire à ne pas recueillir cette parole, il semble plus difficile d'accepter leur absence par principe et de se contenter de l'interprétation de l'observateur. Au final, on peut se demander si l'ethnométhodologie ne tente pas de réaliser une science [canine] des chiens, potentiellement aussi inhumaine que les sciences expérimentales décrites par V. Servais dans son introduction, non seulement en ce qu'elle néglige les caractères propres du chien, mais aussi ceux de l'humain.

Conclusion

Au terme de la lecture de cet ouvrage à la fois riche et divers, le sentiment reste mitigé. Les méthodes plutôt classiques des sciences humaines donnent à voir la richesse des relations entre humains et chiens grâce à la multiplicité des acteurs rencontrés et des situations envisagées. Les propositions de nouvelles approches semblent stimulantes à plus d'un titre, mais le pari de faire émerger une science [humaine] des chiens porte peut-être dans son nom même les raisons de ses limites, en plus du paradoxe évoqué par l'éditrice de l'ouvrage. La résolution de ce paradoxe ne tiendrait-elle pas au dépassement des frontières disciplinaires ? Faut-il poursuivre une science humaine ou [humaine] des chiens, ou développer une science des chiens qui réunisse en son sein la multiplicité des points de vue afin de mieux comprendre cet animal dans toute sa complexité, tant sociale que biologique et cognitive ? En outre, est-il possible de prétendre qu'il existe une science non-humaine ou inhumaine aussi longtemps que les sciences sont des activités uniquement humaines ?

La crainte de l'éditrice d'une « invasion » des sciences sociales par les sciences naturelles, si elle est peut-être justifiée au niveau des politiques de recherche, semble également avoir contraint l'ambition interdisciplinaire de l'ouvrage. Cela n'aurait sans doute pas posé de problème si l'ouvrage s'était limité à la deuxième partie, qui se focalise sur les chiens vus par les humains, mais les tentatives proposées dans la première partie pour comprendre les chiens en situation se heurtent — me, semble-t-il — aux réticences envers les études issues des sciences dites naturelles, hormis pour le chapitre 1 qui fait clairement appel à l'interdisciplinarité. Les chapitres 3 et 4 restent bien isolés et les approches des sciences sociales et des sciences naturelles ne sont pas intégrées. La part belle est finalement faite à l'ethnométhodologie, laquelle semble tenter de construire des nouvelles méthodes d'observation en occultant au maximum tout le bénéfice qui pourrait être retiré de l'expérience et des résultats de la biologie et de l'éthologie. Il en résulte des biais importants liés à la méconnaissance de paramètres biologiques et cognitifs fondamentaux des chiens dont certains sont issus de leur histoire à long terme.

Au final, hormis quelques exceptions dans la seconde partie de l'ouvrage (chap. 8 et 9 notamment) les chiens ne sont envisagés que dans leurs rapports actuels aux humains, sans tenir compte de leur origine lupine (ce qui est même revendiqué par les auteurs du chapitre 2), de leur vie en dehors de l'humain et de la sélection active qui a conduit aux traits morphologiques et comportementaux que nous leur connaissons aujourd'hui. Certes, le chien n'est pas un loup, et il y a des biais certains à vouloir interpréter les comportements des chiens en les calquant sur ceux de leur ancêtre sauvage (van Kerkhove 2004, Bradshaw *et al.* 2009). Cependant, un certain nombre de caractéristiques comportementales des chiens provient de l'écologie de leur ancêtre (Boitani et Ciucci 1995), même si celles-ci sont modifiées. Le chien serait-il relâché et capable de distraction s'il descendait d'un herbivore sans cesse aux aguets du prédateur potentiellement caché ? Aurait-il les mêmes comportements en promenade s'il ne descendait pas d'un animal territorial (Bekoff 2001) ? Serait-il aussi attentif aux signaux de ses congénères ou des humains s'il ne descendait pas d'un animal social chassant en meutes ? La vie des chiens se réduit-elle aux bipèdes qui l'entourent ? C'est l'impression qui peut ressortir de cet ouvrage, alors que les chiens interagissent avec d'autres éléments de leur environnement. Si nos capacités à communiquer avec les chiens malgré nos différences sont étonnantes, pourquoi ne pas s'intéresser également aux capacités de communication entre les chiens et d'autres animaux ? Il ne faut pas oublier non plus que nombre de chiens vivent et survivent en communiquant

relativement peu avec les humains. C'est le cas des chiens de village et des chiens errants (Bonanni *et al.* 2010, Bonanni *et al.* 2011, Majumder *et al.* 2014). La génétique semble également la grande oubliée de cet ouvrage. Si les auteurs du chapitre 1 regrettent la place importante des jugements normatifs au sein des sciences humaines qui s'intéressent aux animaux, les préoccupations des auteures de plusieurs chapitres quant au côté utilitariste de l'utilisation des chiens voire du regard porté sur les chiens (p. 140) sont multiples. Alors certes, on peut regarder le chien pour ce qu'il est et lui donner des degrés de liberté divers, il n'en reste pas moins qu'il est issu d'une sélection intense, qui a commencé avec l'élimination des individus les plus agressifs dès les débuts de la domestication et s'est poursuivie durant des millénaires au gré de différentes motivations avant de s'intensifier au 19^{ème} siècle sous l'impulsion de pratiques de sélections intensives (Galibert *et al.* 2011, Wayne et von-Holdt, 2012). Nous sommes donc en interaction avec des êtres dont l'éventail des comportements possibles est en partie contraint par la sélection génétique dont ils ont été l'objet.

Autrement dit, que serait une science [humaine] des chiens qui, à force de se focaliser sur les contextes, sur les micro-comportements, sur la temporalité et la chronologie, sur le caractère normatif de nos relations avec les chiens, ne tiendrait pas tout à fait compte des caractéristiques biologiques des chiens, de leur génétique, des capacités sensorielles qui nous échappent, des propriétés du champ de vision, de la perception du temps, etc. ? Cette science des chiens ne serait-elle pas un peu trop humaine ?

Il me semble que pour mieux comprendre les chiens et les relations entre humains et chiens, la multiplication des points de vue reste la piste la plus fertile. C'est bien ce qui est proposé dans le chapitre 1, qui ne rejette pas les sciences expérimentales, et dans le chapitre 5 qui envisage une perspective évolutionniste. C'est également ce qui prévaut dans les chapitres de la seconde partie. Multiplier les points de vue des disciplines, mais aussi multiplier celui des acteurs. Intégrer sciences humaines et sciences naturelles, savoirs scientifiques et savoirs des acteurs des relations, observations des relations depuis l'extérieur et récits depuis l'intérieur des relations par ceux qui les vivent au quotidien et qui y sont engagés (Ingold 2000 : 76). Pour cela il ne me semble pas productif de craindre les sciences naturelles ou de se replier sur une méthodologie radicale fondée sur un seul point de vue — ce qui semble se profiler derrière l'ethnométhodologie telle que présentée dans cet ouvrage. Multiplier les biais me semble plus productif que de regarder par le petit bout de la lorgnette. Les biais peuvent se corriger, alors que ce qui n'entre pas dans le champ de vision ne peut être reconstruit. Peut-être est-il nécessaire de construire une science des chiens, ni humaine, ni inhumaine, mais tournée vers les autres, qu'ils soient biologistes, sociologues ou généticiens, qu'ils soient animistes, naturalistes, ou totémistes, qu'ils soient scientifiques ou non, qu'ils soient humains ou non humains.

Bibliographie

Bekoff Marc, 2001, « Observations of scent-marking and discriminating self from others by a domestic dog (*Canis familiaris*): tales of displaced yellow snow », *Behavioural Processes*, n° 55, pp. 75-79.

Boitani Luigi et Ciucci Paolo, 1995, « Comparative social ecology of feral dogs and wolves », *Ethology ecology & evolution*, n° 7, pp. 49-72.

Bonanni Roberto, Natoli Eugenia, Cafazzo Simona et Valsecchi Paola, 2011, « Free-ranging dogs assess the quantity of opponents in intergroup conflicts », *Animal Cognition*, n° 14, pp. 103-115.

Bonanni Roberto, Valsecchi Paola et Natoli Eugenia, 2010, « Pattern of individual participation and cheating in conflicts between groups of free-ranging dogs », *Animal Behaviour*, n° 79, pp.957-968.

Bradshaw John W. S., Blackwell, Emily J. et Casey, Rachel A., 2009, « Dominance in domestic dogs - useful construct or bad habit », *Journal of Veterinary Behavior*, n° 4, pp. 135-144.

Dasser Verena, Ulbaek Ib et Premack David, 1989, « The perception of intention », *Science*, n° 243, pp. 365-367.

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

Gaita, Raimond, 2003, *The philosopher's dog*, London, Routledge.

Galibert Francis, Quignon Pascale, Hitte Christophe et André Catherine, 2011, « Toward understanding dog evolutionary and domestication history », *Comptes Rendus Biologies*, n° 334, pp. 190-196.

Gao Tao, McCarthy Gregory et Scholl Brian J., 2010, « The wolfpack effect: perception of animacy irresistibly influences interactive behavior », *Psychological Science*, n° 21, pp. 1845-1853.

Gibson James J., 1986, *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale, New Jersey & London, Lawrence Erlbaum Associates.

Haudricourt A.G., 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, n° 2, pp. 40-50.

Healy Kevin, McNally Luke, Ruxton Graeme D., Cooper Natalie et Jackson Andrew L., 2013, « Metabolic rate and body size are linked with perception of temporal information », *Animal Behaviour*, n° 86, pp. 685-696.

Hornborg A., 1999, « Reply to Bird-David N., 1999, « Animism" revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40: S67-S79 », *Current Anthropology*, n° 40, pp. S80-S81.

Ingold Tim, 2000, « From trust to domination. An alternative history of human-animal relations », in T. Ingold, editor., *The perception of environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York, Routledge, pp. 61-76.

Ingold Tim, 2004, « Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world », *Social Anthropology*, n° 12, pp. 209-221.

Larson Greger et Fuller, Dorian Q., 2014, « The Evolution of Animal Domestication », *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, n° 45, pp. 115-136.

Larson Greger, Karlsson Elinor K., Perri Angela, Webster Matthew T., Ho Simon Y. W., Peters Joris, Stahl Peter W., Piper Philip J., Lingaas Frode, Fredholm Merete, Comstock Kenine E., Modiano Jaime F., Schelling Claude, Agoulnik Alexander I., Leegwater Peter A., Dobney Keith, Vigne Jean-Denis, Vilà Carles, Andersson Leif et Lindblad-Toh Kerstin, 2012, « Rethinking dog domestication by integrating genetics, archaeology, and biogeography », *Proceedings of the National Academy of Science*, n° 109, pp. 8878-8883.

Majumder Sreejani Sen, Bhadra Anandarup, Ghosh Arjun, Mitra, Soumitra, Bhattacharjee Debottam, Chatterjee Jit, Nandi Anjan K. et Bhadra Anindita, 2014, « To be or not to be social: foraging associations of free-ranging dogs in an urban ecosystem », *Acta ethologica*, n° 17, pp. 1-8.

Scholl Brian J. et Gao Tao, 2013, « Perceiving animacy and intentionality: Visual processing or higher-level judgment? », Pages 197-230, in M. D. Rutherford and V. A. Kuhlmeier, editors, *Social Perception. Detection and interpretation of animacy, agency, and intention*. Cambridge and London, The MIT Press.

Tremoulet Patrice D. et Feldman Jacob, 2000, « Perception of animacy from the motion of a single object », *Perception*, n° 29, pp. 943-951.

Udell, M. A. et Wynne, C. D., 2011, « Reevaluating canine perspective-taking behavior », *Learn Behav*, n° 39, pp. 318-23.

Udell, Monique A. R., Dorey, Nicole R. et Wynne, Clive D. L., 2008, « Wolves outperform dogs in following human social cues », *Animal Behaviour*, n° 76, pp. 1767-1773.

Udell Monique A. R., Dorey Nicole R. et Wynne Clive D. L., 2010, « The performance of stray dogs (*Canis familiaris*) living in a shelter on human-guided object-choice tasks », *Animal Behaviour*, n° 79, pp. 717-725.

Van Kerkhove Wendy, 2004, « A Fresh Look at the Wolf-Pack Theory of Companion-Animal Dog Social Behavior », *Journal of Applied Animal Welfare Science*, n° 7, pp. 279-285.

Von Uexküll Jakob, 1965, *Mondes animaux et mondes humains*. Paris, Denoël

Wayne Robert K. et vonHoldt, Bridgett M., 2012, « Evolutionary genomics of dog domestication », *Mammalian Genome*, n° 23, pp. 3-18.

Pour citer ce document

Nicolas Lescureux, « Pour une science [humaine] des chiens. À propos de Servais Véronique (dir.), *La science [humaine] des chiens.* », *Lectures anthropologiques* [En ligne], 2017/2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 12/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=367>.

L'auteur : Nicolas Lescureux

Nicolas Lescureux est ethno-écologue, chargé de recherche du CNRS au Centre d'Écologie fonctionnelle et évolutive (CEFE). Il a étudié les savoirs écologiques et éthologiques des éleveurs et des chasseurs dans différents pays (Kirghizstan, Macédoine, Bulgarie, Pologne) afin de mieux appréhender comment ces savoirs se construisent en interaction avec les animaux. Il cherche à comprendre par ce biais comment les animaux influencent les perceptions et les pratiques humaines, mais aussi comment ces pratiques peuvent à leur tour modifier les comportements des animaux. Les bouleversements qui ont traversé les pays dits en transition (ex-URSS, ex-Yougoslavie) et qui ont modifié les pratiques de chasse et d'élevage lui ont permis de mettre en évidence le caractère dynamique des relations entre humains et loups. Aujourd'hui, N. Lescureux s'intéresse plus particulièrement aux relations multipartites et à la manière dont les interactions entre humains et grands prédateurs peuvent être influencées par d'autres animaux (chiens, animaux d'élevage, espèces gibiers) et par les relations complexes que les humains entretiennent avec ces autres animaux.

Contact : nicolas.lescoreux@cefe.cnrs.fr



2017|2 Les animaux en anthropologie

Un tournant ethnographique de la primatologie ? À propos de Christophe Boesch, *Wild cultures: a comparison between chimpanzee and human cultures*, 2012.

Frédéric Louchart

Mots-clés

Primates, chimpanzés, comparatisme, évolution, épistémologie.

Plan de l'article

Les cultures animales, un nouveau rendez-vous ethnographique ?

Une culture dans le monde sauvage ; de l'oxymore au problème conceptuel

Du matériel au symbolique ; une hiérarchie des faits culturels

L'espèce, carcan du concept de culture ?

Que faire d'une culture animale en anthropologie sociale ?

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Éditeur : Revue Lectures anthropologiques

<http://lecturesanthropologiques.fr>

© Tous droits réservés

Pour citer ce document

Frédéric Louchart, «Un tournant ethnographique de la primatologie?», *Lectures anthropologiques* [en ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=361>.

Texte intégral

Compte rendu de l'ouvrage de Christophe Boesch, *Wild cultures: a comparison between chimpanzee and human cultures*. Cambridge et New-York, Cambridge University Press, 2012.

Les cultures animales, un nouveau rendez-vous ethnographique ?

Aboutissement de trente-trois années de travaux, cet ouvrage était attendu. Ce troisième livre sonne comme la synthèse de toute une carrière passée sur le terrain. Élève de Dian Fossey et de Hans Kummer, Christophe Boesch est l'un de ceux qui imposèrent la notion de culture animale et développèrent une tradition de travail in situ en opposition à celle des observations en captivité. Si les cultures caractérisaient l'espèce humaine, reflétaient des hiérarchies et, à tout le moins, renvoyaient vers une sorte de génie de création, d'adaptation et de capacité d'abstraction, ouvrir le fait culturel à l'animal efface une définition de l'humanité elle-même. L'animal sort d'un imaginaire de l'instinct sauvage pour accéder à l'outil, à une société organisée, au registre sémantique. Ce type d'entreprise au long cours nécessite une large coopération scientifique, financière et logistique exprimée ici dans des remerciements longs de cinq pages. L'épilogue ramènera le lecteur aux dures réalités : « aurons-nous le temps d'étudier la culture des chimpanzés ? » Cette dernière disparaît en effet à mesure que l'environnement qui l'a vue naître, et les chimpanzés eux-mêmes sont les victimes d'une prédation effrénée. Le braconnage, l'appauvrissement des capacités nourricières et la destruction de l'habitat font écrire à l'auteur un court plaidoyer en faveur de ces chimpanzés en notre pouvoir, à mettre en lien avec son engagement au sein de la *Wild Chimpanzee Foundation*, une ONG de protection. Ce livre renvoie à celui de Karen Strier (2014) en ce qu'il décrit une population tout en faisant le récit de l'observation, ce qui fait ressortir l'expérience vécue. L'interprétation des faits dépend ici étroitement de ces conditions, de l'acceptation par le groupe comme de la façon très concrète dont on parvient à observer une culture animale.

Cette fois, C. Boesch ne s'en tient pas à une description détaillée des techniques corporelles et outillées des chimpanzés. Il renoue avec les essais de l'anthropologie évolutionnaire, ce qui constitue un exercice difficile dont les écueils — généralisations caricaturales, postulats arbitraires, grilles de lecture simplistes ou réductrices, enfermement doctrinal — ont déjà fait chavirer bien des tentatives ambitieuses. Cette anthropologie se distingue de l'évolutionnisme en ce qu'elle ne hiérarchise pas, embrasse plusieurs espèces, s'intéresse davantage aux logiques d'évolution qu'à l'identité de ses objets, et ne justifie aucune exploitation. En ouvrant à nouveau la voie comparative entre deux espèces, le risque est grand de ne pas satisfaire aux codes et régimes de scientificité des disciplines en charge des chimpanzés et de l'humain. De fait, le style, les arguments et la grille d'analyse s'adressent souvent aux psychologues travaillant avec des animaux en captivité, cibles de nombreux reproches au long de l'ouvrage.

On a beaucoup reproché à la primatologie de s'en tenir à des concepts tels que le succès reproductif, la dépendance à l'environnement, l'usage souvent flou du concept de société, l'emprunt de termes économiques ou son individualisme méthodologique (Leblan 2013). *A contrario*, les sciences humaines n'ont pas toujours fait preuve d'ouverture à la primatologie en raison de critiques épistémologiques — économisme, individualisme, téléologie, anthropomorphisme —, sans tenir compte du sérieux des enquêtes de terrain et en se retranchant derrière l'accusation de réductionnisme. Une autre raison à ces difficultés tient à l'extraordinaire méfiance de l'anthropologie sociale à l'égard des darwinismes. Accusé d'être à l'origine du racisme via le darwinisme social, l'évolutionnisme biologique a pourtant succédé à l'évolutionnisme des anthropologues, un reproche qui pourrait être aussi adressé à d'autres écoles (Testart 2012). De plus, « évolutionnaire » n'est pas « évolutionniste » : il n'est pas question de hiérarchiser les êtres en plaçant sa propre culture au pinacle, et en ne voyant chez autrui que des réalisations intermédiaires justifiant son asservissement ou même un ethnocide.

C. Boesch part d'un rapport à l'altérité dénué de procès en imperfection d'autrui, et reprend à son compte l'idée de Montaigne d'une absence de jugement *a priori* et d'un retour sur sa propre culture, qui comporte également sa part de barbarie. Pourquoi refuser une culture aux chimpanzés, sans même les avoir ethnographiés, si ce n'est par le même *a priori* qui permettait de la refuser autrefois aux dits « barbares » ou « primitifs » ? Dans cette introduction, C. Boesch évoque trois possibilités d'étendue du fait culturel : le monopole humain, l'exception des grands singes et la généralisation à toute espèce vivante à des degrés divers. Il en reste pour sa part à son domaine de compétence à savoir les chimpanzés plutôt que les hommes et réfute d'emblée le présupposé d'une exception culturelle humaine. Il annonce ensuite le déroulé de son ouvrage en neuf chapitres, débutant par un cadrage méthodologique, suivi de chapitres thématiques, puis en revenant à des chapitres de réflexion et de débat. La plupart de ces chapitres démarrent par la relation d'un ou deux cas, suivi d'une discussion contenant des photographies et des encadrés et se terminant par une « contribution au débat sur la culture », puis par un synopsis reprenant les principaux points défendus par l'auteur.

Une culture dans le monde sauvage ; de l'oxymore au problème conceptuel

Le premier chapitre plante le décor : ses débuts en 1979, les conditions de travail dans la forêt de Taï en Côte d'Ivoire, les relations avec les riverains Sangbé, l'approche et le processus d'habituation des chimpanzés, aussi nécessaire que difficile et sans lesquels on ne peut qu'étudier le dos de ces singes quand ils s'enfuient (p. 13). On perçoit bien ici les obstacles rencontrés pour trouver un groupe et se faire lentement tolérer de lui, ainsi que la mise en œuvre des conditions de recherche qui ont demandé un nombre important d'assistants (p. 18). Christophe Boesch part ensuite de la différence entre les techniques de chasse et de pêche des fourmis employées par les chimpanzés de Taï, ceux de Gombe en Tanzanie, puis de Bossou en Guinée et de Ngogo en Ouganda. Le concept de culture animale repose sur ces écarts, qui ne trouvent aucun facteur causal dans la génétique, l'efficacité, ou aucune autre forme de déterminisme apparent. L'auteur souligne, ici puis à plusieurs reprises dans l'ouvrage, la nécessité d'un travail dans le monde des chimpanzés et non en captivité, où l'isolement et une vie sociale appauvrie biaisent les études. Dans ce chapitre, ainsi que dans l'introduction, il passe assez sommairement sur les écueils de l'anthropomorphisme et de l'anthropocentrisme (p. 6 et 16-17) pour définir sa position.

L'anthropocentrisme se résume pour lui à une forme d'ignorance et l'anthropomorphisme à une accusation injuste, ce qui peut paraître assez superficiel au vu des nombreux travaux à ce

sujet (Jamard 1995 ; Jouliau *et al.* 1998 ; Lézé 2002 ; Louchart 2015 ; Miles 1996). En revanche, il n'est pas dupe du filtre ethnocentrique qui attribuerait des critères explicatifs universels au mode de vie occidental, et ferait de ses normes des lois de la nature. Par exemple, il rappelle que la plupart des publications de psychologie requièrent des individus défavorisés issus de pays développés, tout en ayant l'ambition de représenter toute l'espèce.

Le second chapitre est plus délicat, en ce qu'il entend définir la culture à partir de définitions employées par Robert Murdock, des biologistes et des primatologues pour l'essentiel (Richard *et al.* 2004). On pourra regretter l'absence d'une discussion sur les nombreuses acceptions, les axes théoriques ou une filiation anthropologique claire, quelle qu'elle soit. Il est aisé de définir la culture a minima comme un ensemble de traits matériels et immatériels, mais les liens entre cultures (diffusion, métissage, domination), leur genèse (produit du social, superstructure versus infrastructure, instrument, rapports de forces), le rôle des particularités (identification, sous-cultures) et leur influence sur les sociétés (déterminisme des représentations sur les comportements, transgressions, reproduction du social, adaptation) ne font pas l'unanimité. Sans défendre le culturalisme américain ni revenir sur l'œuvre de Lévi-Strauss *in extenso*, l'auteur aurait pu profiter du matérialisme culturel de Malinowski au vu de l'épineux problème des contraintes qui pèsent sur la notion de culture animale. Pour être une culture, il lui faut ne pas être déterminée par le milieu, mais pour être évolutionnaire et adaptative, il lui faut répondre à ses contraintes. L'idée de culture animale cumule ainsi les difficultés conceptuelles de la notion de culture, avec un rapport ambivalent à la contrainte naturelle. S'agissant d'une culture animale, qu'entend-on alors précisément par « culture » ? L'auteur ne le dit pas. L'inverse lui aurait permis d'asseoir une comparaison d'ordre anthropologique, et de se tirer du mauvais pas des déterminismes environnementaux ou biologiques sur lesquels il revient à plusieurs reprises sans parvenir à véritablement avancer. Or, si comparaison il peut y avoir, autant affirmer d'emblée que si le fait culturel est susceptible de s'universaliser dans le monde animal, ce peut être en postulant à la fois un fait commun et des modalités de différenciation entre espèces et en leur sein. À la fois similaires et distinctes, les cultures humaines peuvent posséder des caractéristiques communes avec celles des chimpanzés, comme des structures sociales, des techniques du corps et de l'outil et un monde de significations incluant des croyances. Ces caractéristiques communes ne supposent pas pour autant des communautés hybrides, mais bien l'existence de phénomènes culturels similaires.

Dans sa définition d'une culture, C. Boesch ne retient que trois éléments consensuels : l'apprentissage, l'aspect collectif et le partage de significations à l'intérieur d'un groupe ou d'une société distincte. Si l'aspect minimaliste d'une telle définition permet une extension assez large, l'ambition comparative homme-animal de l'ouvrage souffre de l'absence d'un véritable développement : la sociologie et l'anthropologie sociale se résument à peu près à citer les noms de Bourdieu, Mead, Lévi-Strauss, Kroeber ou Sahlins. Il n'est pas question de philosophie. Les dimensions implicites, normatives, irrationnelles, identificatoires, hiérarchisantes et de production du social des cultures en sont évacuées au profit de simples fonctions. La construction du reste de l'ouvrage s'en ressent et les trois chapitres suivants isolent les cultures matérielle, sociale et symbolique. Un isolement assez arbitraire et simplement fonctionnel qui permet à l'auteur de conserver une hiérarchie entre humains et chimpanzés, sans aborder l'ensemble formé par une culture et une société :

« The first domain, material culture, includes all aspects of culture that are concerned with the external world that individuals encounter daily. Most of the work that has been published so far on animal culture has focused on this domain and through such studies it has been possible to use artifacts such as tools to document cultural diversity in a variety of species, including chimpanzees, orangutans and New Caledonian crows. The second domain, social culture, includes all social aspects that allows individuals to develop and benefit from the advantages provided by living in social groups. The third domain, symbolic culture, encompasses all

means of communication, in a very general sense, between individuals during their social interactions » (Boesch, p. 5).

Tout en affirmant la nécessité d'une ethnographie, le rôle central de la culture et son encaissement dans le fait social, les cultures chimpanzières (Joulian 2000) et humaines s'en trouvent décomposées en éléments épars, et ne finissent par répondre qu'à des impératifs liés aux contraintes environnementales, ce qui revient à maintes reprises. On retrouve l'individualisme méthodologique et la problématique habituelle des coûts et bénéfices. Une réflexion plus approfondie et plus ouverte quant aux concepts employés aurait été un véritable atout, car C. Boesch ne manque pas d'exposer l'aspect arbitraire des conventions sociales chez les chimpanzés en ce qu'elles ne sont pas conditionnées par l'environnement.

Du matériel au symbolique ; une hiérarchie des faits culturels

Repartant des travaux sur les techniques outillées qui avaient nourri sa thèse de doctorat, C. Boesch détaille excellemment les aspects matériels de cette culture animale. Parvenant à ouvrir une noix en six coups, à raison de 2,26 noix par minute, les chimpanzés font preuve de dextérité, d'expérience et démontrent l'aboutissement de cette technique, laquelle sert de base à une problématique d'autonomisation du fait culturel par rapport aux contraintes environnementales. D'autre part, avec 106 outils de fouissage répertoriés, de différents calibres et aux usages distincts, il ne peut s'agir d'une pratique marginale, mais bien d'un élément signifiant d'un fait généralisé, dont les variantes sont exposées ici entre 11 sites d'observation. On sent ici l'auteur dans son élément et en position assurée. Il déduit de ces faits matériels les caractères cumulatifs d'un processus évolutionnaire, lequel dépasse largement les seuls aspects cognitifs — mis en œuvre par l'individu — de l'outillage : il est hérité (au sens social), efficace, a subi des modifications dans le long terme, s'affiche selon différents degrés de technicités, lesquels sont observables de façon concomitante, la plus simple étant plus répandue que la plus complexe.

Ce cumul et cette complexité montrent une prise de distance avec la génétique et se rapprochent davantage de l'histoire, ou plutôt de la préhistoire à laquelle il emprunte ici un titre de période : « l'âge de pierre chimpanzé ». À l'étendue géographique de la culture répond ainsi une profondeur temporelle qui ne rejoint pas nécessairement l'âge de toute l'espèce, mais pas moins de deux cent vingt-cinq générations étalées sur six millénaires selon les fouilles archéologiques entreprises à son initiative. Évidemment, on ne peut se baser que sur les outils retrouvés, il en existait peut-être d'autres. Mais l'intérêt est aussi de dissocier l'outillage du biologique, et de montrer comment cette culture outillée permet de s'affranchir des limites de l'environnement. Ces trois éléments que sont le cumul évolutionnaire, les variations géographiques et un seuil technique permettant de s'affranchir d'une contrainte possèdent un véritable intérêt et une importante force de conviction.

Les deux chapitres suivants abordent respectivement la dimension sociale de la culture et ses aspects symboliques. Sur le plan ethnographique, il paraît un peu arbitraire de séparer culture et société : comment concevoir une société indépendamment d'une culture ? C. Boesch reprend finalement un schéma très général de graduation anthropocentrique, allant du matériel au spirituel, ce qui explique cette séparation pouvant sembler arbitraire. Un classique imposé en son temps par le jésuite Teilhard de Chardin et qui fait long feu. Dans le même ordre d'idées, on s'attend à ce que la culture sociale se résume à nouveau à la coopération et à l'altruisme. Le troisième chapitre n'échappe pas à cette règle ; la chasse, la défense contre un prédateur et le contrôle du territoire font partie des classiques. Mais que dire d'une société dont les membres ne parlent aucune langue qui nous soit intelligible, ne peuvent exprimer un sentiment d'appartenance par une symbolique fédératrice, et qui se trouve dénuée d'institution explicite ?

C'est peut-être ici que la revendication d'une ethnographie animale peut sembler abusive ; quid de l'alliance et de la parenté au travers des générations côtoyées par les éthologues, ou d'éventuelles règles d'échange ? Qu'entend-on en effet par ethnographie : la description des comportements ou celle d'un groupe social dans son intégralité et sa cohérence (techniques, règles sociales, institutions, échanges, parenté, économie, etc.) ? Si les travaux ont été utilisés par les sociobiologistes, l'éventualité d'une mise en perspective générale et justifiant le terme d'ethnographie animale manque à l'appel, au moins autant qu'une réflexion sur la description du comportement animal à la lumière de la phénoménologie. Le registre des significations liées aux comportements observés se retrouve dans le chapitre consacré à la « culture symbolique », une acception un peu restrictive du symbole, mais qui demeure capitale dans la démonstration de l'existence d'une culture du signe et d'une intention de signifier au-dehors du langage humain. Dire avec des objets, et le dire par des techniques particulières, constituent bien un monde du signe, même s'agissant de fins aussi triviales que la copulation.

Bien qu'en nombre réduit, les faits observés n'en demeurent pas moins convaincants. Les chapitres consacrés à l'apprentissage et à la conscience de la mort comportent des descriptions précises de situations d'enseignement du cassage de noix entre mère et enfant, ou de changements de comportements en présence d'un mort. La variété des modes de transmission, des façons de faire et l'absence de généralisation donnent du crédit à l'interprétation des comportements, au concept d'environnement d'apprentissage et à la transmission intentionnelle. De la facilitation à l'encouragement, en passant par l'apprentissage actif (sauf à Bossou), C. Boesch détaille les procédés par lesquels ces mères transmettent les techniques outillées, ainsi que les variations d'une forêt à l'autre. L'usage intentionnel des feuilles diffère ainsi entre les petits chimpanzés de Taï (ostentation), Gombe (déparasitage) et Mahale (capture de parasite et affichage du désir sexuel), bien que tous s'en nourrissent et s'en servent comme éponge par exemple. Faute d'institution, la mère apparaît comme le pivot de la reproduction culturelle ; l'auteur détaille les temps, les styles et les âges de cet apprentissage. S'il ne tombe pas dans le piège d'un apprentissage par la récompense, mais plutôt par les relations avec la mère et le groupe qui rendent possible l'imitation et l'incorporation, l'usage de l'ethnologie pose à nouveau un problème non négligeable. Comme dans bien des essais de ce type, l'auteur pioche dans l'ethnographie classique de façon superficielle et décontextualisée par analogie de situation (ethnies Zinacantèque et Dioula p. 146 ; Nso, p. 150), ou par simple allusion (aux enfants indonésiens, grecs, indiens). Même s'il renvoie aux articles de psychologie et prévient que le volet humain ne sera pas autant développé que le volet éthologique, le fait de parsemer ainsi les exemples ethnographiques fournit un prétexte supplémentaire à d'éventuels contradicteurs.

L'espèce, carcan du concept de culture ?

Le chapitre sept lie les notions de mort et d'empathie, une association rendue difficile à prouver par l'absence de langage et l'impossibilité d'accès réel à l'esprit d'autrui, qu'il soit animal ou non. De fait, l'attribution d'intentions ou de croyances ne se limite pas à l'interprétation des données éthologiques, et sans possibilité d'interpeller ou de faire rectifier par l'animal la représentation qu'on a de lui, les *a priori* de l'observateur prennent une place conséquente dans l'interprétation des faits. Passée cette réserve méthodologique, le compte-rendu des changements d'attitude envers les chimpanzés morts ou blessés, de cris ou de leur absence, de réconfort ou de froides observations, ainsi que les variations des statistiques comportementales, montrent assez bien que les chimpanzés différencient les vivants des morts, les blessés des autres. Ensuite, le lien entre empathie et notion de mort peut paraître un peu rapide, non seulement au vu des différences de vues à ce sujet, mais aussi parce que l'auteur en revient aux présupposés de départ (anthropomorphisme ou anthropocentrisme). Il relie un

geste tel que celui de secouer les extrémités du corps d'un animal mort à la maîtrise de la notion d'irréversibilité de la mort. Il suggérerait ainsi une notion développée de la mort (p. 174). Mais s'agit-il d'identifier un individu mort ou de posséder une notion, voire une représentation de la mort ? N'ayant que l'interprétation des comportements et non la possibilité d'une explicitation, la question demeure en suspens et laisse le choix au lecteur d'interpréter en fonction de ses propres points de vue. C. Boesch reste lui-même prudent et utilise avant tout les verbes « suggérer », « coïncider » et « sembler ». L'empathie et la mort d'autrui annoncent-elles la conscience de sa propre disparition ? Ce chapitre ne s'aventure pas jusque-là, bien que la question de l'empathie ait été posée, mais le lien entre culture et cognition se poursuit dans le suivant sous une autre forme.

Le huitième chapitre s'ouvre sur une nouvelle comparaison de l'usage du bâton chez les Hazda (Moda et son fils Saïdi) et les chimpanzés de Loango (Ida et son petit). L'une récolte des tubercules et l'autre du miel. Après une interrogation supplémentaire sur la justification d'une telle comparaison, le lecteur trouve l'argument d'une similitude des conditions écologiques, auxquelles l'auteur attribue un rôle crucial dans l'émergence des cultures (p. 214). On retrouve ici trois éléments désormais canoniques en primatologie de terrain : la conception de l'espace et la maîtrise du territoire vécu, la coopération et l'altruisme et enfin, le choix d'un outillage performant pour craquer les noix. Mais l'intérêt du chapitre vient davantage d'un net refus de deux écueils eux aussi très répandus : la confusion ethnocentrique entre la culture de l'observateur et l'universalité de ses valeurs d'une part, mais aussi et surtout un long développement opposant la cognition en captivité et la culture des chimpanzés dans leur cadre de vie d'autre part. L'auteur reproche aux études en captivité leur cadre de vie insuffisant pour être représentatif d'une réalité, ainsi que leur questionnement nécessairement biaisé, puisque s'interrogeant sur les capacités des chimpanzés à répondre à des questions humaines, et à imiter non pas d'autres chimpanzés, mais des humains.

Une lecture plus anthropologique bute en revanche sur quelques points, dont celui de la définition claire de ce que signifie le terme « socioécologique ». Si les critères sociaux sont indépendants de l'écologie, pourquoi le trait d'union ? Si les deux sont liés, pourquoi ne retenir que la réponse à l'environnement comme facteur causal in fine du fait culturel, lui-même modelant la cognition et le système social ? Le registre employé — performance, challenge, compétition — reprend la grille d'interprétation économique de l'éthologie utilitariste et s'éloigne considérablement de celles de l'ethnologie. Ainsi, « l'intelligence devrait être conçue comme un outil flexible et dynamique qui s'adapte aux défis sociaux et écologiques rencontrés, et qui permet à l'individu de trouver une solution optimale » (p. 214), déplaira sans doute au lecteur exigeant en termes épistémologiques en raison de son orientation et en l'absence de justification du cadre de définition.

Après avoir consacré plus de 200 pages à montrer que le fait culturel débordait largement l'espèce humaine, C. Boesch entend distinguer le propre de l'homme de celui du chimpanzé dans le neuvième chapitre. Cela suppose, et l'auteur le dit, qu'un inventaire culturel soit réalisé, ce qui n'est pas le cas. Sans grande surprise, on y retrouve la définition d'une culture arrimée à un groupe social et distinguant ses membres, composée d'aspects matériels largement présents dans le monde animal, d'aspects sociaux et symboliques. Le schéma assorti prend une forme pyramidale ; le symbole étant le registre le moins développé, ce à quoi rien n'obligeait l'auteur qui s'en tenait aux comportements signifiants et non au symbole proprement dit ni au capital symbolique. Plus pertinente, la représentation schématique des traits communs ou particuliers aux groupes de Ngogo, Taï, Mahale et Gombe. Le seul élément commun à tous étant le partage du produit de la chasse. D'autres éléments sont ensuite partagés par une partie des groupes, puis viennent les comportements singuliers à chaque groupe. Plus ambitieux, plus risqué et au-dehors de son champ d'expérience, l'auteur propose de comparer des éléments qu'il juge constitutifs des sociétés humaines et chimpanzières. Il en conclut que les traits

distinctifs seraient la division du travail, le stockage lié à l'habitat, et les outils composites qui caractérisent l'outillage humain.

Toute distinction affectant l'Homme et la nature se fait sur la base de choix, lesquels restreignent en réalité l'étendue anthropologique de la comparaison à mesure de la capacité excluante des critères retenus, qui en amoindrissent évidemment la portée épistémologique. Pour le dire plus simplement, une comparaison évolutionnaire pourrait très bien se faire sans exclure une altérité par l'absence d'un critère distinctif, mais sur la base de critères positifs de ce que les groupes de chimpanzés ont en commun avec les groupes humains, comme on le fait en biologie systématique. Tout choix de différenciation comporte une part d'implicite qui montre assez rapidement ses insuffisances, comme l'avaient montré ceux du langage et de la culture en leur temps. Ici, on peut se demander dans quelle mesure les sociétés pourtant humaines des paléolithiques correspondent bien au critère de stockage et d'habitat (*home base*) énoncés ici.

S'agissant des cultures propres aux chimpanzés, C. Boesch débute par la dimension écologique ; les forêts denses, le temps considérable consacré à se nourrir et à se déplacer entre les sites de nourriture (respectivement 40 % et 35 % du temps), ainsi qu'un système de fission-fusion pour des groupes de 50 à 80 membres. Il revient à nouveau sur les déterminismes environnementaux : « nous ne devrions pas attendre des espèces animales qu'elles développent des aptitudes (*abilities*) qui ne dépendent pas directement de l'environnement », écrit-il (p. 231). L'argument décevra ceux qui attendaient un pas de plus vers l'autonomie du fait culturel abordée dans le troisième chapitre. C. Boesch étaye son propos par son concept de cumul évolutionnaire, lui attribuant les raisons du succès adaptatif des chimpanzés en forêt tropicale, et leur faible réussite au-dehors, là où l'humanité était « confrontée à de nouveaux défis écologiques [auxquels elle répondait] simplement par la fréquence des innovations et de la transmission » (p. 232). L'expansion géographique de l'humanité expliquerait la capacité de celle-ci à innover et transmettre, car elle met en scène une aptitude naturelle (*pre-existing*) à cumuler les éléments de culture confrontée aux contraintes environnementales.

On comprend aisément que l'adaptation humaine à différents milieux soit liée à son expansion géographique. Mais que celle-ci, via la variété des domaines naturels, soit à l'origine du fait culturel, nous renvoie à la théorie des climats d'une anthropologie d'Ancien Régime, et n'explique ni la variété des cultures au sein de domaines naturels similaires, ni les ressemblances culturelles malgré des milieux fort différents. Si C. Boesch consacre de nombreuses pages à l'imitation, les quelque onze lignes portant sur le langage laissent le lecteur sur sa faim quant à l'explication des différences de réponses aux pressions environnementales, des formes de coopération, de transmission et d'innovation exposées plus haut. Certes, il concède une importance stratégique au langage, mais c'est un peu court : après avoir très bien montré l'existence de modes de signification, on pouvait s'attendre ici à un véritable développement comparatif évolutionnaire (Vilain *et al.* 2011).

Que faire d'une culture animale en anthropologie sociale ?

Les critiques et les distances ayant été prises au fil du déroulement de l'ouvrage, notons également une tentative de rapprochement entre la primatologie et l'anthropologie sociale, qui mérite davantage d'attention que les habituelles discontinuités disciplinaires, volontairement diluées dans le linéaire textuel de ce commentaire critique. Bien des travaux ont tenté de jeter un pont en réalisant une ethnographie de l'interaction entre animaux et humains. Mais la mise en perspective évolutionnaire et la comparaison entre humains et primates non humains (PNH) tiennent d'un autre ordre. En plus de réveiller de vieux démons, elle cause autant de soucis à un primatologue de renom tel que C. Boesch, qu'elle ne pousse les ethnologues vers une

stratégie de bastions pouvant héberger un « propre de l'homme ». Même en faisant fi de tout préjugé, les écarts disciplinaires et la puissance épistémologique de l'anthropologie des sciences demeurent d'importants obstacles, forçant l'anthropologie sociale à éviter de trop s'intéresser aux PNH. En effet, l'individualisme méthodologique, la place des déterminismes environnementaux, la vision gestionnaire des coûts et bénéfices, entre autres, apparaissent comme des biais ou des projections pouvant ruiner l'intérêt scientifique de la primatologie. L'individu biologique est-il une réalité naturelle, ou une interprétation culturelle à partir d'une société individualiste, par exemple ? L'anthropologie sociale postule une primauté du fait social sur la biologie, là où des anthropologies biologiques partent du point de vue adverse. L'effort d'ouverture que représente ce livre mérite que l'on aille plus loin.

L'une des difficultés ethnographiques, indépendamment du groupe étudié, concerne les hypothèses liées aux croyances d'autrui ; facilement attribuées par habitude et sur la base de conceptions erronées ou de jugements invérifiables (Lenclud 1990). Le langage articulé ne garantit pas nécessairement une meilleure conception des croyances d'autrui, ce point permet d'envisager une ethnographie de l'animal. Les déterminations de la culture étant ici incertaines — cognition, génétique, environnement ; tout dépend du chapitre — les croyances ou les capacités relevant de l'intériorité de l'être animal prêtent le flanc à la critique, mais pas davantage que ce que l'ethnologie a pu commettre par le passé. Nul n'accède à l'esprit d'autrui, qu'il s'agisse d'un semblable ou non. L'intersubjectivité et le malentendu concernent aussi bien les individus animaux et humains, et ne peuvent se résumer à l'interprétation des comportements de l'animal selon une conception essentialiste de l'espèce. De plus, même si C. Boesch commet des maladresses typologiques en déchirant la culture selon un degré d'abstraction (matérielle, sociale, symbolique), tout en se réclamant de la notion d'*Umwelt* qui lie justement les aspects techniques et représentationnels, il fait aussi entrer le « sauvage » du biologiste dans le « domestique » des sciences humaines. Dotés d'un nom individuel attribué par le primatologue, de caractères propres, de comportements identifiables et ritualisés, d'un champ de significations, de modes de transmission et de gestuelles propres à des groupes régionaux, les chimpanzés ethnographiés par C. Boesch peuvent être abordés avec d'autres critères d'analyse que ceux de la primatologie.

L'anthropologie sociale gagnerait donc à s'interroger sur la continuité de stratégies sociales et les capacités de coopération des primates, au-delà des analogies comportementales toujours suspectes de réductionnisme. Avec des registres d'identification aussi riches que ceux décrits par l'ethnologie classique ou des mondes contemporains (nul ne se résume à une seule identité), les modalités de la coopération humaine passent par le langage, le récit, le symbole. Ils ne relèvent pas nécessairement d'une rationalité dite efficace, mais aussi de logiques de finalités qui mettent en rapport non pas les actes avec le potentiel reproductif — comme on le lit en primatologie —, mais avec l'arbitraire social et culturel propre au groupe, ce que C. Boesch aborde trop rapidement par biais épistémique. Un tel champ d'exploration garantirait à la fois d'éviter la confusion égalitaire des sociétés humaines et chimpanzières, et la hiérarchisation étanche entre les sociétés dotées ou dénuées de récit structurant. Là où la culture apparaît comme une réponse cognitive aux pressions environnementales en primatologie, l'anthropologie sociale préférerait développer l'autonomie de la culture à ces facteurs naturels. Elle préférerait aussi voir les inférences cognitives habituelles de cette discipline (altruisme, conscience de soi, empathie) remplacées par un contenu abstrait de ladite culture, par-delà les gestuelles, les comportements et les techniques : des connaissances botaniques et géographiques, ou développer les formes de langage par exemple (Krief 2012 ; Simmen et Hladik 1993). Les prérequis cognitifs ne suffisent pas à faire une culture, et l'euphémisation de celle-ci derrière les termes de « culture animale », « préculture » ou « protoculture » aboutit davantage à une hiérarchisation anthropocentrée qu'à une dynamique évolutionnaire.

Si les thèses abordées ici par C. Boesch n'innovent pas véritablement depuis ses travaux de référence, l'anthropologie sociale profite maintenant de courants plus favorables à leur réception autour des acteurs du « tournant animaliste » de l'anthropologie — comme Despret, Joulian et Burgat —, ou du courant franco-brésilien de Descola et Vivieros de Castro pour ne citer qu'eux. Elle n'y chercherait pas un introuvable récit de l'animal sur lui-même, mais pourrait s'enrichir des savoirs de l'animal et du développement d'une sémiologie qui lui serait propre, c'est-à-dire dans son monde vécu et non au cours de tentatives d'apprentissage d'un langage humain en laboratoire comme ce fut le cas, avec la déception de ne pas voir des chimpanzés adopter de syntaxe, par exemple. En revanche, le passage de la notion d'environnement à celui d'*Umwelt* souvent emprunté à von Uexküll, apporte un rôle actif, une subjectivité dans les choix – subjectivité aussi bien individuelle que collective d'ailleurs – qui correspond assez bien à la perspective évolutionnaire revendiquée dans ce livre (Chamois 2016) : le terme d'environnement ne renvoie pas directement à une relation, il est extérieur, paysager, exploitable, potentiellement lié, alors que l'*Umwelt* implique une perception suivie d'une capacité d'action, de potentialités, de transformation, d'instrumentation du monde ; il est un monde lié. Du moins, cette notion fait-elle sortir le concept de culture animale de l'ornière du tandem « stimuli du milieu »/« réaction cognitive » et permet d'aborder plus avantageusement le concept « d'environnement socioculturel » utilisé par C. Boesch sans être défini. D'autre part, un discours évolutionnaire pourrait aussi ne pas réduire la culture à quelques faits culturels afin de satisfaire l'ambition comparative du livre. La conception de l'espace, l'appropriation du territoire, la reproduction sociale, la continuité intergénérationnelle, les règles prescriptives, la manipulation de ces mêmes règles, la connaissance positive du monde environnant ; autant d'éléments de culture importés de l'anthropologie sociale qui enrichissent le monde culturel des PNH et demeurent à sa disposition.

Des obstacles demeurent. Préjugés et difficultés perdurent. Des deux côtés. Les travaux portant sur des interactions et l'entrée des PNH dans le champ du fait culturel constituent des étapes importantes dans le nécessaire renouveau d'une anthropologie sociale en situation de fragilité institutionnelle, et en marge de l'opinion publique. Avec malice et provocation, pourquoi ne pas interroger le refus de l'individualisme méthodologique ou du partage d'éléments culturels avec les PNH ; s'agit-il toujours de refus épistémologiques ou de postures ? Poussons davantage malice et provocation : le fait d'étendre les domaines du politique, de l'économie, de la parenté, et du social à ces mêmes PNH remet en question l'ensemble des disciplines des sciences humaines. Cela interroge, par exemple, l'anthropologie religieuse ou celle de l'art : comment aborder l'esthétique et les formes de spiritualité selon une problématique évolutionnaire, à partir des concepts de coopération, de stratégies, d'anticipation de la pensée d'autrui, de positionnement dans un champ d'appartenances, de modification des états mentaux ou de gestuelles ritualisées ? Un type de questionnement non exhaustif, mais qui mérite probablement d'être abordé.

Le livre de C. Boesch procède d'un enrichissement mutuel par-delà les altérités souvent comparées entre elles que furent le primate, l'enfant et le « préhistorique ». Aussi les objets de l'anthropologie sociale peuvent-ils s'étendre aux PNH sans nuire à l'humanité, de même que le débat épistémologique pourrait davantage porter sur les concepts employés que sur les objets étudiés.

Bibliographie

Byrne Richard W, Barnard Philip J., Davidson Iain, Janik Vincent M., McGrew William, Miklósi dam, et Wiessner Polly, « Understanding Culture across Species », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 8, n° 8, pp. 341–346.

Chamois Camille, 2016, « Les enjeux épistémologiques de la notion d’Umwelt chez Jakob von Uexküll », *Tétralogiques*, n° 21 [en ligne] (<http://www.ressources.univ-rennes2.fr/ciaphs/tétralogiques/spip.php?article37>, consulté le 20/07/2016).

Jamard Jean-Luc, 1995, « Trop humains ? L’anthropomorphisme méthodologique », *Techniques & cultures* n° 23-24 [en ligne] (<http://tc.revues.org/562>, consulté le 6 octobre 2016).

Joulian Frédéric, Ducros Albert et Jacqueline (dir.), 1998, *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*. Paris, Errance.

Krief Sabrina, 2003, *Métabolites secondaires des plantes et comportement animal : surveillance sanitaire et observations de l’alimentation de chimpanzés (Pan troglodytes schweinfurthii) en Ouganda : Activités biologiques et étude chimique de plantes consommées*. Thèse de doctorat, Paris, MNHN.

Leblan Vincent, 2013, « Introduction : emerging approaches in the anthropology/primatology borderland », *Revue de primatologie*, n° 5 [en ligne] (<http://primatologie.revues.org/1831>, consulté le 10/07/2016).

Lenclud Gérard, 1990, « Vues de l’esprit, art de l’autre », *Terrain* n° 14 [en ligne], mis en ligne le 17 juillet 2007. (<http://terrain.revues.org/2967>, consulté le 30 mars 2017).

Lézé Samuel, 2002, « Décrire l’animal », *L’Homme*, n° 163, pp. 229-233.

Louchart Frédéric, 2015, *Pureté artificielle : étudier et réintroduire les orangs-outans de Bornéo*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS.

Simmen Bruno, Hladik Claude-Marcel, 1993, « Perception gustative et adaptation à l’environnement nutritionnel des Primates non-humains et des populations humaines », *Bulletins et Mémoires de la Société d’anthropologie de Paris*, vol. 5, n° 3-4, pp. 343-354.

Strier Karen, 2014, *Primate ethnographies*. New-York, Pearson Education.

Testart Alain, 2012, *Avant l’histoire ; l’évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*. Paris, Gallimard.

Vilain Anne, Schwartz Jean-Luc, Abry Christian, et Vaclair Jacques (dir.), 2011, *Primate Communication and Human Language : Vocalisation, gestures, imitation and deixis in humans and non-humans*. Amsterdam, John Benjamins.

Pour citer ce document

Frédéric Louchart, « Un tournant ethnographique de la primatologie ? », *Lectures anthropologiques* [En ligne], 2017|2 Les animaux en anthropologie, mis à jour le : 10/06/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=361>.

L’auteur : Frédéric Louchart

Enseignant, docteur en anthropologie, ancien ATER au Collège de France, spécialiste de la réintroduction des primates, Frédéric Louchart a notamment travaillé sur le site de Nyaru Menteng en Indonésie dont il a tiré : *Que faire de l’orang-outan ?* (L’Harmattan, 2017). Il a également publié plusieurs articles en d’anthropologie de l’environnement et plus particulièrement sur la réintroduction des primates.

Contact : frederic.louchart@gmail.com