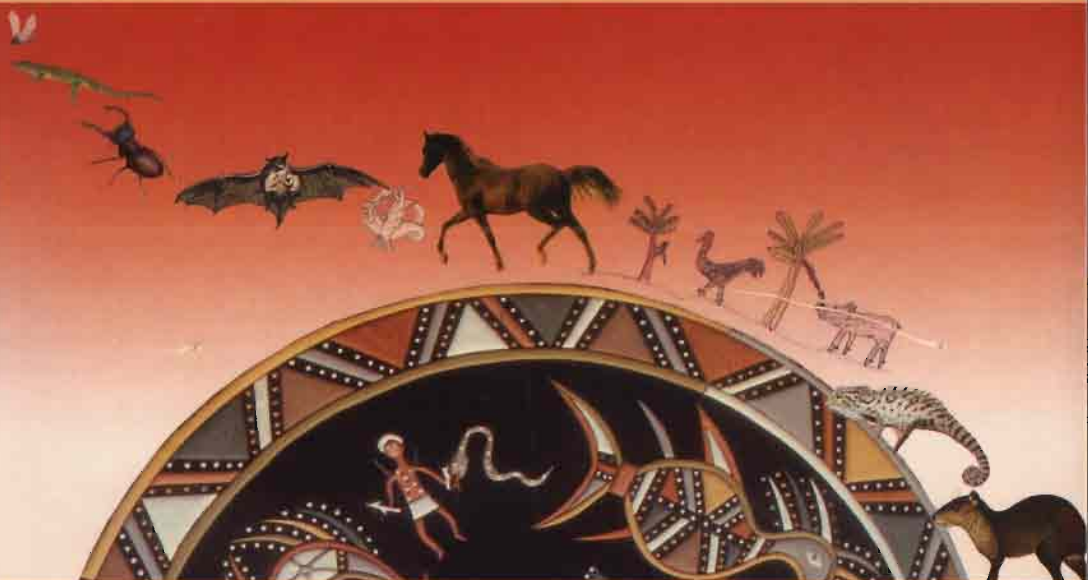


Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

colloques

et

séminaires

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*

Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*

Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*

Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*

Agouti (Marie Fleury, figure 1)

Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

Chauve –souris. Une “bonne mère” (Lucienne Strivay, figure 8)

Cheval (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)

Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)

Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*

Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*

Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5

Résumé

L'animal est un objet d'étude plus que jamais privilégié depuis que l'évolution des sciences brouille la frontière établie entre humanité et animalité. Cette frontière est abordée ici à travers le symbolisme, dans un jeu de miroir entre monde animal et sociétés humaines.

Quelle place l'homme accorde-t-il à l'animal dans l'art, la religion, les relations sociales, économiques, politiques ? Quels aspects de sa culture sont subordonnés à l'animal ? Quelles espèces se voient investies de valeurs symboliques et quels pouvoirs leur sont attribués ?

Quarante chercheurs d'horizons divers nous invitent à explorer à travers le temps et l'espace la façon dont l'homme construit son rapport à l'animal, comment son imaginaire appréhende les espèces qui l'entourent et fait exister des formes fantastiques, quelle part d'elles-mêmes les diverses cultures projettent dans l'animal.

L'ouvrage permet également de mieux évaluer les enjeux autour des réglementations pour la préservation de l'environnement.

Mots-clés

animal, symbolisme, culture, imaginaire, représentations, tradition orale, conservation, clef de voûte

Abstract

As science renders the border between humans and animals ever hazier, animals are more and more an object of study. This border is studied here through symbolism, an area where the images of human society and the animal kingdom each reflect back upon one another.

What place does Man allot to animals in art, religion, social relations, economics, politics? What aspects of human culture are subordinate to animals? Which species are thus invested with symbolic values and which powers are attributed to them?

Forty specialists from varied horizons invite us to explore the ways in which humans structure their relations with animals throughout time and space, how humans' imaginations people the world around them and give life to fantastic forms, which part of themselves different cultures project onto animals.

This volume also affords a clearer vision of the stakes at play in the policies pertaining to environmental preservation.

Keywords

animal, symbolism, culture, imaginative world, representations, oral tradition, conservation, keystone

Sommaire

Contents

<i>Liste des auteurs / List of contributors</i>	13
<i>Avant-propos / Foreword</i>	19
E. DOUNIAS & É. MOTTE-FLORAC	
<i>Introductions</i>	
É. MOTTE-FLORAC	35
<i>À propos du symbolisme des animaux</i> <i>On animal symbolism</i>	
E. DOUNIAS & M. MESNIL	75
<i>De l'animal "clef de voûte" à l'animal "de civilisation"</i> <i>From 'keystone' animal to animal 'of civilization'</i>	
<i>Localisations géographiques principales du contenu de l'ouvrage</i>	99
<i>Major geographic locations of the content of the book</i>	
<i>Prolégomènes / Prolegomena</i>	
(1) F. POPLIN	101
<i>Pourquoi pas une sémiologie de l'animal ?</i> <i>Why not a semiology of animals?</i>	
(2) É. GARINE	121
<i>Quand il n'y a pas d'animal "clef de voûte" dans la zoologie populaire. Notes de terrain sur une civilisation agraire du Nord du Cameroun (Duupa, Massif de Poli)</i> <i>When there is no 'keystone' species in the folk zoology. Field notes from an agrarian civilization of northern Cameroon (Duupa, Poli Mountains)</i>	

I Penser symboliquement l'animal Thinking of animals symbolically

É. MOTTE-FLORAC & E. DOUNIAS	149
<i>Présentation I : Penser symboliquement l'animal</i> <i>Introduction I: Thinking of animals symbolically</i>	
(3) E. FUCHS & M.W. CALLMANDER	157
<i>Les Caméléons à Masoala. Une clef de lecture ethnozoologique des relations société-environnement dans le Nord-Est de Madagascar</i> <i>Chameleons in Masoala. An ethnozoological reading grid to discern certain aspects of the society-environment relation in North-East Madagascar</i>	
(4) H. TERASHIMA	191
<i>The status of birds in the natural world of the Ituri forest hunter-gatherers</i> <i>Le statut des oiseaux dans le monde naturel des chasseurs-cueilleurs de forêt d'Ituri (République Démocratique du Congo)</i>	
(5) L. STRIVAY	231
<i>La chauve-souris et l'hirondelle. Le lait et le sang</i> <i>The bat and the swallow. Milk and blood</i>	
(6) V. RANDA	253
<i>Animaux symboliques : la part de l'expérience naturaliste dans l'imaginaire inuit</i> <i>Symbolic animals and naturalist experience among the Inuit</i>	
(7) M. LEBARBIER	273
<i>Coursier magique ou passeur maléfique. Quelques représentations du cheval dans l'imaginaire traditionnel roumain</i> <i>Magical charger or evil smuggler. Some horse figures in the traditional Rumanian imaginative world</i>	
(8) M. MESNIL	301
<i>Le mouton, "animal clef de voûte" des Balkans ?</i> <i>Sheep, 'keystone animal' of the Balkans?</i>	
(9) I. BIANQUIS	319
<i>Mongolie : des cinq "espèces" de bétail... à la mise en ordre du monde dans une population d'éleveurs</i> <i>Mongolia: from five 'species' of cattle... to a world order in a population of herders</i>	

II Représenter l'animal-symbole Representing the animal-symbol

- É. MOTTE-FLORAC & E. DOUNIAS 343
Présentation II : Représenter l'animal-symbole
Introduction II: Representing the animal-symbol
- (10) E. DOUNIAS 351
Tigres et dragons. Les animaux symbolisant la forêt de Bornéo à travers des dessins d'enfants Punan Tubu
Tigers and dragons. Animals symbolizing the Borneo forest through drawings by Tubu Punan children
- (11) Y. CAMBEFORT 393
Entomologie et mélancolie. Quelques aspects du symbolisme des insectes dans l'art européen du XIV^e au XXI^e siècle
Entomology and melancholy. Some aspects of insect symbolism in European art from the 14th to the 21st century
- (12) A. BEHAGEL-DINDORF 425
Le basilic et le phénix de l'Antiquité à Harry Potter
The basilisk and the Phoenix from Antiquity to Harry Potter
- (13) É. MONTELLE 459
Géographie mythique. La délimitation d'un territoire par le vol d'un animal fantastique, la Vouivre
Mythical geography and fantastic animals: the example of the Wyvern
- (14) J. TUBIANA 487
L'animal sauvage, marqueur d'une identité clanique chez les Teda-Daza et les Beri, éleveurs du Tchad, du Niger et du Soudan
The wild animal, marker of clanic identity among the Teda Daza and Beri pastoralists (Chad, Niger, and Sudan)
- (15) M. NACHEZ 511
L'animal domestique en questions. De l'animal biologique à l'animal robot
The notion of domestic animal questioned

III

Dire l'animal-symbole

Speaking of the animal-symbol

- É. MOTTE-FLORAC & E. DOUNIAS 537
Présentation III : Dire l'animal-symbole
Introduction III: Speaking of the animal-symbol
- (16) R. BLENCH 545
Lexical avoidance taboos and the reconstruction of names for large animals in Niger-Congo, an African language phylum
Les tabous de l'évitement lexical et la reconstruction des noms d'animaux de grande taille dans les langues africaines du phylum Niger-Congo
- (17) M. DUNHAM 589
The Hyena: witch's auxiliary or nature's fool? Witchcraft and animal lore among the Valangi of Tanzania
La hyène : auxiliaire du sorcier ou bouffon de la nature ? La sorcellerie et les contes animaliers chez les Valangi de Tanzanie
- (18) I. DE GARINE 607
Les relations symboliques entre les animaux et les hommes chez les Masa et les Muzey (Nord du Cameroun et Sud-Ouest du Tchad)
Aspects of animal symbolism among the plains populations of Northern Cameroon and South-West Chad
- (19) P. ROULON-DOKO 629
Statut et rôle symbolique des animaux domestiques chez des chasseurs-cueilleurs-cultivateurs. Le cas des Gbaya de République Centrafricaine
The status and symbolic role of domestic animals among hunter-gatherer-farmers. The case of the Gbaya in Central African Republic
- (20) N. VERNOT 651
Le serpent, cet affreux loup. La symbolique populaire des animaux en Franche-Comté sous l'Ancien Régime à travers les noëls au patois de Besançon (1705-1729)
The snake, such a horrible wolf. Folk animal symbolism in Franche-Comté under the Ancien Régime through vernacular Christmas songs from Besançon (1705-1729)
- (21) M.-C. CHARPENTIER 681
D'Ésope à aujourd'hui, l'animalité symbolique du scarabée et du renard
From Aesop's fables until today, symbolic animality of beetle and fox

- (22) É. NAVET 699
Passeurs entre deux eaux. Les animaux aquatiques réels et imaginaires dans les traditions amérindiennes
Smuggler between two waters. Aquatic animals in the real and imaginative worlds of Amerindians

IV Comportements et rituels autour de l'animal- symbole Behavior and rituals surrounding the animal- symbol

- É. MOTTE-FLORAC & E. DOUNIAS 719
*Présentation IV : Comportements et rituels autour de l'animal-
symbole*
Introduction IV: Behavior and rituals surrounding the animal-symbol
- (23) B. MOIZO 727
*« Les serpents arc-en-ciel viennent toujours du nord ». Relations
passées et présentes entre une population et un animal symbolique
dans le Nord-Ouest de l'Australie*
*« The great rainbow snakes are still coming from up north ». Past and
present Aboriginal groups and mythical animal relationships in the
North-West of Australia*
- (24) É. MOTTE-FLORAC 755
*Du "Serpent à plumes" aux gélules. Pouvoirs du crotale et gestion de
la santé au Mexique*
*From 'Plumed serpent' to capsules. Rattlesnake power and health
management in Mexico*
- (25) M. ANTHONY 809
*La pintade et la plume rouge de perroquet dans la tradition afro-
brésilienne*
*The helmeted guineafowl and the red parrot feather in Afro-Brazilian
traditions*

- (26) M. FLEURY 835
Du "piment de l'agouti" à la "fiente d'aigle harpie". Les animaux entre aliments, maux et remèdes chez les Wayana (Guyane française)
From 'agouti spices' to 'harpy eagle droppings'. Animals at the crossroads between food, pests and remedies among the Wayana (French Guiana)
- (27) M. EGROT 861
Des souris, des génies et des hommes. Divination par la souris chez les Mòosé au Burkina Faso
On mice, genies, and men. Divination by mice in the Mossi region of Burkina Faso
- (28) J. MILLIET 881
L'allaitement des animaux par des femmes, entre mythe et réalité
Breast-feeding of animals by women, between myth and reality
- (29) M. ICHIKAWA 913
Animal food avoidance among Central African hunter-gatherers
L'évitement alimentaire des viandes d'animaux sauvages chez les chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

V

Visions du monde et gestion de la nature World views and nature management

- E. DOUNIAS & É. MOTTE-FLORAC 951
Présentation V : Visions du monde et gestion de la nature
Introduction V: World views and nature management
- (30) A. LEIMAN, S. BREND & I. REDMOND 961
Us & not us. Our changing view of the great apes
Nous, pas nous. Notre perception changeante à l'égard des grands singes anthropoïdes
- (31) M.T. WALSH 1003
Pangolins and politics in the Great Ruaha valley, Tanzania.
Symbol, ritual and difference
Pangolin et politique dans la Vallée du Great Ruaha, Tanzanie.
Symbole, rituel et différence

(32) A. DE SAINT SAUVEUR	1047
<i>Le zébu dans le Sud-Ouest malgache, gardien des espaces pastoraux et des territoires ancestraux</i>	
<i>The zebu in south-western Madagascar, guardian of wild areas and ancestral territories</i>	
(33) E. DOUNIAS	1067
<i>De sacrés cochons ! Ou pourquoi les Punan courent-ils après les sangliers migrants de Bornéo ?</i>	
<i>Damned pigs! Why do the Punan persist running after the migrating wild boars of Borneo?</i>	
(34) M.-D. RIBÉREAU-GAYON	1097
<i>Du pigeon ramier à la palombe. Paysage imaginaire et focalisation symbolique dans les Landes de Gascogne</i>	
<i>From commonplace wood pigeon to mythical <i>palombe</i>. Imaginary landscapes and symbolical focalization (south-western France)</i>	
(35) M.T. WALSH & H.V. GOLDMAN	1133
<i>Killing the king. The demonization and extermination of the Zanzibar leopard</i>	
<i>Tuer le roi. La diabolisation et l'extermination du léopard de Zanzibar</i>	
(36) C. CLAEYS-MEKDADE & L. NICOLAS	1187
<i>L'homme et le moustique. Qui est la proie ? Qui est le prédateur ?</i>	
<i>Man and mosquito. Which is the prey? Which is the predator?</i>	
<i>Index des noms français d'animaux</i>	1221
<i>Index of animal French names</i>	
<i>Index of animal English names</i>	1247
<i>Index des noms anglais d'animaux</i>	
<i>Index des noms scientifiques d'animaux</i>	1265
<i>Index of animal scientific names</i>	
<i>Table des illustrations</i>	1287
<i>List of illustrations</i>	

Liste des auteurs et des membres du comité scientifique

List of contributors and members of the scientific committee

ANTHONY Ming

Chargée de recherche au CNRS
(Paris)
Chargée de cours à l'UMB
(Strasbourg)
UMR 5196 du CNRS
Techniques et Culture
Muséum national d'Histoire naturelle
57 rue Cuvier
75231 Paris cedex 05, France
ming.anthony@free.fr
<http://sspsd.u-strasbg.fr/Anthony.html>

BEHAGHEL-DINDORF Anne

UMR 7107 du CNRS
Langues et Civilisations à Tradition
Orale (LACITO)
7 rue Guy Môquet, Bât D
94800 Villejuif, France
behaghel@vjf.cnrs.fr
<http://lacito.vjf.cnrs.fr/membres/behaghel.htm>

BIANQUIS Isabelle

Département de Sciences Sociales
Université François Rabelais
3 rue des Tanneurs
37041 Tours cedex 1, France
bianquis@univ-tours.fr

BLENCH Roger

Mallam Dendo Ltd.
8 Guest Road
Cambridge CB1 2AL, United Kingdom
Phone (44) 1223-560687
R.Blench@odi.org.uk
<http://www.rogerblench.info/RBOP.htm>

BLONDEL JACQUES

Centre d'Écologie Fonctionnelle et
Évolutive (CEFE)
1919 route de Mende
34293 Montpellier cedex 5, France
jacques.blondel@cefe.cnrs.fr
http://www.cefe.cnrs.fr/esp/J_Blondel.htm

BREND Stephen

Senior Field Conservationist
Orangutan Foundation
7 Kent Terrace
London NW1 4RP, United Kingdom
ofiprojects@indo.net.id

CALLMANDER Martin W.

Laboratoire de Botanique Évolutive
Université de Neuchâtel
CP 2, Avenue du 1^{er} mars 26
2000 Neuchâtel, Suisse
martin.callmander@unine.ch

CAMBEFORT Yves

UMR 7596 du CNRS
Recherches épistémologiques et
historiques sur les sciences exactes et
les institutions scientifiques (REHSEIS)
2 Place Jussieu
75251 Paris cedex 5, France
yvecambe@club-internet.fr
<http://www.rehseis.cnrs.fr/pagescorrigees/YCambefort.htm>

CHARPENTIER Marie-Claude

Institut des Sciences et Techniques de
l'Antiquité (ISTA)
Université de Franche-Comté
30 rue Mégevand
25030 Besançon cedex, France
marie-claude.charpentier@univ-
fcomte.fr
http://ista.univ-fcomte.fr/Charpentier_Marie-Claude.html

CLAEYS-MEKDADE Cécilia

Département de Sciences Humaines
Faculté des sciences de Luminy
CP 901, 163 avenue de Luminy
13288 Marseille, France
mekdade@univmed.fr

DOUNIAS Edmond

Chercheur IRD (UR 168)
Associé au Center for International
Forestry Research (CIFOR)
UMR 5175 du CNRS
Centre d'Écologie Fonctionnelle et
Évolutive (CEFE)
1919 route de Mende
34293 Montpellier cedex 5, France
edmond.dounias@ird.fr
http://www.cefe.cnrs.fr/coev/E_Dounias.htm
<http://www.mpl.ird.fr/ur168/equipe/dounias.htm>

DUNHAM Margaret

UMR 7107 du CNRS
Langues et Civilisations à Tradition
Orale (LACITO)

7 rue Guy Môquet, Bât D
94800 Villejuif, France
dunham@vjf.cnrs.fr
<http://lacito.vjf.cnrs.fr/membres/dunham.htm>
<http://www.margaret-dunham.com>

EGROT Marc

UMR 145 du CNRS
VIH/sida et maladies associées
IRD
marc.egrot@wanadoo.fr

FLEURY Marie

UMR 5145 du CNRS
Eco-anthropologie et Ethnobiologie
Muséum national d'Histoire naturelle
CP 26, 57 rue Cuvier
75005 Paris, France
fleury@mnhn.fr
<http://www.ecoanthropologie.cnrs.fr/spip.php?article161>

FUCHS Enzo

Licencié en ethnologie et biologie
Université de Neuchâtel
2007 Neuchâtel, Suisse
enzo.fuchs@unine.ch

GARINE Éric

UMR 7186 du CNRS
Laboratoire d'Ethnologie et de
Sociologie Comparative
Maison de l'Archéologie et de
l'Ethnologie
21 allée de l'Université
92023 Nanterre cedex, France
eric.garine@mae.u-paris10.fr
<http://www.mae.u-paris10.fr/ethnologie/menuperethno.php?ID=2&query=>

GARINE Igor de

Directeur de Recherche émérite
Chemin Pargade, quartier Larrieugrand
64290 Lasseube, France
garine@wanadoo.fr

GOLDMAN Helle V.

Norwegian Polar Institute
Polar Environmental Centre
9296 Tromsø, Norway
Helle.Goldman@npolar.no
<http://npweb.npolar.no/person/helle>

ICHIKAWA Mitsuo

Graduate School of Asian and African
Area Studies
Kyoto University
Sakyo, Kyoto, 606-8501, Japan
ichikawa@jambo.africa.kyoto-u.ac.jp
http://read.jst.go.jp/public/cs_ksh_015EventAction.do?lang_act1=E&code_act1=1000026423&action1=event&judge_act1=2

LEBARBIER Micheline

Chargée de Recherche, CNRS
UMR 7107 du CNRS
Langues et Civilisations à Tradition
Orale (LACITO)
7 rue Guy Môquet, Bât D
94800 Villejuif, France
Micheline.Lebarbier@vjf.cnrs.fr
<http://lacito.vjf.cnrs.fr/membres/lebarbier.htm>

LEIMAN Ashley OBE

Director
Orangutan Foundation
7 Kent Terrace
London NW1 4RP, United Kingdom
Tel (44) 20 7724 2912
Fax (44) 20 7706 2613
ashley@orangutan.org.uk

LIZET Bernadette

UMR 5145 du CNRS
Eco-anthropologie et Ethnobiologie
Muséum national d'Histoire naturelle
CP 26, 57 rue Cuvier
75005 Paris, France

lizet@mnhn.fr

<http://www.ecoanthropologie.cnrs.fr/spip.php?article110>

MESNIL Marianne

Professeur
Institut de Sociologie
Faculté des Sciences Sociales,
Politiques, Économiques
Université Libre de Bruxelles
Campus du Solbosch
CP 124, Avenue F.D. Roosevelt 50
1050 Bruxelles, Belgique
mmesnil@ulb.ac.be
<http://www.ulb.ac.be/rech/inventaire/chercheurs/9/CH4389.html>

MILLIET Jacqueline

Chercheur associée
UMR 5145 du CNRS
Eco-anthropologie et Ethnobiologie
Muséum national d'Histoire naturelle
CP 26, 57 rue Cuvier
75005 Paris, France
j.milliet@bluewin.ch
<http://www.ecoanthropologie.cnrs.fr/spip.php?article120>

Moizo Bernard

Socio-anthropologue IRD (UR 168)
BP 64501
34394 Montpellier cedex 5, France
bernard.moizo@mpl.ird.fr
<http://www.mpl.ird.fr/ur168/equipe/moizo.htm>

MONTELLE Édith

Conteuse et écrivain
Vice-présidente de la Société de
Mythologie française
8 chemin des Aiges
25290 Ornans, France
montelle.edith@wanadoo.fr

MOTTE-FLORAC Élisabeth

Maître de Conférences
 Laboratoire de Botanique
 Faculté de Pharmacie
 Université Montpellier
 15, Avenue Charles Flahault
 B.P. 14 491
 34093 Montpellier cedex 5, France
 UMR 5267 du CNRS
 Praxiling
 mflorac@univ-montp1.fr
<http://lacito.vjf.cnrs.fr/membres/motte.htm>
<http://recherche.univ-montp3.fr/praxiling/spip.php?article116>

NACHEZ Michel

UMR 7043 du CNRS
 Cultures et Sociétés en Europe
 Université Marc Bloch
 22 rue René Descartes
 67084 Strasbourg cedex, France
 nachez@umb.u-strasbg.fr
<http://www.nachez.info/>
<http://sspsd.u-strasbg.fr/Nachez.html>

NAVET Éric

Professeur
 Institut d'Ethnologie/Centre de
 Recherches Interdisciplinaires en
 Anthropologie (CRIA)
 Université Marc Bloch
 22 rue René Descartes
 67084 Strasbourg cedex, France
 enavet@umb.u-strasbg.fr
<http://sspsd.u-strasbg.fr/Navet.html>

NICOLAS Laurence

DESMID
 1 rue Parmentier,
 13200 Arles, France
 laurence.b.nicolas@wanadoo.fr

POPLIN François

Directeur honoraire
 UMR 5197 du CNRS

Archéozoologie, Histoire
 des Sociétés humaines et des
 Peuplements animaux
 Laboratoire d'Anatomie comparée
 Muséum national d'Histoire naturelle
 CP 56, 55 rue de Buffon
 75005 Paris, France
 poplin@mnhn.fr

RANDA Vladimir

Ethnologue
 UMR 7107 du CNRS
 Langues et Civilisations à Tradition
 Orale (LACITO)
 7 rue Guy Môquet, Bât D
 94800 Villejuif, France
 randa@vjf.cnrs.fr
<http://lacito.vjf.cnrs.fr/membres/randa.htm>

REDMOND Ian OBE

Wildlife Consultant specializing in apes
 and elephants
 Head of the GRASP Technical Support
 Team
 UNEP/UNESCO Great Ape Survival
 Project (GRASP)
 P.O. Box 308
 Bristol BS99 3WH, United Kingdom
 ele@globalnet.co.uk
<http://www.4apes.com/>
<http://www.unep.org/grasp>

RIBÉREAU-GAYON Marie-Dominique

Anthropologue
 Auparavant rattachée au CEMAGREF
 Bordeaux
 Center for Development and the
 Environment (SUM)
 University of Oslo, Norway
 6 rue Masséna
 33700 Mérignac, France
 marie-dominique.ribereau-
 gayon@laposte.net

ROULON-DOKO Paulette

Directeur de Recherche
UMR 8135 du CNRS
Langage, langues et cultures d'Afrique
Noire (LLACAN)
7 rue Guy Môquet Bât D
94801 Villejuif cedex, France
roulon@vjf.cnrs.fr
http://llacan.vjf.cnrs.fr/pers/p_roulon.htm

SAINT SAUVEUR Armelle de

Association Moringanews
211 rue du Faubourg Saint Antoine
75011 Paris, France
asauteur@wanadoo.fr
<http://www.moringanews.org/>

STRIVAY Lucienne

Anthropologie des systèmes
symboliques
Anthropologie philosophique de la
nature
Université de Liège
7 Place du 20-août (Bât. A1)
4000 Liège, Belgique
Lucienne.Strivay@ulg.ac.be

TERASHIMA Hideaki

Faculty of Humanities and Sciences
Kobe Gakuin University
518 Arise
Ikawadani Nishi-ku
Kobe, 651-2180, Japan

terasima@kh.rim.or.jp

http://read.jst.go.jp/public/cs_ksh_012EventAction.do?action4=event&lang_act4=E&judge_act4=2&code_act4=5000081614

TUBIANA Jérôme

Institut National des Langues et
Civilisations Orientales (INALCO)
1-2 rue de Lille
75343 Paris cedex 07, France
jtubiana@libertysurf.fr

VERNOT Nicolas

Diplômé de l'École Pratique des
Hautes Études (Paris)
Chargé de cours
Université de Cergy-Pontoise
UFR Lettres et Sciences humaines
Département de Géographie et
d'Histoire
33 boulevard du Port
95011 Cergy-Pontoise cedex, France
vernotnicolas@gmail.com

WALSH Martin T.

Department of Social Anthropology
University of Cambridge
Free School Lane
Cambridge CB2 3RF, United Kingdom
mtw30@cam.ac.uk

Avant-propos

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Origine du colloque

L'analyse conjuguée et complémentaire des sociétés, de leur langue et de leur environnement naturel a été au centre des préoccupations de l'opération *L'homme et la nature : mots et pratiques*¹ du LACITO (Langues et Civilisations à Tradition Orale, UMR 7107 du CNRS). Menée de 1999 à 2004, cette opération a rassemblé des chercheurs d'horizons théoriques et conceptuels, d'objectifs et de choix intellectuels les plus divers, représentant des trois axes qui fondent les recherches en ethnoscience(s) : linguistique, anthropologie culturelle (ethnologie, sociologie), disciplines scientifiques (biologie, écologie, pharmacologie, médecine...). Deux thématiques ont été retenues pour les séminaires :

- l'analyse des *Lexiques et taxinomies* à partir de l'exemple des *Fluides de la nature et de la surnature* ;
- la catégorisation (*organiser la nature : approches linguistiques et culturelles des associations et regroupements*).

Dans un premier séminaire, c'est à travers l'exemple très concret des "insectes" ou "petites bêtes" qu'ont été abordées les modalités selon lesquelles un individu procède pour déterminer l'appartenance d'un élément à une catégorie – question fondamentale des sciences cognitives. L'analyse de la catégorie "insectes" ou "petites bêtes", dont la simplicité n'est qu'apparente, a ouvert sur des

¹ Cf. site Internet *LACITO*.

questionnements multiples qui ont été abordés lors d'un colloque international (Villejuif, 3-6 octobre 2000) dont les actes ont été publiés en 2004 (Motte-Florac et Thomas 2004).

Dans un second temps, la catégorisation a été explorée à travers l'exemple des animaux porteurs de valeurs symboliques (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage). Au cours de ce séminaire, le symbolisme de nombreuses espèces a été abordé selon des approches très différentes :

- *En quoi les hirondelles balkaniques sont-elles “bonnes à penser” ?*, M. Mesnil (08/12/2000)
- *Vache d'Hérens, vaches reines : symbole de force en Valais (Suisse)*, S.A. Sow (30/11/2001)
- *Animaux symboliques*, É. Motte-Florac, M. Mesnil, E. Dounias (01/02/2002)
- *De la nature à l'imaginaire, de Quetzalcoatl à la psychologie cognitive : le crotale, signe et symbole au Mexique*, É. Motte-Florac (15/02/2002)
- *De sacrés cochons ! Ou qu'est-ce qui fait courir les sangliers migrants d'Indonésie*, E. Dounias (29/03/2002)
- *Un amour de dragon*, A. Popova (31/05/2002)
- *L'escargot et son hélice en Europe de l'Ouest*, C. Méchin (28/06/2002)
- *La pintade et le perroquet rouge dans la tradition afro-brésilienne*, M. Anthony (27/09/2002)
- *Quand le casoar et le ver de terre nous invitent à une “traversée” dans l'imaginaire kasua*, F. Brunois (25/10/2002)
- *Vampires-animaux et Animaux-vampires*, I. Andreesco (29/11/2002)
- *Les animaux fantastiques : de l'héraldique du Moyen Âge à Harry Potter*, A. Behaghel-Dindorf (31/01/2003)
- *Dix années de séminaire d'Anthropozoologie au Muséum (Paris)*, F. Poplin (28/02/2003)
- *Le mouton, “animal de civilisation” des Balkans ?*, M. Mesnil (28/03/2003)
- *Coursier magique ou passeur maléfique. Quelques figures du cheval dans l'imaginaire traditionnel roumain*, M. Lebarbier (25/04/2003)
- *Les animaux fabuleux dans les contes gbaya (République Centrafricaine)*, P. Roulon-Doko (13/06/2003)

Présentation matérielle du colloque

Le colloque international sur le symbolisme des animaux a été organisé par Edmond Dounias (IRD et CIFOR), Élisabeth Motte-Florac (LACITO du CNRS et Université Montpellier 1) et Marianne Mesnil (Université Libre de Bruxelles). Il

s'est tenu du 12 au 14 novembre 2003 à l'Hôpital Paul Brousse et au Centre André-Georges Haudricourt de Villejuif (France).

Ce colloque a été l'occasion de rassembler une centaine de participants dont la formation, les buts, les choix intellectuels, ont permis d'aborder de façon profondément différente, voire divergente, le symbolisme des animaux et les interactions entre l'homme et l'animal. Au delà d'un partage des savoirs et des expériences dans les sociétés et régions géographiques les plus diverses, le caractère pluri- (inter-, trans-) disciplinaire des thèmes abordés a suscité de stimulantes confrontations de points de vue.

■ Présentation de la thématique du colloque

De tous temps et en tous lieux, les relations entre l'homme et l'animal ont fait naître des sentiments variés, souvent contradictoires, suscitant les représentations les plus diverses et des comportements parfois étonnants. Il n'est pas une société qui n'ait réservé une place privilégiée à une espèce animale ou un cortège d'animaux, et n'ait élaboré à son propos un système cohérent de récits, croyances et pratiques dont l'étude permet d'approcher un aspect important de sa culture. L'animal ainsi pensé peut prendre des formes très diverses : bête sauvage, animal domestique, curiosité hybride, déité, monstre...

De la même manière que P. Vidal de la Blache parlait de "plante de civilisation", nous pourrions discerner l'"animal de civilisation" comme moyen universel d'appréhender une culture (cf. E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage). L'"animal de civilisation" et les représentations qu'il engendre au sein d'une société donnée, tendent à constituer un "fait social total". Dès lors, l'"animal de civilisation" ne nous livrerait-il pas une clef pour comprendre comment chaque société se situe dans son rapport au monde ? Que cet animal y perde la place qui lui était assignée, et c'est toute une culture qui se verrait remise en question.

Ainsi appréhendé comme fait social total, l'"animal de civilisation" évoque par bien des aspects l'animal "clef de voûte" au sens où l'entendent les écologues. Est en effet qualifiée de la sorte toute espèce – animale ou végétale – déterminante pour l'équilibre dynamique d'un écosystème. Que l'espèce "clef de voûte" soit affectée ou vienne à disparaître et c'est le fonctionnement même de l'écosystème dans son ensemble qui est mis en péril.

Par le biais du symbolisme des animaux, se pose bien la question des interactions biologiques et culturelles entre l'homme et son environnement. Cette question mérite d'être considérée aussi bien chez le citoyen occidental évoluant dans un monde de haute technicité dénaturée, que chez les derniers chasseurs-cueilleurs de la planète.

À l'interface des sciences de la vie et des sciences de la société, le colloque a eu pour but d'analyser comment les animaux "clef de voûte" permettent à chaque société particulière de penser "son" ordre du monde, nous éclairant du même coup sur notre place dans le monde. Il a également été une opportunité d'envisager comment les systèmes de représentation orientent l'action de l'homme sur son environnement, contribuent à façonner les paysages, ou participent à la gestion de la biodiversité.

La variété des exemples présentés a permis de saisir la double dimension des interactions envisagées : dimension particulière de chaque construction symbolique suscitée par un environnement spécifique, mais également dimension universelle restituant la constance de ces interactions à travers les âges, les sociétés et les écosystèmes mis en jeu.

Les thèmes abordés durant le colloque ont été les suivants :

- *L'animal, entre nature et imaginaire* : animaux sauvages, domestiques, modifiés, monstrueux, sacrés, fantastiques... ;
- *Penser symboliquement l'animal* : particularités et frontières : place dans les classifications naturalistes, les cosmogonies, etc. ;
- *Élaboration de l'ordre du monde" et transmission orale* : mythes, contes, récits, prières, fables, proverbes, dictons, expressions, etc. ; les bestiaires à travers l'histoire ;
- *Du symbole au signe* : les animaux comme emblèmes et attributs ; agir sur, avec, pour, comme l'animal symbolique : rituels et comportements sociaux ;
- *De "l'organisation du monde" à la gestion de la nature* : animal "clef de voûte" et environnement.

■ Les actes du colloque

Dans les actes publiés ici, nous avons essayé – autant que possible – de conserver la place des contributions dans les thèmes du colloque.

La problématique générale de l'ouvrage est préalablement justifiée dans une introduction qui se compose de deux parties. La première, *À propos du symbolisme des animaux* par Élisabeth MOTTE-FLORAC, expose la complexité du sujet, les difficultés auxquelles se sont heurtés ceux qui ont cherché à l'aborder, la vastitude des champs d'étude, la multiplicité des niveaux d'analyse, l'évolution du regard porté par les différentes disciplines concernées. La seconde partie de l'introduction, *De l'animal "clef de voûte" à l'"animal de civilisation"* par Edmond DOUNIAS et Marianne MESNIL, traite du sous-titre de l'ouvrage et explicite donc l'angle d'approche particulier choisi à l'occasion du colloque et des présents actes pour

aborder le foisonnant domaine du symbolisme des animaux. Ce parti pris consiste à considérer une métaphore conceptuelle – celle de l'espèce dite "clef de voûte" – qui dispose d'une définition bien précise dans les sciences de la vie, et d'en discuter l'éventuelle pertinence pour les sciences de la société. Cette métaphore ne pourrait-elle pas nous guider vers ce terrain de rencontre tant souhaité, mais trop rarement atteint, entre des champs disciplinaires habitués à conduire indépendamment leurs réflexions sur la complexité des relations que les hommes entretiennent avec la nature ?

Une carte fait suite à ces introductions et permet de visualiser la localisation des sociétés ou aires géographiques sur lesquelles portent les travaux présentés dans cet ouvrage. Les deux chapitres suivants ne sont nullement des introductions supplémentaires mais constituent des contributions préliminaires. Il s'agit de textes dont la portée justifie leur positionnement hors des cinq parties qui structurent l'ouvrage. Dans *Pourquoi pas une sémiologie de l'animal*, François POPLIN s'étonne de ce que l'animal soit si rarement évoqué dans les ouvrages traitant de sémiologie. Ce constat lui sert d'amorce à une réflexion très personnelle sur l'ambiguïté et la polysémie du terme "symbole". Le titre du chapitre d'Éric GARINE est explicite : dans *Quand il n'y a pas d'animal "clef de voûte" dans la zoologie populaire. Notes de terrain sur une civilisation agraire du Nord du Cameroun (Duupa, Massif de Poli)*, l'auteur s'interroge sur la place tenue par les animaux dans une société dont c'est la pratique agraire, axée sur le mil, qui tient lieu d'élément clef de voûte. Cet exemple, dans lequel l'animal apparaît "en négatif" par rapport au rôle central qui lui est assigné dans les autres chapitres de l'ouvrage, permet à É. GARINE d'esquisser les conditions matérielles et symboliques qui, selon lui, sont propices à l'émergence d'animaux culturellement saillants dans la cosmogonie de certaines sociétés.

Reprenant le découpage proposé pour le colloque, les autres chapitres sont organisés en cinq parties. Chacune des parties débute par une courte présentation qui en précise l'objet et justifie la succession logique des textes qui la composent.

La première partie s'intitule *Penser symboliquement l'animal*. Les sept chapitres qu'elle comporte explorent en divers lieux, époques et types de sociétés humaines, la multiplicité des manières de penser l'animal, nous éclairant ainsi sur les façons dont les hommes approchent leur humanité, pensent leur société et considèrent éventuellement leur devenir.

La deuxième partie, composée de six chapitres, s'intitule *Représenter l'animal-symbole*. Les auteurs y abordent les diverses formes de représentations de l'animal – en tant qu'objet, animé ou non, et en tant que sujet – et tentent d'analyser la valeur symbolique médiatisée à travers diverses modalités d'expression artistiques et technologiques.

Sept chapitres forment la troisième partie, *Dire l'animal-symbole*, et considèrent la charge symbolique attribuée à l'animal par l'analyse du vocabulaire et du discours.

Sous le titre *Comportements et rituels autour de l'animal-symbole*, la quatrième partie réunit sept chapitres qui abordent plus particulièrement la fonction du symbole.

Enfin, la cinquième partie qui s'intitule *Visions du monde et gestion de la nature*, envisage à travers une mise en perspective historique, l'évolution permanente de la signification et de la valeur de l'animal-symbole dans des sociétés humaines qui modifient constamment leurs relations à la nature. Les transformations dont l'animal-symbole est l'objet au fil de l'histoire des sociétés constituent la trame des sept derniers chapitres qui tentent d'appréhender la complexité des interactions homme-nature.

Des actes sur cédérom

Nous avons opté pour une publication de ces actes au format cédérom. Outre un désir affiché d'exploiter les avancées technologiques actuelles, ce support offre l'avantage d'un coût abordable alors que les 1 300 pages qu'il contient, constitueraient un ouvrage papier volumineux et coûteux. De plus, les fonctionnalités multimédia rendent la consultation de l'abondante iconographie (figures, photos, tableaux) plus conviviale et permettent d'avoir accès à des enregistrements audiovisuels. Par ailleurs, cette version cédérom est un prélude à la mise en ligne de l'intégralité des textes afin qu'ils puissent être librement lus par le plus grand nombre. Dans chaque article ont été insérés des liens vers d'autres contributions traitant d'un thème analogue, afin qu'elles puissent être consultées de manière interactive. Pour la gestion de ces liens, nous avons décidé de privilégier la cohérence linguistique : dans un texte en français, les liens dirigent le lecteur vers la version française du texte cité, et il en va de même pour les textes en anglais. Toutefois, nous attirons l'attention des lecteurs anglophones sur le fait que les articles rédigés en français ne s'accompagnent que d'un résumé-synthèse en anglais (*executive summary*) ; ce résumé ne contient pas forcément d'informations sur le thème ayant motivé le renvoi. Ce problème ne se pose pas pour les textes rédigés en anglais puisqu'ils ont été intégralement traduits en français.

Remerciements

La tenue du colloque à Villejuif et la présente publication des actes n'auraient pas été possibles sans l'appui logistique et financier, et l'aide du personnel des institutions suivantes : le Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO) du CNRS, l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), le Centre International de Recherche Forestière (CIFOR), le Ministère des Affaires

Étrangères (MAE), l'Université Paris III Sorbonne Nouvelle, l'Hôpital Paul Brousse de Villejuif et l'Université Libre de Bruxelles. Nous adressons à ces organisations nos plus sincères remerciements.

Nous témoignons notre profonde gratitude à Bernadette Lizet pour sa précieuse contribution durant la préparation et le déroulement du colloque ainsi que durant l'évaluation des chapitres qui composent le présent ouvrage.

Enfin, nos remerciements vont également à toute l'équipe du service des éditions de l'IRD des centres de Paris et de Montpellier, à Poisson Soluble pour la conception et la réalisation multimédia, ainsi qu'au relecteur anonyme qui a bien voulu évaluer l'ensemble de cet ouvrage.

Références bibliographiques

MOTTE-FLORAC É., THOMAS J.M.C. (éds.),
2004 — *Les "insectes" dans la tradition orale –
'Insects' in oral literature and traditions*. Paris-
Leuven-Dudley (MA), Éd. Peeters, Selaf 407,
coll. Ethnoscience 11, 633 p.

Site Internet *LACITO*, 2006 — *Langue culture,
environnement. L'homme et la nature*.
(<http://lacito.vjf.cnrs.fr/themes/LCE/hommenature.htm>).

Foreword

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

The symposium's origins

The conjugated and complementary analyses of societies, their languages and their natural environments were the central preoccupations of the research operation *L'homme et la nature : mots et pratiques*² carried out at the LACITO laboratory (Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale, UMR 7107 of the CNRS). Spanning the period between 1999 and 2004, this operation brought together interested specialists from extremely varied theoretical and conceptual horizons, with diverse objectives and intellectual choices, representing the three fundamental axes of ethnoscientific research: linguistics, cultural anthropology (ethnology, sociology), scientific disciplines (biology, ecology, pharmacology, medical science...) Two themes were retained for the seminars:

- the analysis of *Lexicons and taxonomy* as exemplified by *Fluids in nature and the supernatural world*;
- categorization: *Organizing nature: linguistic and cultural approaches to associations and groupings*.

In the first seminar, it is through the very concrete example of 'insects' or 'small bugs' that we explored the paths by which an individual proceeds to determine to which category he will assign a given element – a fundamental question in cognitive sciences. The analysis of the category 'insects' or 'small bugs', which

² Cf. website LACITO.

appears at first sight relatively simple and trivial, opened upon the multiple questions that came up during an international symposium (Villejuif 3-6 October 2000), which led to the publication of a book (Motte-Florac et Thomas 2004).

In a second stage, categorization was explored through the example of animals bearers of symbolic values (cf. É. Motte-Florac (introduction), this volume). During the seminar, the symbolism of the most varied species was examined from very different angles:

- *Why is the swallow in Balkans so 'good to think upon'?*, M. Mesnil (08/12/2000)
- *Herens cows, queen cows: symbol of strength in Valais (Switzerland)*, S.A. Sow (30/11/2001)
- *Symbolic animal*, É. Motte-Florac, M. Mesnil, E. Dounias (02/01/2002)
- *From nature to imaginative world, from Quetzalcoatl to cognitive psychology: the rattlesnake, sign and symbol in Mexico*, É. Motte-Florac (02/15/2002)
- *Damned pigs! Or why do Indonesian wild boars persist migrating?*, E. Dounias (03/29/2002)
- *Dragon's sex, amour, and marriage*, A. Popova (05/31/2002)
- *The snail and its spiral shell in West Europe*, C. Méchin (06/28/2002)
- *The helmeted guineafowl and the red parrot feather in Afro-Brazilian traditions*, M. Anthony (09/27/2002)
- *The cassowary and the worm. A totalizing vision of the imaginative world of the Kasua*, F. Brunois (10/25/2002)
- *Animal vampires and vampire animals*, I. Andreesco (11/29/2002)
- *Fantastic animals: From the heraldry of the Middle Ages to Harry Potter*, A. Behaghel-Dindorf (01/31/2003)
- *Ten years of anthropozoological seminars at the Museum of Natural History in Paris*, F. Poplin (02/28/2003)
- *The sheep, 'animal of civilisation' in Balkans?*, M. Mesnil (03/28/2003)
- *Magical charger or evil smuggler. Some horse figures in the traditional Rumanian imaginative world*, M. Lebarbier (04/25/2003)
- *Fabulous animal in Gbaya tales (Central African Republic)*, P. Roulon-Doko (06/13/2003)

Material presentation of the symposium

The international symposium on animal symbolism organized by Edmond Dounias (IRD and CIFOR), Élisabeth Motte-Florac (LACITO of the CNRS and University of Montpellier 1), and Marianne Mesnil (University ULB, Université Libre de Bruxelles), took place between the 12th and 14th of November 2003 at the Paul

Brousse Hospital and the André-Georges Haudricourt Center in Villejuif (France) and drew approximately one hundred participants. The symposium was an occasion to bring together scientists whose academic backgrounds, goals, intellectual choices, provide diverse or even opposite approaches of animal symbolism and the relations between man and animals in varied societies and geographical regions from very different angles. Beyond sharing experience and knowledge, the multidisciplinary character of the themes raised allowed stimulating confrontations of viewpoints.

■ Presentation of the symposium's themes

Throughout time and space, relations between men and animals have brought forth varied and often conflicting emotions, given rise to extremely diverse representations, and spawned surprising behavior. All societies reserve a special place for an animal or group of animals, embedding them in a coherent system of tales, beliefs, practices, the study of which highlights an important aspect of the culture. The animals themselves may take on various shapes such as wild animals, pets, outlandish hybrids, deities, monsters, and so on.

Just as P. Vidal de la Blache spoke of 'civilization plants', one could use a 'civilization animal' as a universal means to understanding a culture (*cf.* E. Dounias et M. Mesnil, this volume). Could not the 'civilization animal' and the representations it engenders within a given society furnish a key to understanding how each society is situated in its relations with the rest of the world? Were that animal to lose the place assigned to it, the whole culture would be overturned.

Thus taken as a total social fact, the 'civilization animal' evokes, through several aspects, the 'keystone animal' as understood by ecologists. Any species, animal or plant, which is a determining factor in the equilibrium of a given ecosystem, is thus qualified. If the 'keystone' species is affected or disappears, the workings of the ecosystem in its entirety are imperiled.

From the angle of animal symbolism, one raises the question of biological and cultural interactions between humans and their environment. This question deserves consideration both for westerners living in highly technicized, denatured surroundings, and for the planet's last hunter-gatherers.

At the crossroads between life sciences and social sciences, the symposium's goal was to analyze how 'keystone' animals allow any given society to think 'its' world order, thereby shedding light on our own place in this world. It was also an opportunity to ponder how representation systems orient man's action on his environment, reshaping the landscape, or sharing in biodiversity management.

The diversity of the examples presented made it possible to grasp the double dimension of the interactions under study: the dimension peculiar to each symbolic

construction stemming from a specific environment, but also a universal dimension which restitutes the constancy of these interactions throughout the eras, societies, and ecosystems concerned.

The issues discussed during the symposium were the following:

- *Animals, between nature and the imagination*: wild, domesticated, transformed, monstrous, sacred, supernatural animals...;
- *Symbolically thinking animals*: particularities and borders: the place of naturalist classifications, cosmogonies, etc.;
- *Elaborating 'world order' and oral transmission*: myths, stories, narrations, prayers, fables, proverbs, sayings, expressions, etc.; bestiaries throughout history;
- *From symbols to signs*: animals as emblems and attributes; acting upon, with, for, as symbolic animal: rituals and social behavior;
- *From 'world organization' to nature management*: 'keystone' animals and the environment.

■ The symposium proceedings

In the proceedings published here, we tried – as much as possible – to retain the sequence of the contributions in the themes of the symposium.

The production's general approach is justified in an introduction made up of two parts. The first, *On animal symbolism* by Élisabeth MOTTE-FLORAC, presents the subject's complexity, the difficulties encountered by those trying to study them, the vastness of the study's facets, the multiplicity of the levels of analysis, the evolution in how the different disciplines concerned are seen. The second part of the introduction, *From 'keystone' animal to 'civilization animal'* by Edmond DOUNIAS and Marianne MESNIL, talks about the work's subtitle and thereby explains the particular angle of approach chosen for the international symposium and for the papers of these proceedings for exploring the rich domain of animal symbolism. This choice consists in considering a conceptual metaphor – that of so-called 'keystone' species – which has a very precise definition in the life sciences, and to discuss its possible relevance for social sciences. Could not this metaphor guide us towards the much longed-for but rarely attained middle-ground between the disciplinary fields accustomed to independent investigations into the complexity of the relations between humans and nature?

The introductions are followed by a map showing the location of the societies or geographical areas under study in the contributions to this volume. The two chapters which follow are in no way supplementary introductions, but are preliminary contributions whose scope justifies their being positioned outside the

five parts which structure the work. In *Why not a semiology of animals?* François POPLIN wonders why animals are so rarely mentioned in works on semiology. This realization serves as pretext for embarking upon a very personal exploration of the ambiguity and polysemy of the term “symbol”. The title of Éric GARINE’s chapter is explicit: in *When there is no ‘keystone’ animal in folk zoology. Field notes on an agrarian civilization of northern Cameroon (Duupa, Poli Mountains)*, the author looks into how much attention is paid to animals in a society where agricultural practices are axed around millet, which holds the position of keystone element. In this example, animals appear ‘in negative’ as opposed to the central role assigned to them in the other chapters of the volume. This allows the author to outline the material and symbolic conditions which, in his opinion, are propitious to the emergence of culturally salient animals in the cosmogony of certain societies.

Following the layout proposed for the symposium, the other chapters are organized into five parts. Each part begins with a short presentation giving an idea of the part’s themes and showing the logic behind the sequencing of the texts.

Part one is entitled *Thinking of animals symbolically*. The seven chapters it contains explore, through various locations, eras, and human society types, the multiplicity of ways in which animals are envisaged, thus shedding light on the ways in which humans approach their humanness, how they see their societies and even how they foresee their future.

The second part, containing six chapters, is called *Representing the animal-symbol*. The authors take up the different forms of animal representation – as objects, animate or inanimate, or as subjects – and attempt to analyze the symbolic value mediatized through different artistic and technological expression modalities.

Seven chapters make up the third part, *Speaking of the animal-symbol*. They explore the symbolic weight attributed to animals through the analysis of vocabulary and discourse.

Under the title, *Behavior and rituals surrounding the animal-symbol*, the fourth part’s seven chapters delve more specifically into the functions of the symbol.

Lastly, the fifth part, entitled *World views and nature management*, looks, from an historical perspective, at the permanent evolution of the meaning and values of the animal-symbol in human societies which constantly modify their relations with nature. The transformations which the animal-symbol has been undergoing throughout the history of societies constitute the thread woven through the last seven chapters in their attempt to grasp the complexities of the interactions between humans and nature.

Why we decided to publish the Acts on CD-ROM

Along with the wish to avail ourselves of the latest technological advances, this medium offers the advantage of being reasonably priced whereas the 1,300 pages it contains would constitute a costly and voluminous paper copy. Moreover, this medium enables easy access to the abundant iconography (figures, photographs, tables), as well as making it possible to include audiovisual recordings. Furthermore, this CD-ROM version is the first step to putting the entire volume online so that it be freely available to readers worldwide.

Each article contains links to the other contributions exploring similar themes, so that they may be read interactively. We decided to make these links linguistically coherent, so that if one is reading a text in French, the link will be to the French version of the other text, the same being true for the English texts. However, please be aware that the French texts are accompanied only by an executive summary in English, which thus does not necessarily contain information on the theme that occasioned the link. This is not a problem for the texts written in English as they are translated into French in their entirety.

Acknowledgements

The Villejuif symposium and the publication of these acts would not have been possible without the material and financial help of the following institutions: the Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO) of CNRS, the Institut de Recherche pour le Développement (IRD), the Center for International Forestry Research (CIFOR), the French Ministry of Foreign Affairs (MAE), the University Paris III Sorbonne Nouvelle, the Paul Brousse Hospital in Villejuif, and the University ULB University (Université Libre de Bruxelles). We would like to take this opportunity to sincerely thank these organizations.

Our most profound gratitude goes to Bernadette Lizet for her precious help during the preparations and the duration of the conference as well as during the evaluation of the chapters which make up this volume.

Lastly, we also thank the whole team at the editorial services of the IRD in Montpellier and Paris, Poisson Soluble for the multimedia conception and production, as well as the anonymous reviewer who was kind enough to evaluate this volume in its entirety.

References

MOTTE-FLORAC É., THOMAS J.M.C. (éds.),
2004 — *Les "insectes" dans la tradition orale –
'Insects' in oral literature and traditions*. Paris-
Leuven-Dudley (MA), Éd. Peeters, Selaf 407,
coll. Ethnoscience 11, 633 p.

Website *LACITO*, 2006 — *Langue culture,
environnement. L'homme et la nature*.
(<http://lacito.vjf.cnrs.fr/themes/LCE/hommenature.htm>).

À propos du symbolisme des animaux

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Éleveur, protecteur, maître, adorateur, sacrificateur, chasseur, consommateur, expérimentateur..., l'homme a placé au centre des mondes qu'il s'est construits l'animal/les animaux avec lequel/lesquels il a tissé des relations privilégiées. Un grand nombre d'ouvrages traitent de ces rapports, toujours analysés d'un point de vue unilatéral – même quand il se voudrait réciproque. “Animal symbolique” entre tous, doué de parole, pensée, conscience, l'homme s'est positionné au sommet de l'évolution. Dans certaines sociétés¹, il s'est octroyé la place de pyramidion² dont l'emplacement et la forme unique donnent à voir la frontière qu'il a établie entre humanité et animalité, coupure ontologique que la tradition philosophique occidentale³ a longuement développée. Toutefois cette frontière se fait de plus en plus confuse et labile, au fur et à mesure que la parenté biologique entre l'homme et l'animal s'avère plus étroite⁴ et que se développent les recherches scientifiques

¹ Pour de nombreuses autres sociétés, l'interdépendance entre toutes choses neutralise tout projet de dresser une limite définie et définitive entre vivants et morts, homme et nature, nature et surnature...

² Certains seraient même tentés de se donner le rôle de “clef de voûte” de la biosphère depuis que la biologie de synthèse, discipline nouvelle qui réinvente la vie dans les éprouvettes ou les ordinateurs, a ouvert à l'homme la perspective de “créer la vie”.

³ Même si nombre de philosophes – de M. Merleau-Ponty (1995) à F. Burgat (1997) ou E. de Fontenay (1998) – influencés par les travaux d'éthologues comme J. von Uexküll (1905), K. Lorenz (1974), et autres, ont réorienté la réflexion sur un “Autre” animal.

⁴ Les analyses d'ADN ont montré une homologie de 75% entre l'ADN des nématodes et celui de l'homme (Hopkin 1999) et une syntenie conservée (vraisemblablement ancestrale) entre la drosophile ou “mouche à fruit” et l'homme (Danchin *et al.* 2002). La parenté biologique est également manifeste chez la plupart des vertébrés dans l'identité des cellules (musculaires, sanguines, nerveuses). La notion de “barrière d'espèce” mise en évidence lors de l'étude de la transmission des maladies est également source de réflexion.

et les observations sur le langage, la pensée⁵, le sens esthétique, l'inconscient cognitif, les émotions⁶, etc. Nombreuses sont les études qui montrent des prémices de comportements symboliques, d'art, de langage, bien antérieurs à l'apparition des hominidés. Non moins nombreuses sont celles qui révèlent des animaux capables d'innover et de transmettre leurs innovations, détenteurs de "traditions culturelles matérielles" (Ducros *et al.* 1998, Lestel 2001, Joulain 2002, Sciences Humaines 2005-2006, etc.), des animaux capables de « catégoriser, se représenter leur territoire, effectuer des calculs élémentaires » (Proust 1997, Hauser 2002, Vauclair et Kreutzer 2004, etc.). Chaque fois que des comportements animaux insoupçonnés sont constatés⁷, chaque fois que la complexité des rapports entre les individus d'une même société animale est mise à jour, l'homme est amené à réviser ses convictions et réorganiser ses (in)certitudes. La coupure entre humanité et animalité se fait moins radicale, de nouveaux horizons⁸ s'ouvrent à la réflexion philosophique comme anthropologique⁹. De nouvelles façons de « repenser le propre de l'homme » se font jour et font écrire à D. Lestel (2000 : 36) :

« L'humain ne s'est pas développé contre l'animal, mais tout contre, et ce qui porte la marque de l'humain n'est pas la rupture par rapport à l'animalité, mais au contraire son renforcement radical avec l'animalité, sans équivalent chez quelque autre espèce que ce soit. Autrement dit, l'homme est devenu humain en inventant un pacte nouveau à l'animalité. Il en résulte que loin de tenir l'animalité aux marges, l'homme doit achever son hominisation, en intégrant pleinement l'animal dans ses représentations de lui-même, non comme un "autre" hostile ni comme un vestige de ce qu'il a été, mais comme une partie intrinsèque de lui-même. L'homme n'est rien sans l'animal. »

⁵ J. Delacour (1998) montre que l'on retrouve chez l'animal les deux grandes caractéristiques de l'esprit humain, capacité de former des représentations globales et des représentations symboliques – représentation de soi, représentation d'*alter ego*, représentations d'objets du monde. La capacité d'activités symboliques cognitives proprement dites est, en revanche, plus difficile à mettre en évidence ; aucune expérience n'a encore pu prouver la capacité de l'animal à exprimer une idée ou un concept. Si les singes anthropoïdes peuvent accéder à une expression symbolique abstraite (utilisation du "langage des signes" des sourds-muets, manipulation de symboles abstraits), aucun animal n'a pu apprendre de langage semblable à celui de l'homme. Il ne faut pas exclure cependant l'existence de langages ou proto-langages que nous serions encore incapables de percevoir.

⁶ Cf. Cyrulnik (2006).

⁷ Comme ce chimpanzé récemment filmé en train de vérifier à l'aide d'un bâton la profondeur de l'eau avant de s'aventurer dans la traversée d'une rivière.

⁸ Cf. Delort (1998), Lenclud (2000b), Proust (2000), Digard (2000).

⁹ Ces mêmes informations et réflexions font également écho chez les anthropologues. Pour P. Picq (1999, 2005), la façon de classer les espèces détermine la façon de penser l'évolution. L'approche gradualiste, fondée sur une systématique évolutionniste, s'attache essentiellement au niveau d'adaptation et non aux véritables relations de parenté ; il serait nécessaire de prendre en compte d'autres facteurs très importants sur l'évolution et le devenir de l'homme, comme les contraintes internes de la génétique, celles, externes, du milieu, ou encore la plasticité comportementale qui permet à l'homme une certaine ouverture au monde.

De fait, quels que soient les lieux, quelles que soient les époques, que la rupture entre humains et non-humains soit consommée ou inconcevable¹⁰, l'homme semble ne jamais pouvoir exclure l'animal. Comme nous le montreront les contributions qui vont suivre, il l'associe à la plupart de ses pensées et de ses actes, des plus biologiquement vitaux aux plus élaborés de sa vie sociale, culturelle, économique, religieuse. Nous découvrirons l'animal tour à tour inférieur, compagnon ou maître (ou les trois à la fois), considéré comme un dieu, un émissaire privilégié ou un simple support pédagogique, fréquenté de façon passagère ou constante, dans une relation fondée sur la haine ou l'amour, l'exaspération ou l'émerveillement, la pondération ou l'outrance¹¹. Quel que soit le contexte, l'homme l'investit de ses rapports aux temps et aux lieux, et à toutes les entités des mondes qu'il se crée. Son imaginaire semble constamment happé par ce seul élément de la nature qui se déplace de façon à la fois prédictible et totalement inattendue¹² ; sa pensée symbolique le mobilise. Il accorde à l'animal, riche de qualités dont il est dépourvu et fort de connaissances qu'il ignore, des pouvoirs surhumains ou divins auxquels seuls, son propre regard, ses paroles et ses comportements peuvent donner sens. Lorsqu'il est dieu, c'est toujours par la bouche d'un humain que l'animal s'exprime, lorsqu'il est symbole, c'est de la place de l'homme, de sa fonction, de son statut, de sa culture, qu'il parle ; ce sont ses désirs, ses pensées, ses penchants les plus celés qu'il dévoile. Partant, aborder le symbolisme des animaux, c'est s'immiscer dans cette part de caché que l'être humain révèle aux autres et à lui-même à travers sa vision d'un animal, de l'animal, de l'animalité.

1. Le symbolisme...

Le symbolisme des animaux ; le titre fait naître l'émotion. Quels qu'ils soient, les dérivés du radical "symbole" – symbolisme, symbolique, symbolisation... – retiennent l'attention et suscitent l'intérêt, mais provoquent aussi appréhension et défiance comme en témoigne F. Poplin (cet ouvrage) dans son approche très personnelle. Pointer du doigt cet investissement émotionnel est l'occasion de souligner son impact à la fois sur l'objet étudié, son étude et celui qui la réalise. Dans la représentation symbolique au sens strict, le symbole fait resurgir la "chose"

¹⁰ Cf. Descola (1986, 2005), Brunois (2004), etc.

¹¹ Cf. Digard (1990).

¹² La stabilité de l'animal en certains lieux et sa mobilité (qui lui permet de franchir les frontières que l'homme tente de lui imposer), impliquent et autorisent des "entorses à l'ordre des choses" qui seront matière à interprétation.

absente ; dès lors, il autorise la recréation d'un réseau de données sensorielles et de pensées, mais aussi la réactivation d'attitudes ou d'émotions qui s'y rapportent. Plus encore quand la "chose" est, comme nombre d'animaux, pourvue d'un "cerveau émotionnel" et que sa valeur symbolique a pour effet (c'est souvent le cas) de décharger les émotions humaines les plus lourdes. L'analyse, quant à elle, demeure captive des émotions comme l'ont montré R. de Souza (1987), A. Damasio (1994), A. Channouf et G. Rouant (2002), etc. Sans leur aide, raison et connaissances, seules, ne sauraient permettre d'évaluer, délibérer et trancher de façon adéquate.

1.1. Un mot

"Symbolisme"¹³. Le mot a été retenu bien que, comme le fait observer G. Lenclud (2000a), les ethnologues usent davantage de l'adjectif "symbolique", parfois substantivé¹⁴, que du terme "symbolisme"¹⁵.

Le premier ensemble de définitions¹⁶ attribué à ce terme dans *Le petit Robert* (1984 : 1904) est « emploi de symboles ; figuration par des symboles ; systèmes de symboles ». Ces définitions – comme, du reste, celles des autres dérivés – renvoient systématiquement au radical dont l'ambiguïté et la polysémie (F. Poplin, cet ouvrage) ouvrent sur un abîme insondable qui fait écrire à M. Cazenave dans

¹³ Cf. Peyre (1974), Sperber (1974), Pierre (1976), etc.

¹⁴ B. Decharneux et L. Nefontaine (1998 : 9-10) définissent la *symbolique* comme « l'ordre des symbolismes dans l'appareil propre à une société, une culture, une tradition religieuse. La symbolique est ainsi faite de symbolismes et de symboles. La symbolique, les symbolismes et les symboles constituent alors une succession de couches de sens qui se superposent. »

¹⁵ B. Decharneux et L. Nefontaine (1998 : 9) donnent du symbolisme la définition suivante : « capacité d'une collection de symboles à faire monde. Le symbolisme fonctionne donc comme un "système de symboles", qui correspond en fait à un ensemble intégré dans une tradition, avec ses articulations, ses associations, ses degrés et ses représentations spécifiques. (...) Un symbole ne pourra donc se comprendre qu'à l'intérieur du symbolisme qui fonde, pour une large part, son interprétation. Et, puisqu'un même symbole peut être intégré par différentes cultures, il s'ensuit que le symbolisme dépend nécessairement du contexte. » Selon J. Chevalier et A. Gheerbrant (1982 : XIII), le terme "symbolisme" « est employé également pour désigner la capacité d'une image ou d'une réalité à servir de symbole, par exemple le symbolisme de la lune ; il se distingue de la symbolique (...) en ce que celle-ci comprend l'ensemble des relations et des interprétations symboliques suggérées en fait par la lune, tandis que le symbolisme ne vise qu'une propriété générale de la lune comme fondement possible de symboles. De même si l'on parle de symbolisme hindou, chrétien ou musulman, ce sera pour désigner moins l'ensemble des symboles inspirés par ces religions que la conception générale qu'elles se font du symbole et de son usage. »

¹⁶ Ses autres définitions sont : « 2.– *Philo.* Théorie des symboles ; interprétation symbolique des événements de l'histoire ; 3.– Mouvement littéraire et poétique français ».

son introduction à l'*Encyclopédie des symboles* (1996 : VII) que chercher à définir le symbole¹⁷ reviendrait

« à rallier de manière trop exclusive tel ou tel courant des sciences humaines contemporaines, telle ou telle position de la tradition hermétique, telle ou telle philosophie religieuse – tous courants, toutes positions, toutes philosophies qui ont toujours eu tendance à annexer le symbole pour le réduire à leur visée fondamentale propre. Chacun sait bien d'ailleurs que le symbole n'est pas appréhendé, compris, "expliqué" dans les mêmes termes, selon la même logique et à partir des mêmes présupposés, par Freud ou par Jung en psychanalyse, par Dumézil ou Walter Otto dans la science des religions, par Karl Barth ou Balthasar von Urs à l'intérieur du christianisme. » Or il convient « de tenir compte aussi bien de Freud que de Jung sans oublier Jacques Lacan ou Mélanie Klein ; aussi bien de la théorie de la tripartition de Dumézil, pour les mythologies ou les rites indo-européens, que des acquis de l'ethnologie et de l'histoire des religions parfois la plus récente ; aussi bien du structuralisme pur de Lévi-Strauss que du "structuralisme figuratif" tel que l'a défini Gilbert Durand¹⁸. »

Comment dès lors aborder les textes qui vont suivre, les choix dont ils témoignent, les courants auxquels ils font référence, les travaux sur lesquels ils se fondent plus ou moins explicitement, sans avoir, auparavant, osé porter un regard – même lointain et, par conséquent, partiel et discutable – sur l'abondante production autour du symbolisme ? Il ne saurait être question, cela va de soi, de présenter en quelques phrases lapidaires toutes les complexités du sujet tel qu'il est abordé par les historiens, linguistes, ethnologues, archéologues, sociologues, psychologues, théologiens, philosophes, artistes..., moins encore de détailler leurs argumentaires ou de se risquer à des synthèses. Toutefois, il ne semble pas inutile de rappeler quelques tournants importants, quelques orientations originales, quelques rapprochements de disciplines fructueux, ne serait-ce que pour prendre la mesure de la vastitude des champs d'étude comme de la multiplicité et de la complexité des niveaux d'analyse, et souligner, une fois encore s'il en était besoin, l'intérêt et la fertilité du métissage des disciplines.

1.2. Des approches multiples

Bien que le mot "symbole" et l'intérêt que l'on porte au signifié soient très anciens, le mot n'apparaît qu'en 1831 (*Le petit Robert* 1984 : 1904). Quelques années plus

¹⁷ Cf. Eliade (1952), Firth (1973), Alleau (1976), Augé (1979), Chevalier et Gheerbrant (1982), Alleau (1997), Jameux (2002), etc.

¹⁸ Cf. Durand (1964, 1969).

tard, il s'affiche dans plusieurs titres d'ouvrages et travaux dont les premiers¹⁹ sont, en France, essentiellement axés sur l'histoire et plus particulièrement l'histoire des religions²⁰ (il en est de même chez les Anglo-Saxons). Cependant, certains sujets, par leur ampleur, vont rapidement imposer ce qui peut être considéré comme l'amorce d'un décloisonnement des disciplines ; c'est le cas dans l'important ouvrage de I. Myer (1894) consacré au seul scarabée.

Au cours de la seconde moitié du XIX^e s., les études anthropologiques se multiplient sur les sociétés alors dites "archaïques". La démarche est différente. Comme le soulignent M. Izard et P. Smith (1979 : 12) :

« La spécificité de la démarche anthropologique, par rapport, notamment, à celle de l'histoire des religions, exige que les caractères propres des objets étudiés soient, sur un plan logique et non pas seulement historique ou herméneutique, décelés en amont et non en aval des données, l'analyse conduisant des discours explicites et des pratiques vécues vers les conditions – pour une large part inconscientes – de leur expression et de leur mise en œuvre ».

Des travaux de plus en plus nombreux traitant des religions de ces sociétés non "occidentales", de leurs croyances et de leurs symboles, sont publiés. Influencés par le courant évolutionniste²¹, ils renvoient généralement dos à dos leur symbolisme jugé "primitif"²² et incohérent²³ et le symbolisme occidental considéré comme fondé sur une logique "efficace". Il faudra attendre les débuts du XX^e s. pour que la cohérence de leurs représentations et de leur mise en ordre du monde commence à être reconnue. Y contribueront tout particulièrement les travaux de M. Griaule (1948) sur les Dogon, leur vision symbolique de l'univers et leur

¹⁹ Ce qui ne sous-entend nullement que des études n'ont pas été entreprises auparavant dans ce même domaine.

²⁰ Symbolisme dans l'architecture (Daly 1847), symbolisme antique d'Orient (Brière 1847), symbolisme druidique (Le Blanc 1849), symbolisme des églises de Rouen (Baudry 1851), etc. Il faudra attendre la fin du siècle pour voir paraître un objet "naturel" comme sujet d'étude : la rose (Joret 1892), la licorne (Cuissard 1896), etc.

²¹ Cf. Rivière (1999).

²² « Il est donc vrai de dire que ces esprits, plus encore que les nôtres, se meuvent "à travers une forêt de symboles", selon la célèbre expression de Baudelaire. Symboles qui leur sont propres. Non pas œuvre de l'entendement, comme les nôtres, mais existant, déjà, en quelque sorte avant d'être appréhendés, dans les participations qui s'objectivent par eux. » (Lévy-Bruhl 1938 : 106)
« Les symboles des primitifs ne se fondent pas, en général, sur une relation, saisie ou établie par l'esprit, entre le symbole et ce qu'il représente, mais sur une participation qui va souvent jusqu'à la consubstantialité. Ce n'est pas un rapport aperçu, encore moins une convention, qui leur donne naissance. Le symbole est senti comme étant, en quelque façon, l'être ou l'objet même qu'il représente, et "représenter" prend ici le sens littéral de "rendre actuellement présent". » (*ibid.* : 135)

²³ *The symbolism of the red race of America* (Brinton 1868), *Symbolism among the Chinese* (Edkins 1889), *Symbolism of the Huichol* (Lumholtz 1900), etc.

conception organisée de la personne et du verbe expliquant le monde. L'anthropologie s'oriente alors vers l'étude des productions symboliques, tant dans le domaine du langage (musique, danse) et de la parole (littérature orale), que dans celui des objets (masques, artisanat...).

Au cours de cette même période, É. Durkheim (1907, 1912) et M. Mauss (1950) ouvrent de nouvelles pistes en attirant l'attention sur les fondements sociaux du symbolisme (cf. Tarot et Caillé 1999). La sphère du sacré (mythe, rituels religieux, etc.) n'est plus seule à être considérée ; la dimension symbolique apparaît au cœur de tous les faits sociaux, qu'il s'agisse de politique ou d'économie. Le champ de recherche se révèle inépuisablement riche et complexe.

Par ailleurs, l'évolution d'autres disciplines²⁴ oriente l'interprétation des systèmes symboliques vers des domaines encore inexplorés. Il en est ainsi des nouvelles voies tracées par C.G. Jung (1953, Jung *et al.* 1964) – qui revisite et enrichit le travail commencé par S. Freud (Moreaux-Carré 1999) – sur la façon dont la psychanalyse envisage les rôle et place du symbole comme révélateurs de l'inconscient. La linguistique apporte également sa contribution et, plus particulièrement les travaux de linguistique structurale de R. Jakobson (cf. Gadet et Sériot 1997), qui vont engager C. Lévi-Strauss – sensible aux limites de l'approche de M. Mauss (cf. 1950)²⁵ – dans la nouvelle voie qu'ouvre la transposition à l'anthropologie des méthodes d'analyse de cette discipline.

Cette approche des structures internes du symbolisme sera, par la suite, dénoncée par D. Sperber (1968, 1974, 1982) qui, se réclamant de l'anthropologie cognitive, considère que les conceptions classiques, sémiologiques, cryptologiques et même freudiennes ont enfermé l'étude du symbolisme dans une impasse. Pour en sortir, il propose (1974 : 124) de déplacer le centre d'intérêt et de concevoir que : (i) « la symbolisation n'est pas une forme de signification » ; (ii) « les systèmes symboliques ne sont pas des codes » ; (iii) « le symbolisme ne relève pas de la sémiologie ». Sa conception repose sur l'hypothèse que « la symbolicité n'est une propriété ni des objets ni des actes ni des énoncés (qui relèvent de l'analyse linguistique), mais bien des représentations conceptuelles qui les décrivent et les interprètent » ; une conception cognitive permettant, selon S. Tornay (1978), de sortir d'une impasse théorique²⁶. Le traitement symbolique pourrait se résumer à

24

« Des clefs ont été données par Bachelard, par Jung, par G. Durand, par d'autres encore, qui mettent bien en évidence le rôle des choix complexes qu'effectue l'inconscient pour assumer sa tâche de représentation qu'il se propose de faire à la conscience, de la "réalité inconnue". » (Bril 1977 : 83)

25

Il ne faut pas chercher une « théorie sociologique du symbolisme », mais une « origine symbolique de la société » (Lévi-Strauss 1950 : XXII).

26

Bien que, selon cet auteur (1978 : 612), il reste de nombreux problèmes à résoudre, en particulier : (i) « le postulat d'un dispositif mental spécifique pour le symbolisme résulte-t-il de la nature même du symbolisme, ou bien repose-t-il sur une conception quelque peu cybernétique du fonctionnement mental ? » ; (ii) « la théorie cognitive du symbolisme ne résout pas par elle-même le problème pratique de l'étude du symbolisme, en particulier par rapport au problème de la signification ».

une triade : « *mise entre guillemets* d'une représentation conceptuelle défectueuse²⁷ ; *focalisation* sur la condition sous-jacente responsable du défaut initial ; *évoation* dans un champ de la mémoire délimité par la focalisation » (Sperber 1974 : 35).

La vision du symbolisme de C. Lévi-Strauss (1950) sera également contestée par M. Godelier (1984) qui repousse l'idée d'un primat du symbolique sur l'imaginaire et le réel (les pratiques symboliques ne peuvent se concevoir comme fondement de la réalité sociale). Dans une approche dynamique et interactive, cet auteur cherche à articuler la triade imaginaire/symbolique/réel pour comprendre comment s'organisent le pouvoir ou les relations de parenté dans une société. Pour lui, les représentations imaginaires ou "idéalisés" – mises en scène par les symboles, les gestes, les pratiques symboliques – se concrétisent dans les corps, structurent l'espace et le temps, organisent les rapports sociaux et fondent les comportements des hommes et leur action sur la nature.

Ces représentations, la psychologie cognitive les explore aussi, mais dans une interdépendance entre biologique et social (*cf.* Costermans 2001), de la même façon qu'elle aborde aussi les mécanismes mentaux et l'origine des comportements. La représentation est d'ailleurs placée au cœur de l'analyse des processus mentaux (images mentales, représentation des connaissances, symboles, réseaux sémantiques...) par l'ensemble des sciences cognitives. Ce faisant, ces dernières ont relancé nombre de débats philosophiques. De nouvelles voies d'accès à la compréhension se font jour, comme celle que propose l'anthropologie symétrique²⁸ de B. Latour (1991). Cette évolution des sciences qui suscite une effervescence de la pensée, ne saurait faire oublier un autre moteur, synchrone et tout aussi opérant, l'évolution des sociétés.

Ces quelques échappées vers des approches passées dissuadent d'une prétention quelconque des analyses comme des critiques à la saisie d'un savoir contemporain avéré et scellé ; toutes permettent de reconsidérer les acceptions en vigueur dans les sciences de la vie comme dans les sciences de l'homme et de la société ; toutes redonnent à chaque contributeur à ces actes, sa place dans l'exploration du symbolisme (des animaux).

Il est nécessaire cependant de souligner qu'aucun des articles présentés dans ces actes ne cherche à débattre de ce qu'est (ou devrait être) le symbolisme et, à travers lui, le symbole, la symbolique, la symbolisation, etc. Mais tous, par la richesse et l'originalité de leurs données sur l'animal (qu'il soit ou non "clef de voûte")

27

Une représentation conceptuelle « qui a échoué à rendre assimilable son objet devient elle-même l'objet d'une seconde représentation, symbolique cette fois-ci » (Sperber 1975 : 5).

28

L'*anthropologie symétrique* explique dans les mêmes termes les vérités et les erreurs (premier principe de symétrie), étudie à la fois la production d'humains et de non-humains (principe de symétrie généralisée), suspend toute affirmation sur ce qui distinguerait les Occidentaux des Autres. Selon B. Latour (1991), la notion même de culture est un artefact créé par notre mise entre parenthèses de la nature. Or il n'y a pas plus de cultures – différentes ou universelles – qu'il n'y a de nature universelle. Il n'y a que des *natures-cultures*, et ce sont elles qui offrent la seule base de comparaison possible.

alimentent le débat. Par la diversité de leurs points d'accroche, la multiplicité de leurs angles d'attaque et les regards croisés qui font saillir les dissonances, ils contribuent à la réflexion. Au-delà, ils questionnent la solidité des points de vue et la valeur des analyses synchroniques et diachroniques, de même que l'adhésion à des théories en place ou l'attaque de paradigmes dominants²⁹, ou encore l'intérêt de voies inédites ou peu explorées.

2. ... des animaux

La nature occupe une place privilégiée dans la symbolique produite par les cultures du monde entier ; il est vrai que son observation se révèle une source intarissable pour l'imaginaire et, à l'évidence, la plus ancienne. De tous les éléments qui la composent, ce sont les animaux que l'homme observe sélectivement et considère comme des interlocuteurs privilégiés dans le processus de connaissance, comme l'ont montré des études de psychologie réalisées sur des enfants en bas âge.

« La psychologie actuelle établit que c'est tout le cheminement de l'homme primitif à nos jours qu'en quelques années refait le petit d'homme, et des zoologues décrivent les aspects de cette époque cruciale correspondant en chaque enfant à la découverte de l'espèce, de cette étonnante propriété de différenciation qui la fonde. » (Buitendijk cité par Bril 1977 : 78)

Les travaux sur le symbolisme témoignent de cet intérêt très particulier de l'homme pour les animaux. Si, à l'instar d'É. Garine (cet ouvrage), nous procédons quantitativement sur un dictionnaire de symboles (ou l'équivalent), les résultats sont significatifs. Ainsi, dans *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours* de P. Seringe (1985), 182 pages sont consacrées aux animaux et seulement 66 pages au cosmos et au monde minéral, 52 pages au monde végétal et 36 pages au corps humain.

Dans ces travaux, les animaux ne sont jamais abordés de façon identique. Les focales sont variables (il en sera de même pour les contributions à ces actes). L'attention est portée sur :

– des ensembles plus ou moins importants que réunissent des considérations morphologiques/éthologiques (*e.g.* les oiseaux, *cf.* M. Ichikawa, cet ouvrage), des observations naturalistes restructurées (*e.g.* les animaux “tombés du ciel”, *cf.* V. Randa, cet ouvrage), des constructions mentales fondées sur des préoccupations diverses (*e.g.* les museaux “chauds”, *cf.* I. Bianquis, cet ouvrage), etc. ;

²⁹

En référence à l'ouvrage déjà ancien de T.S. Kuhn (1962), *La structure des révolutions scientifiques*.

- des binômes nés de la convergence et/ou de l'opposition (*e.g.* la chauve-souris et l'hirondelle, *cf.* L. Strivay, cet ouvrage) ;
- des espèces définies avec précision (*e.g.* le sanglier barbu, *cf.* E. Dounias [sanglier], cet ouvrage) ou non (*e.g.* les souris, *cf.* M. Egrot, cet ouvrage) ;
- les petits de certaines espèces (*cf.* J. Milliet, cet ouvrage) ;
- des parties d'animaux (*e.g.* la plume, *cf.* M. Anthony, cet ouvrage) ;
- des produits, productions, sécrétions... (*e.g.* fiente, *cf.* M. Fleury, cet ouvrage) ;
- un processus physiologique (*e.g.* la mue, *cf.* É. Motte-Florac (crotale), cet ouvrage), etc.

Qu'il soit présenté comme entité à part entière, en groupe ou réduit à une de ses parties, nous parlerons ici d'animal-symbole. Contrairement à d'autres auteurs comme A. Schnapp-Gourbeillon (1981 citée par M.-C. Charpentier, cet ouvrage), nous ne chercherons, en utilisant ce terme, à dépouiller l'animal d'aucune de ses dimensions. Ce binôme se revendique ici, au contraire, imprécis et flottant. Sa lecture à double sens, selon que l'on considère l'animal à valeur de symbole ou le symbole qui révèle l'animal, se veut ouverte aux interprétations multiples.

2.1. Quel animal ?

L'animal-symbole est cet Autre dont l'homme n'a de cesse de se démarquer ou, au contraire, auquel il cherche à ressembler, souhaitant acquérir ses capacités pour pouvoir se libérer de certaines contraintes humaines. Entité vivante du monde extérieur, qui peut être vue et prise comme modèle (morphologique, dynamique, comportemental), l'animal-symbole est le plus souvent un animal réel et, fréquemment, un animal sauvage. Ce dernier, représentant privilégié de la « terreur devant le changement et devant la mort dévorante » (Durand 1969 : 95), peut aussi être envisagé comme « être vivant primordial et prototypique de l'homme » (Bril 1977 : 79). Les espèces choisies diffèrent selon les environnements naturels et selon les cultures. J. Pastureau (2001 : 9) note que dans le bestiaire occidental, les quadrupèdes sont mieux représentés que les oiseaux, les poissons, les serpents et les insectes. Toutefois, l'animal sauvage n'est pas seul à avoir été investi symboliquement par l'homme. Il en va de même de l'animal domestique. « Châtié et châtré », celui-ci « apparaît comme le produit sécurisant et productif de nos entreprises de domination d'un monde demeuré, au fond, hostile et angoissant » (Bril 1977 : 79-80). Cependant, les degrés de modification et la nature des transformations – morphologiques, physiologiques, comportementales – étant très divers, cette opposition entre animal-symbole "sauvage" et animal-symbole "domestique" est très aléatoire (l'un et l'autre se rejoignent parfois), sauf pour quelques animaux comme le mouton. M. Pastureau (2001 : 238) écrit à son propos que, de tous les animaux – cheval, âne, vache, cochon... –, il

« est celui que l'homme a le plus profondément transformé depuis qu'il l'a domestiqué. (...) le plus ancien animal domestique n'est pas le chien mais le mouton (l'abeille constituant un cas à part), animal fournissant un nombre de

produits essentiels supérieur à tous les autres animaux : viande, lait, laine, peau, graisse, suif, boyaux, os, cornes. C'est parce qu'il avait domestiqué le mouton, neuf ou dix mille ans avant notre ère, que l'homme a dû ensuite domestiquer le chien, pour garder et protéger le mouton. Ce dernier est non seulement le plus ancien mammifère domestique mais aussi le seul qui soit aujourd'hui incapable de survivre sans l'homme³⁰. »

L'univers du merveilleux, avec ses animaux hybrides, composites, fantastiques, a aussi sa place dans les systèmes symboliques.

« Il est un domaine où les bêtes qu'on dit sauvages et même féroces bénéficient encore d'un peu d'autonomie : dans nos fantasmes, individuels ou collectifs et dans les récits qu'ils peuplent, les loups, les tigres ou les hyènes retrouvent les hybrides et les monstres émanant de notre esprit, dragons, centaures, loups-garous, yétis et autres "aliens", dessinant avec eux les limites imaginaires de notre humanité. » (Gonseth 1987 : 45)

Cependant, ce n'est pas uniquement la créativité de l'homme qui trace ces "limites imaginaires de son humanité", mais aussi sa capacité à intégrer les œuvres déroutantes de la nature. Car si l'esprit humain est doué d'une inventivité féconde, nous ne saurions oublier que la nature est une prodigieuse et perpétuelle inspiratrice de singulier, une conceptrice d'extravagances qui surpassent les plus grands délires de l'homme. Implacable productrice de monstrueux (même si le monde occidental(isé) a cherché, et cherche encore, à évacuer les raretés dérangeantes), c'est elle qui fait apparaître (pour ne citer que les humains) des nains (de 78 cm), des géants (jusqu'à 2m 80), des jumeaux plus ou moins mêlés, des êtres doubles parasitaires asymétriques³¹, des personnes aux particularités les plus étranges (homme à odeur de poisson, hommes cynopithèques à appendice caudal donnant l'impression d'une queue, hommes-singes atteints d'hypertrichose généralisée, femmes-louves présentant une polymastie, hommes capables d'allaiter...), etc. (cf. Hordé 1998).

Avec la vie artificielle, de nouvelles perspectives s'offrent à l'animal-symbole. Apparences inhabituelles et potentialités insolites du robot interpellent et questionnent.

30

« ... Sélections, croisements, contrôles de la reproduction, transformations des races et aujourd'hui manipulations génétiques. Le mouton est par sa nature un animal très adaptable, biologiquement très plastique, mais l'homme a usé et abusé de telles dispositions. Au point que le mouton est aujourd'hui le seul mammifère domestique qui soit absolument incapable de retourner à la vie sauvage. » (Pastureau 2001 : 238)

31

Plus qu'un homme mais pas réellement des jumeaux, comme celui qui présentait sur son front une tête parasitaire capable d'exprimer joie ou tristesse, mais incapable de parler (Hordé 1998 : 95).

2.2. Pourquoi cet animal ?

Le choix de l'espèce qui sera investie d'une charge symbolique, est fondé sur l'observation et la mise en œuvre de l'imaginaire. Selon certains auteurs, cette démarche réclame aussi l'engagement d'un processus de catégorisation³², l'une des solutions les plus puissantes mises en place par l'homme pour briser la complexité du monde ; mais sur cette approche, les avis divergent. En 1966, M. Douglas s'interrogeant sur la souillure, notait que l'animal impur (celui sur lequel porte l'interdit) est celui qui, échappant aux tentatives de mise en ordre du monde, ne trouve pas sa place dans les taxinomies.

Dix ans plus tard, après un réexamen des rapports entre symbolique et position taxinomique³³, D. Sperber (1975) observait que les animaux parfaits sont, eux aussi, bons à penser symboliquement, de même que les hybrides et les monstres.

« Pour bien penser la faune symboliquement, il faut l'avoir bien pensée taxinomiquement. Des animaux fantastiques aux chevaux exemplaires ou indignes, la représentation symbolique ne vient ni combler les vides ni alléger les trop-pleins de la taxinomie. Elle ne la corrige qu'entre guillemets mais la laisse intacte et disponible pour la pensée rationnelle. Elle évoque un monde pire, celui de l'anomalie, et un monde meilleur, celui de l'exemplarité. Elle donne à penser ce que le monde est, en contraste avec ce qu'il n'est pas. » (Sperber 1975 : 31)

Mais on ne saurait oublier que ces taxinomies, comme l'ont depuis longtemps souligné de nombreux auteurs ayant travaillé sur les systèmes "traditionnels"³⁴, ne peuvent être réduites à un système unique de classification dont le biologique serait l'unique référent. Elles impliquent une nécessaire prise en compte de catégories périphériques, pertinentes pour chaque société (dimension utilitaire, relations au surnaturel, etc.). C'est ainsi que, revenant sur "l'ordre des choses" et se fondant sur divers récits étiologiques des animaux et des plantes en Europe, M. Albert-Llorca (1991 : 185) souligne que « la nature se convertit sans cesse d'objet de pensée en moyen de penser ».

³² Cf. Perec (1982), Taller de Tradición Oral del CEPEC et Beaucage (1990), Alvarez-Pereyre (2004), etc.

³³ Entrant dans ce jeu des taxinomies, M.-O. Gonthier (1987 : 29) écrit : « lorsque l'homme entre rituellement en relation avec les animaux que ces classements distinguent, il lui est possible de jouer des différences et des similarités pour se distinguer et se rapprocher de ses semblables tout en se distinguant et en se rapprochant des autres entités qu'il nomme ».

³⁴ Entre autres, Hunn (1982), Atran (1985), Taller de Tradición Oral del CEPEC et Beaucage (1990).

3. Le symbolisme des animaux

L'animal-symbole, médiateur entre le monde physique et le monde de la pensée, jette des ponts en suscitant ou autorisant de multiples associations. Forme de communication expressive, doté de valeurs essentielles à l'homme, il permet de contempler ce dernier, sa construction d'une logique du monde et de son fonctionnement, les liaisons mutuelles qu'il a établies avec (et qui régissent ses rapports à) son environnement sauvage et domestique, sa communauté, ses ancêtres, ses divinités, les différentes dimensions de son être... L'animal-symbole suppose un réel sensible (son, odeur, image, toucher, saveur) qui convoque l'invisible, voire l'inconnaissable. Il implique une dualité qui impose ou espère l'unification ; il présuppose la possibilité d'atteindre la compréhension. Aussi, toute étude sur l'animal-symbole soulève de nombreux problèmes de variabilité (parfois de contradictions), de multiplicité (des niveaux superposés de signification), d'ambivalence, de complexité, de réactivation ou recréation constante.

C'est pourquoi les ouvrages portant sur le symbolisme des animaux parus au cours de la première moitié du XX^e s. ont fait l'objet de nombreuses critiques. Encore rares à cette période, ils traitent de quelques espèces particulières comme le serpent (Osmont 1930) ou le scorpion (Bulard 1935), selon une approche qui est essentiellement celle de l'histoire des religions. Dans la seconde moitié du XX^e s., des études plus globales sont produites³⁵, mais ce n'est qu'à partir du milieu des années 1970³⁶ que l'ethnologie des pratiques symboliques est en pleine expansion. De nombreux travaux sont publiés, tant sur les bestiaires³⁷ que sur quelques animaux remarquables³⁸. Aucun modèle ou niveau d'analyse privilégié ne pouvant, à lui seul, dévoiler toutes les facettes du symbolisme, la plupart s'attachent à mettre en lien tout ce qui, dans les savoirs, le dire, le faire, les croyances, donne un sens aux pratiques dans lesquelles intervient l'animal-symbole, cherchent à décrypter les rapports qui sont déterminés par l'animal-symbole, rapports de l'homme avec le tangible et l'immatériel, le réel et l'imaginaire. Pour ce faire, ces travaux prennent en compte les contextes environnementaux, géographiques, sociaux, historiques, mais aussi psychologiques puisque toute relation avec un animal met

³⁵ Cf. Duchaussoy (1957), Ruyer (1964), Clébert (1971), etc.

³⁶ Cf. les bibliographies de Fabre et Fabre (1987), Baratay et Mayaud (1997).

³⁷ Cf. Charbonneaux-Lassay (1974), Bodenheimer (1960), Hurstel (1978), Anonyme (1980), Prieur (1984), Gubernatis (1987), etc.

³⁸ Le pélican (Portier 1984), le cochon (Verroust *et al.* 1987, Bonera 1990), la licorne (Caroutch 1989), l'éléphant (Vaj 1989), l'ours (Coppin 1989), le chat (Amodeo 1990, Saint-Hilaire 1997), le canard (Giogetti 1991), l'oiseau (Davy 1992), le coq (Papin 1993), etc.

en jeu la sensibilité de chacun et que, par ailleurs, pour être efficaces, les symboles doivent susciter une émotion partagée.

Les approches sont extrêmement diverses et, comme l'écrivait Y. Labbé en 1997 (: 1), « l'attrait contemporain pour le symbole apparaît ainsi varié et même équivoque. Il réunit des pratiques opposées. Il donne également lieu à des interprétations concurrentes ». Mais tout le monde s'accorde sur l'intérêt des niveaux d'analyse multiples et sur l'apport réciproque des disciplines, le caractère nécessairement polyphonique des études. Les travaux³⁹ révèlent une multiplication des zones de contact avec d'autres disciplines⁴⁰ (dont la plupart envisagent des mises en réseau multiples) : sciences cognitives, sciences sociales, géographie, histoire, analyse littéraire, herméneutique..., mais aussi biologie, écologie, éthologie... Le temps du raisonnement interne et autonome par champ disciplinaire est révolu, comme le montrent les travaux de M. Albert-Llorca (1988) sur l'abeille, ceux de S. Bobbé (1998) sur l'ours et le loup, et bien d'autres encore. Par ailleurs, que ces études traitent de l'animal et des façons dont l'homme coexiste avec lui, et accessoirement de son symbolisme ou qu'elles soient focalisées sur le symbolisme animal, elles ne figent pas l'observation dans un arrêt sur image, mais abordent aussi des aspects dynamiques. En effet, outre l'importance de l'évolution des sociétés et des cultures, l'animal, contrairement à d'autres supports symboliques, perçoit et réagit, et cette expérience est susceptible, par son interprétation, de remettre en cause les représentations mêmes de l'animal-symbole.

Enfin, dans le développement actuel des disciplines, nombreux sont ceux qui engagent la réflexion vers ce champ profondément complexe des opérations mentales, perception et reconstruction du monde, mémoire et apprentissage, raisonnement et stratégies mentales (*cf.* Dortier 1999). Dans ce domaine, la naissance de l'animal-symbole est, sans nul doute, un point de départ particulièrement riche et pertinent.

Ce sont ces horizons multiples et toujours renouvelés de la recherche contemporaine, dont témoignent les contributions qui vont suivre. De l'observation à l'interprétation, de la réalité concrète à la représentation, de l'acte au raisonnement, dans le quotidien ou l'insolite, l'équilibre ou la perturbation, elles dissèquent l'animal-symbole. Celui-ci, entre matière sensible, donnée culturelle et acte sémantique, y est l'objet d'explorations qui prennent – ou délaissent – comme ligne de mire : la formation, la forme, le sens, la fonction, autant d'items que les auteurs placent dans un ordre qui se singularise selon leur approche, mais aussi qu'ils rassemblent ou disjoignent dans un jeu de mise au point incessant entre général et particulier, entre analyse statique et traitement dynamique.

³⁹ Cf. Rosolato (1969), Cassirer (1972), Bourdieu (1977), Izard et Smith (1979), Beigbeder (1995), Kremer-Marietti (2002), et de très nombreux autres travaux.

⁴⁰ La coopération entre disciplines, qui n'exige « ni ralliement ni dissolution » est fondamentale, même si elle semble parfois fragiliser les frontières et entraîner dans un universalisme démesuré, celui d'une époque où savoirs et recherches s'engagent dans un dédale de disciplines que des liens multiples unissent mais qu'aucun paradigme ne semble capable de réunir.

Certains textes (cf. É. Motte-Florac et E. Dounias, *Présentation I. Penser symboliquement l'animal*, cet ouvrage), de façon plus ou moins intentionnelle, nous font entrevoir l'émergence d'un animal-symbole, avec ses raisons et les modalités des choix. Ils nous permettent d'aborder les capacités d'organisation de l'esprit humain, les processus de filtration que le cerveau engage à partir des informations du monde sensible, et, avec l'accès progressif au sens, les processus de reconstruction à partir de ces sensations filtrées. Le regard s'attarde alors non seulement sur l'individu mais aussi sur la communauté tout entière puisque la symbolisation implique l'adhésion de tout un groupe pour que se créent, se maintiennent ou se développent les croyances qui sous-tendent le symbole et entretiennent un lien non objectif, non rationnel et non évident entre ce qui représente et ce qui est représenté.

D'autres contributions abordent la forme (cf. É. Motte-Florac et E. Dounias, *Présentation II. Représenter l'animal-symbole*, cet ouvrage), nous faisant plonger dans l'univers du signe, dans ce dialogue entre inventions plastiques, tradition orale et écriture. Elles convoquent aussi la sémiologie/sémiotique⁴¹, dans leur approche des questions de signification et/ou de communication. De fait, « chaque société sélectionne des significations ; chacune classe, réunit, oppose, hiérarchise les objets de la réalité selon sa manière propre qui est à la fois le cadre d'intelligibilité qu'elle se donne et la condition de la communication entre ses membres » (Lenclud 2000a : 688).

Ce sont le sens et la fonction (médiatrice, unificatrice, pédagogique, socialisante...) de l'animal-symbole que la grande majorité des articles de cet ouvrage examinent, directement ou indirectement. Ces deux axes de l'étude du symbolisme, traditionnellement mis en balance (cf. Augé 1979), obligent à sonder le naturel et le culturel, l'universalisme et le particularisme. Certaines analyses se concentrent sur le sens, en abordant cosmogonies, mythes, taxinomies... (cf. É. Motte-Florac et E. Dounias, *Présentation III. Dire l'animal-symbole*, cet ouvrage). D'autres se focalisent sur la fonction à travers la construction du social, l'établissement et le maintien des interactions humaines, dans ce qu'E. Ortigues (1962 : 61) définit comme la « liaison mutuelle entre des sujets qui se reconnaissent engagés l'un à l'égard de l'autre dans un pacte, une alliance (divine ou humaine), une convention, une loi de fidélité » (cf. É. Motte-Florac et E. Dounias, *Présentation IV. Comportements et rituels autour de l'animal-symbole*, cet ouvrage).

Enfin, d'autres textes encore (cf. E. Dounias et É. Motte-Florac, *Présentation V. Visions du monde et gestion de la nature*, cet ouvrage), observent l'évolution des représentations et de leur impact sur la responsabilité et les devoirs que l'homme se donne vis-à-vis de certaines espèces, de même que ses conséquences en particulier dans le domaine de la gestion de l'environnement.

41

Qu'elle soit envisagée dans le système binaire de F. de Saussure (signifiant/signifié) ou dans le système ternaire de C.S. Pierce qui intègre la situation de communication (signifiant/signifié/référent, indice/icône/symbole), ou à partir du point de vue de l'un de leurs épigones.

Selon l'objet étudié, la formation de l'auteur et ses intérêts, son approche (sociale, éthique, cognitive, ontologique...), sa volonté d'accentuer les décalages, mettre en évidence les particularités ou encore bousculer les présupposés culturels, chacune de ces contributions éclaire différemment la complexité des manifestations culturelles de la pensée symbolique et la dynamique de ses mécanismes d'évolution. Ce flot d'informations et de points de vue renvoie à une "pensée de la complexité" et nous impose d'aborder le symbolisme des animaux libérés d'une prétention à la certitude, affranchis du "dogme de la Vérité absolue" (Morin 1977) et ouverts à tous les possibles.

Références bibliographiques

- ALBERT-LLORCA M., 1988 — Les servantes du Seigneur. L'abeille et ses œuvres. *Terrain*, 10 : 23-36.
- ALBERT-LLORCA M., 1991 — *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris, CTHS.
- ALLEAU R., 1976 — *La science des symboles*. Paris, Payot.
- ALLEAU R., 1997 — *De la nature des symboles*. Paris, Payot et Rivages.
- ALVAREZ-PEREYRE F., 2004 — "Catégories et catégorisation : éléments pour un état des lieux". In Motte-Florac E., Guarisma G. (éds) : *Du terrain au cognitif, Linguistique, Ethnolinguistique, Ethnoscience*, Leuven-Paris-Dudley (MA), Peeters-SELAF, coll. Numéros Spéciaux 30 : 45-63.
- AMODEO F., 1990 — *Le chat : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.
- ANONYME, 1980 — *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris, Stock.
- ATLAN S., 1985 — The nature of folk-botanical life-form. *American Anthropologist*, 87: 248-315.
- AUGÉ M., 1979 — *Symbole, fonction, histoire : les interrogations de l'anthropologie*. Paris, Hachette.
- BARATAY É., MAYAUD J.-L., 1997 — L'histoire de l'animal. Bibliographie. *Cahiers d'histoire*, 3/4 (<http://ch.revues.org/document304.html#Haut>).
- BAUDRY P., 1851 — *Symbolisme des églises de Rouen*. Rouen, Impr. de Péron.
- BEIGBEDER O., 1995 — *La symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- BOBBÉ S., 1998 — *Du folklore à la science. Analyse anthropologique des représentations de l'ours et du loup dans l'imaginaire occidental*. Paris, EHESS : 486.
- BOBIS L., 2000 — *Le rapport entre l'homme et l'animal dans l'Occident médiéval : un animal exemplaire, le Chat*. Paris, Fayard.
- BODENHEIMER F.S., 1960 — *Animal and Man in Bible Lands*. Leiden, E.J. Brill.
- BONERA F., 1990 — *Le cochon : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.
- BOURDIEU P., 1977 — Sur le pouvoir symbolique. *Annales ESC*, 3 : 405-411.
- BRIÈRE DE M., 1847 — *Essai sur le symbolisme antique d'Orient, principalement sur le symbolisme égyptien*. Paris, Duprat, Arthus-Bertrand.
- BRIL J., 1977 — *Symbolisme et civilisation, essai sur l'efficacité anthropologique de l'imaginaire*. Paris, Lille, Honoré Champion.
- BRINTON D.G., 1868 — *The Myths of the New World, a treatise on the symbolism and mythology of the red race of America*. New York, Leypoldt & Holt; London, Trübner & co.
- BRUNOIS F., 2004 — La forêt peut-elle être plurielle ? Définition de la forêt des Kasua de Nouvelle-Guinée. *Anthropologie et sociétés (Québec)*, 28 (1) : 89-107.
- BULARD M., 1935 — *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XI^e-XV^e et XV^e-XVI^e siècles*. Paris, De Boccard.
- BURGAT F., 1997 — *Animal, mon prochain*. Paris, Odile Jacob.
- CAROUTCH Y., 1989 — *Le livre de la licorne. Symboles, mythes et réalités*. Puiseux, Pardes.

CASSIRER E., 1972 — *Philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 3 vol.

CAZENAVE M. (dir.), 1996 — *Encyclopédie des symboles*. Paris, Le Livre de Poche.

CHANNOUF A., ROUANT G. (dir.), 2002 — *Émotions et cognitions*. Paris, De Boeck Université.

CHARBONNEAUX-LASSAY L., 1974 — *Le bestiaire du Christ*. Milan, Arché.

CHEVALIER J., GHEERBRANT A., 1982 — *Dictionnaire des symboles*. Paris, Laffont.

CLÉBERT J.-P., 1971 — *Bestiaire fabuleux. Dictionnaire du symbolisme animal*, 9. Paris, Albin Michel.

COPPIN G., 1989 — *L'ours : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.

COSTERMANS J., 2001 — *Les activités cognitives. Raisonnement, décision et résolution de problèmes*. Bruxelles, De Boeck Université.

CUISSARD C., 1896 — *Le Symbolisme de la licorne*. Orléans, impr. de G. Michau.

CYRULNIK B., 2006 — *De chair et d'âme*. Paris, Odile Jacob.

DALY C., 1847 — " Introduction traitant du symbolisme dans l'architecture ". In Ayzac F., *Mémoire sur trente-deux statues symboliques observées dans la partie haute des tourelles de Saint-Denys*. Paris, Revue générale de l'architecture et des travaux publics.

DAMASIO A., 1994 — *L'Erreur de Descartes*. Paris, Odile Jacob.

DANCHIN E., ABI-RACHED L., GILLES A., PONTAROTTI P., 2002 — Metazoan genome evolution. *Journées Ouvertes Biologie Mathématiques Informatique*. (consultable sur Internet http://www.irisa.fr/manifestations/2002/jobim/papiers/P-p033_017.pdf).

DAVY M.M., 1992 — *L'oiseau et sa symbolique*. Paris, Albin Michel.

DECHARNEUX B., NEFONTAINE L., 1998 — *Le Symbole*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?.

DELACOUR J., 1998 — *Introduction aux neurosciences cognitives*. De Boeck Université Paris Bruxelles, coll. Neurosciences et cognition.

DELORT R., 1998 — " La zoohistoire ". In Cyrulnik B. (dir.) : *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Paris, Gallimard : 266-281.

DESCOLA P., 1986 — *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

DESCOLA P., 2005 — *Par delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

DIGARD J.-P., 1990 — *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris, Fayard, coll. Artheme.

DIGARD J.-P., 2000 — Compte rendu de " Les animaux pensent-ils ? ". *Terrain*, 34 – *Études Rurales*, 153-154 : 234-237 (consultable sur Internet <http://etudesrurales.revues.org/document50.html>).

DORTIER J.-F. (éd.), 1999 — *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*. Auxerre, Sciences Humaines.

DOUGLAS M., 1966 — *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte.

DUCHAUSOY J., 1957 — *Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux*. Marseille, La Colombe.

DUCROS A., DUCROS J., JOULIAN F., 1998 — *La culture est-elle naturelle ?* Paris, Errance.

DURAND G., 1964 — *L'imagination symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France.

DURAND G., 1969 — *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas.

DURKHEIM É., 1912 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan.

DURKHEIM É., [1907] 1975 — *Textes 1. Éléments de la vie sociale*. Paris, Minuit.

ECO U., 2001 — *Sémiotique et philosophie du langage*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige.

EDKINS J., 1889 — *Ancient symbolism among the Chinese*. London, Trubner & Co.

ELIADE M., [1952] 1980 — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard.

FABRE D., FABRE C., 1987 — " L'ethnologie du symbolique en France : situation et perspective ". In Chiva I., Jeggle U. (éds) : *Ethnologies en miroir*, Paris, ministère de la Culture et Maison des sciences de l'homme : 123-138.

FIRTH R., 1973 — *Symbols, public and private*. London, G. Allen and Unwin.

- FONTENAY E. DE, 1998 — *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard.
- GADET F., SÉRIOT P. (éds), 1997 — *Jakobson entre l'Est et l'Ouest (1915-1939)*. Cahiers de l'Institut de Linguistique et des Sciences du Langage 9.
- GIOGETTI A., 1991 — *Le canard : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.
- GODELIER M., 1984 — *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard.
- GONSETH M.-O., 1987 — " Les intimes, les consommables, les sauvages et les autres ". In Hainard J., Kaehr R. (dir.) : *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 13-51.
- GRIAULE M., 1948 — *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris, Les Éditions du Chêne.
- GUBERNATIS A. DE, 1987 — *Mythologie zoologique*. Milan, Arché.
- HAUSER M.D., 2002 — *À quoi pensent les animaux ?* Paris, Odile Jacob.
- HOPKIN K., 1999 — The Greatest Apes. *New Scientist*, 15 mai 1999: 27.
- HORDÉ P., 1998 — *Histoires extraordinaires de la médecine, 100 cas insolites*. Paris, Flammarion.
- HUNN E., 1982 — The utilitarian factor in folk biological classification. *American Anthropologist*, 84: 830-847.
- HURSTEL O., 1978 — *L'animal dans la symbolique automobile*. Paris, Imprimerie S.I.M.
- IZARD M., SMITH P., 1979 — *La Fonction symbolique : essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard, coll. NRF.
- JAMEUX D., 2002 — " Symbole ". In *Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 957-960.
- JORET C., 1892 — *La Rose dans l'antiquité et au moyen âge : histoire, légendes et symbolisme*. Paris, E. Bouillon.
- JOULIAN F., 2002 — *Origine de la culture, origine des techniques. Des hommes et des chimpanzés en perspective*. Paris, Balland.
- JUNG C.G., 1953 — *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Paris, Georg.
- JUNG C.G., FRANZ M.-L. VON, HENDERSON J.L., JACOBI J., JAFFÉ A., 1964 — *L'homme et ses symboles*. Paris, Robert Laffont.
- KREMER-MARIETTI A., 2002 — " Symbolique ". In *Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 960-961.
- KUHN T.S., 1962 — *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Champs-Flammarion.
- LABBÉ Y., 1997 — *Le nœud symbolique*. Paris, Desclée de Brouwer, coll. Anthropologiques.
- LATOUR B., 1991 — *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- LE BLANC T.-P., 1849 — *Étude sur le symbolisme druidique*. Paris, Téchener.
- LENCLUD G., 2000a — " Symbolisme ". In Bonte P., Izard M. (éds) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige 3 : 688-691.
- LENCLUD G., 2000b — " Et si un lion pouvait parler... ". *Terrain*, 34 - *Les animaux pensent-ils ?* (consultable sur Internet <http://terrain.revues.org/document934.html>).
- LE PETIT ROBERT, 1984 — *1. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris, Le Robert.
- LESTEL D., 2000 — Repenser le propre de l'homme. *Sciences Humaines 108 - Homme/animal. Des frontières incertaines* : 36-37.
- LESTEL D., 2001 — *Les origines animales de la culture*. Paris, Flammarion.
- LÉVI-STRAUSS C., 1950 — " Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ". In Mauss M. : *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige : IX-LII.
- LÉVI-STRAUSS C., 1952 — *Images et symboles*. Paris, Gallimard.
- LÉVY-BRUHL L., 1938 — *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*. Paris, Librairie Félix Alcan, coll. Travaux de l'année sociologique.
- LORENTZ K., 1974 — *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris, Seuil.
- LUMHOLTZ C., 1900 — *Symbolism of the Huichol Indians*. New York.

- MAUSS M., 1950 — *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY M., 1995 — *La nature : notes, cours du Collège de France ; suivi des Résumés de cours correspondants*. Paris, Seuil.
- MOREAUX-CARRÉ S., 1999 — Jung critique de Freud. La question du symbolisme. *Res Publica* 22. (consultable sur Internet http://www.revuespublica.com/index.php3?page=articles/articles_rp&id=36).
- MORIN E., 1977 — *La méthode, I. La nature de la nature*. Paris, Seuil.
- MYER I., 1894 — *Scarabs, the history, manufacture and religious symbolism of the scarabaeus in ancient Egypt, Phoenicia, Sardinia, Etruria, etc., also remarks on the learning, philosophy, arts, ethics, psychology, ideas as to the immortality of the soul, etc., of the ancient Egyptians, Phoenicians, etc.* Leipzig, Harrassowitz.
- ORTIGUES E., 1962 — *Le discours et le symbole*. Paris, Aubier.
- PAPIN Y., 1993 — *Le coq : histoire, symbole, art, littérature*. Paris, Hervas.
- PASTOUREAU M., 2001 — *Les animaux célèbres*. Paris, Bonneton.
- PEREC G., 1982 — Penser / Classifier. *Le genre humain*, 2 : 11-127.
- PEYRE H., 1974 — *Qu'est-ce que le symbolisme ?* Paris, Presses Universitaires de France.
- PICQ P., 1999 — *Les origines de l'homme. L'odyssée de l'espèce*. Paris, Seuil, coll. Points Science.
- PICQ P., 2005 — *Nouvelle histoire de l'homme*. Paris, Perrin.
- PIERRE J., 1976 — *Le Symbolisme*. Paris, Hazan.
- PORTIER L., 1984 — *Le pélican, histoire d'un symbole*. Paris, Cerf.
- PRIEUR J., 1984 — *Les animaux sacrés dans l'Antiquité*. Éditions Ouest-France.
- PROUST J., 2000 — " L'animal intentionnel ". *Terrain*, 34 - *Les animaux pensent-ils ?* (consultable sur Internet <http://terrain.revues.org/document944.html>).
- RIVIÈRE C., 1999 — *Introduction à l'anthropologie*. Paris, Hachette, coll. Les fondamentaux.
- ROSOLATO G., 1969 — *Essais sur la symbolique*. Paris, Gallimard.
- RUYER R., 1964 — *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*. Paris, Gallimard.
- SAINT-HILAIRE P. DE, 1997 — *Le chat, les symboles*. Paris, Éditions du Félin.
- SCIENCES HUMAINES, 2005-2006 — *L'origine des cultures. Les grands dossiers des Sciences Humaines*, 1.
- SERINGE P., 1985 — *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours*. Genève, Helios.
- SOUZA R. DE, 1987 — *The rationality of emotion*. Cambridge (MA), MIT Press.
- SPERBER D., 1968 — *Le structuralisme en anthropologie*. Paris, Seuil.
- SPERBER D., 1974 — *Le symbolisme en général*. Paris, Hermann.
- SPERBER D., 1975 — Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? *L'Homme*, 15 (2) : 5-34.
- SPERBER D., 1982 — *Le Savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, BEAUCAGE P., 1990 — Le bestiaire magique : catégorisation du monde animal par les Maseuals (Nahuas) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). *Recherches Amérindiennes au Québec*, 20 (3/4) : 3-18.
- TAROT C., CAILLÉ A., 1999 — *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique : sociologie et sciences des religions*. Paris, La Découverte.
- TORNAY S., 1978 — " Perception des couleurs et pensée symbolique ". In Tornay S. (éd.) : *Voir et nommer les couleurs*, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative : 609-637.
- UEXKÜLL J. VON, (1905) 2004 — *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*. Paris, Agora, coll. Sciences humaines.
- VAJ S., 1989 — *L'éléphant, art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.
- VERROUST J., PASTOUREAU M., BUREN R., 1987 — *Le cochon. Histoire, symbolisme et cuisine du porc*. Paris, Sang de la terre.

On animal symbolism

Elisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Herder, protector, master, adorer, sacrificer, hunter, consumer, experimenter..., humans have set the animals with which they have established privileged relations, at the center of the worlds they have built for themselves. Much has been written on the subject of these relations, always analyzed from a unilateral viewpoint – even when they attempt a reciprocal view. Ultimate ‘symbolic animal’, capable of speech and thought, endowed with consciousness, man has positioned himself at the pinnacle of evolution, in some societies⁴² appropriating the place of pyramidion⁴³, whose location and unique shape show the frontier it establishes between humans and animals, an ontological divide that Western philosophical tradition⁴⁴ has largely fostered. However, this frontier is becoming hazier, more labile, as biological kinship is shown to be closer⁴⁵ and as scientific research and the observation of language, thought⁴⁶, esthetic sensitivity, the cognitive

42

For numerous populations, interdependency between all things neutralizes any attempt to trace a defined and definitive boundary between the living and the dead, between man and nature, between nature and the supernatural...

43

Some are even tempted to appropriate the role of ‘keystone’ of the biosphere, ever since the new field of Biological synthesis, which recreates life in test tubes or computers, has given man the perspective of ‘creating life’.

44

Even if numerous philosophers – from Merleau-Ponty (1995) to F. Burgat (1997) or E. de Fontenay (1998) – influenced by the work of ethnologists such as J. von Uexküll (1905), K. Lorenz (1974), etc., reoriented thinking towards an animal ‘Other’.

45

DNA analyses have shown a homology of 75% between the DNA of nematodes and that of humans (Hopkin 1999) and a (probably ancestral) retained syntenia between drosophilae, or ‘fruit flies’ and humans (Danchin *et al.* 2002). Biological kinship is equally manifest between most vertebrates in their cellular identity (be they muscle cells, blood cells, nerve cells). The notion of ‘species barrier’ brought to light through the study of the transmission of disease also provides food for thought.

46

J. Delacour (1998) has shown that one finds the two major characteristics of the human brain in animals, the capacity to create global and symbolic representations – self representation, the representation of an *alter ego*, the representation of common objects. The ability to perform symbolic cognitive activities per se is, however, more difficult to prove: thus far, no experiment has been able to prove that animals have the ability to express an idea or concept. Although great

unconscious, emotions⁴⁷ develop. Numerous studies show that the early stages of symbolic behavior, of art and language, developed considerably earlier than the appearance of hominids. No less numerous are the studies that reveal animals capable of innovating and transmitting their innovations, detainees of 'material cultural traditions' (Ducros *et al.* 1998, Lestel 2001, Joulian 2002, Sciences Humaines 2005-2006, etc.), animals capable of « categorizing and representing their territory, carrying out simple calculations » (Proust 1997, Hauser 2002, Vauclair and Kreutzer 2004, etc.). Every time unsuspected animal behavior is documented⁴⁸, every time the complexities of the relations among animals belonging to a single society are brought to light, humans are led to revise their convictions and to reorganize their uncertainties. The divide between humanity and animality becomes less radical, new horizons⁴⁹ open up to philosophical and anthropological⁵⁰ thought. New ways of « rethinking man's attributes » crop up prompting D. Lestel (2000: 36, translated by MD) to write:

« What is human did not develop in opposition to animals, but right up against them, and that which bears the marks of humanness is not a break away from animality, but on the contrary a radical reinforcement of animality, without any equivalent among any other species. In other words, man became human by inventing a new pact with animality. As a result, far from relegating animals to the margins, man must complete his humanization, by fully integrating animals into representations of himself, not as 'hostile' outsiders, nor as vestiges of what he once was, but as an intrinsic part of himself. Man is nothing without animals. »

In fact, no matter where, no matter in what era, whether the split between humans and non-humans be complete or inconceivable⁵¹, it would seem that man can never exclude animals. As the following contributions to these acts will show, man

apes can accede to abstract symbolic expression (through the use of 'sign language', by manipulating abstract symbols), no animal has been able to learn a language similar to that of man. However, one must not exclude the possibility of languages or proto languages that we are not yet capable of perceiving.

⁴⁷ Cf. Cyrulnik (2006).

⁴⁸ Like the chimpanzee recently filmed checking the depth of a river with a stick before attempting to cross it.

⁴⁹ See for example Delort (1998), Lenclud (2000b), Proust (2000), Digard (2000).

⁵⁰ The same information and thoughts are echoed among anthropologists. For P. Picq (1999, 2005), the way species are classified determines the way one thinks of evolution. The gradualist approach, founded on evolutionist systematics, which is more interested in levels of adaptation than in real biological relations; one should also take into consideration other important factors concerning the evolution and future of mankind, such as internal genetic constraints, external constraints imposed by the surrounding, or even man's behavioral flexibility, which gives him a certain measure of open-mindedness.

⁵¹ Cf. Descola (1986, 2005), Brunois (2004), etc.

associates animals to most of his thoughts and acts, from the most biologically vital ones to the most socially, culturally, economically and religiously elaborated ones. We will discover animals who are either inferiors, companions or masters (or all three at once), considered as gods, privileged emissaries, or simple pedagogical mediums, seen either fleetingly or constantly, in relationships based either on hatred or on love, on exasperation or wonder, level-headedness or outrage⁵². Whatever the context, man invests it with his relations to time and place, and to all of the entities which people the world he creates for himself. His imagination seems constantly gripped by this one element of nature that moves in a manner both predictable and completely unexpected⁵³; it is his symbolic thought which mobilizes it. Man invests animals, rich in qualities lacking in himself and full of knowledge of which he is ignorant, with superhuman or divine powers, which only his vision, speech and behavior can endow with meaning. When a god, it is always through the mouth of a human that animals speak, when a symbol, it is of man's place, his function, his status, his culture, that they speak, it is man's most hidden desires, thoughts, inclinations that they reveal. To broach animal symbolism is to delve into the hidden area that humans reveal to others and to themselves through their visions of animals and animality.

1. Symbolism...

Animal symbolism; the title brings out emotions. Whatever they may be, the derivatives of the root 'symbol' – symbolism, symbolic, symbolization... – catch one's attention and awaken one's interest, but also provoke fear and defiance as shown by F. Poplin (this volume) in his very personal approach. Pinpointing this emotional investment is an occasion for underlining its impact both on the object under study and on the study itself. In symbolic representation in the strict sense of the word, a symbol brings forth the absent 'thing'; thenceforth it authorizes the recreation of a network of sensorial data and thoughts, but also reactivates the attitudes and emotions connected to it. The analysis, for its part, remains a captive of those emotions as shown by R. de Souza (1987), A. Damasio (1994), A. Channouf and G. Rouant (2002), etc. Reason and knowledge alone, without their help, cannot evaluate, deliberate, decide adequately.

⁵² Cf. Digard (1990).

⁵³ The stability of animals in certain places and their mobility (that allows them to cross the barriers which man attempts to impose upon them) imply and authorize 'stretching the order of things', which becomes matter for interpretation.

1.1. A word

'Symbolism'⁵⁴. The word was chosen despite the fact that, as noted by G. Lenclud (2000a), ethnologists use the adjective 'symbolic', sometimes nominalized⁵⁵, more often than the term 'symbolism'⁵⁶.

The first group of definitions⁵⁷ attributed to this term in *Le petit Robert* (1984: 1904) is « use of symbols; figuration through symbols; systems of symbols » (translated by MD). This definition, and incidentally those of its derivatives, systematically refer to the root, a term whose ambiguity and polysemy (F. Poplin, this volume) open onto a bottomless abyss. M. Cazenave writes in his introduction to the *Encyclopédie des symboles* (1996: vii, translated by MD) that to seek to define the word 'symbol'⁵⁸ is equivalent to

« adhering too exclusively to one or another approach to contemporary humanities studies, to such and such a position of hermetic tradition, such and such a religious philosophy – all trends, all positions, all philosophies, which have always had a tendency to annex the notion of symbol and to reduce it to meet their own fundamental goals. Besides, everyone knows that the notion of symbol is not approached, understood, 'explained' in the same terms, following the same logic nor based on the same presuppositions, by Freud or by Jung in psychoanalysis, by Dumézil or Walter Otto in religion sciences, par Karl Barth or Balthasar von Urs within Christianity. » However, it is advisable « to take into account both Freud and Jung, as well as Jacques Lacan or Mélanie Klein;

⁵⁴ Cf. Peyre (1974), Sperber (1974), Pierre (1976), etc.

⁵⁵ B. Decharneux and L. Nefontaine (1998: 9-10, translated by MD) define 'symbolics' as « the order of symbolisms in the apparatus of each society, culture, religious tradition. Symbolics is thus made of symbolisms and symbols. Symbolics, symbolisms and symbols thus constitute a succession of layers of meaning superposed upon each other. »

⁵⁶ *Ibid.* (: 9, translated by MD) give the following definition of symbolism: « the ability of a collection of symbols to create a world. Symbolism thus functions as a 'system of symbols', which actually corresponds to a set integrated into a tradition, with its articulations, associations, degrees and specific representations. (...) A symbol therefore cannot be understood outside of its founding symbolism, which largely gives it its interpretation. And, as the same symbol can be integrated into several different cultures, it follows that symbolism is necessarily context dependent. »

According to J. Chevalier and A. Gheerbrant (1982: xiii, translated by MD), the term 'symbolism' « is also used to designate the ability of an image or reality to serve as a symbol, for example the symbolism of the moon; it is distinct from symbolics (...) in that the latter in fact includes all the symbolic relations and interpretations suggested by the moon, whereas symbolism only aims at a general property of the moon as a possible foundation for symbols. In the same way, when one talks about Hindu, Christian or Muslim symbolism, it is less to designate all the symbols inspired by these religions than the general conception they create of symbols and their usage. »

⁵⁷ Its other definitions are: 2.– *Philo.* Theory of symbols; symbolic interpretation of the events of history; 3.– French literary and poetic movement.

⁵⁸ Cf. Eliade (1952), Firth (1973), Alleau (1976), Augé (1979), Chevalier and Gheerbrant (1982), Alleau (1997), Jameux (2002), etc.

both Dumézil's tripartite theory for Indo-European mythologies and rites as well as the most recent advances in the ethnology and history of religions; both pure Lévi-Strauss structuralism and 'figurative structuralism' such as that defined by Gilbert Durand⁵⁹. »

How then to approach the following texts, the choices they attest, the currents they refer to, the works they are based upon more or less explicitly, without having beforehand dared to look – even from afar and therefore in a partial and questionable manner – at the abundant output concerning symbolism? It is out of the question, naturally, to just say a few terse words about the complexity of the subject as it is approached by historians, linguists, ethnologists, archeologists, sociologists, psychologists, theologians, philosophers, artists... and even less to detail their arguments or hazard any summary. However, it does not appear pointless to recall a few important turning points, a few fruitful collaborations across domains, some original orientations, if only just to take stock of the vastness of the fields under study, the multiplicity and complexity of the levels of analysis, and to highlight, yet again if necessary, the usefulness and fertility of crossing disciplines.

1.2. On multiple approaches

Although the word 'symbol' and interest in what it signifies are very ancient, the word only appeared in French in 1831 (*Le petit Robert* 1984: 1904). A few years later, it appeared in the title of several volumes and works, the first⁶⁰ of which, in France were mostly devoted to history, and more specifically to the history of religions⁶¹ (one observes a similar evolution among the Anglo-Saxons). However certain subjects, by their scope, rapidly imposed what could be considered the beginnings of a de-compartmentalization between disciplines; such was the case for the imposing volume by I. Myer (1894) devoted entirely to the beetle.

During the second half of the 19th century, anthropological studies on so-called 'archaic' societies abounded. The approach was different, as shown by M. Izard and P. Smith (1979: 12, translated by MD):

« The specificity of the anthropological approach, as compared to that of religious history for example, requires that the characteristics proper to the

⁵⁹ Cf. Durand (1964, 1969).

⁶⁰ Which does not in the least imply that studies in this same area had not previously been undertaken.

⁶¹ Symbolism in architecture (Daly 1847), ancient symbolism of the Orient (Brière 1847), druidic symbolism (Le Blanc 1849), the symbolism of Rouen's churches (Baudry 1851), etc. It was not until the end of the century that 'natural objects as subjects of study' appeared: the rose (Joret 1892); the unicorn (Cuissard 1896), etc.

objects under study, not only on a historical or hermeneutic level but on a logical level as well, be revealed not after but before the data, the analysis leading from explicit discourse and experienced practices towards the conditions – largely unconscious – of their expression and their implementation. »

Ever more numerous works dwelling on the religions of these non 'western' societies, on their beliefs, symbols, were published. Influenced by the evolutionist trend⁶², they usually pitted the 'primitive'⁶³ and incoherent⁶⁴ symbolisms against those of the West, considered as founded upon 'efficient' logic. It was not until the beginning of the 20th century that the coherence behind the representations and world orderings of non Western societies began to be recognized. Particularly influential in this domain were the works of M. Griaule (1948) on the Dogon, their symbolic vision of the universe, and their organized perception of people and verbs organizing the world. Anthropology was then oriented towards the study of symbolic productions, in the domains of language (music, dance), speech acts (oral literature) as well as in that of objects (masks, handicrafts...).

During that same period, E. Durkheim (1907, 1912) and M. Mauss (1950) opened new horizons by drawing attention to the social foundations of symbolism, (*cf.* Tarot and Caillé 1999). The sphere of what was sacred (myths, religious rituals, etc.) was no longer the only area taken into consideration; the symbolic dimension appeared at the heart of all social acts, whether political or economical. The field of study turned out to be unfathomably rich and complex.

Elsewhere, advances in other disciplines⁶⁵ made it possible to approach symbolism from an as yet new angle. Thus the interpretation of symbolic systems was enriched by new paths traced by C.G. Jung (1953, Jung *et al.* 1964) – who revisited and enriched the work begun by S. Freud (Moreaux-Carré 1999) – on how psychoanalysis viewed the role and place of symbols as revealing the subconscious. Linguistics also made its contribution, especially work in structural

⁶² Cf. Rivière (1999).

⁶³ « It is then true to say that these minds, more so than ours, dwell in 'a forest of symbols', according to Baudelaire's famous phrase. Symbols all their own. Not the fruits of understanding, like ours, but already existing, somehow, before they are apprehended, in the participations that are objectivized through them. » (Lévy-Bruhl 1938: 106 translated by MD) « The symbols of the primitives are not based, in general, upon a relation, grasped or established by the mind, between the symbol and what it represents, but on a participation which often extends as far as consubstantiality. It is not a perceived relation, still less a convention, that gives rise to them. The symbol is felt as being, in a way, the being or the object itself that it represents, and 'represent' here takes on the literal meaning 'render actually present'. » (*ibid.* : 135)

⁶⁴ *The symbolism of the red race of America* (Brinton 1868), *Symbolism among the Chinese* (Edkins 1889), *Symbolism of the Huichol* (Lumholtz 1900), and so on.

⁶⁵ « Ciphers were furnished by Bachelard, by Jung, by G. Durand, by others still, which bring out the role of the complex choices made by the unconscious mind to carry out the task of representation that it proposes to offer the conscious mind, of 'unknown reality'. » (Bril 1977: 83, translated by MD)

linguistics by R. Jakobson (Gadet and Sériot 1997) which led C. Lévi-Strauss – aware of the limits of M. Mauss's approach (*cf.* 1950)⁶⁶ – down the new path opened by the transposition of structural analysis methods to anthropology.

This approach to the internal structures of symbolism was later denounced by D. Sperber (1968, 1974, 1982) who, claiming to belong to the cognitive anthropology movement, considered that the classical, semiological, cryptological and even Freudian conceptions drove the study of symbolism down a dead end. To escape it, he proposed (1974: 124) displacing the center of interest and considering that: (i) « symbolism is not a form of signification »; (ii) « symbolic systems are not codes »; (iii) « symbolism does not belong to the domain of semiology ». His conception being founded on the hypothesis that « symbolicity is a property neither of objects, nor of acts, nor yet of utterances (which belong to the domain of linguistic analyses), but rather of conceptual representations which describe and interpret them » (translated by MD); a cognitive conception which made it possible, according to S. Tornay (1978), to escape from a theoretical impasse⁶⁷. The treatment of symbols could thus be summarized as a triad (« the *putting between quotation marks* of a faulty conceptual representation⁶⁸; *focalization* on the underlying condition responsible for the initial defect; *evocation* in an area of memory bounded by focalization » (Sperber 1974: 35, translated by MD).

C. Lévi-Strauss's vision of symbolism (1950) was also to be contested by M. Godelier (1984) who rejected the idea of a primacy of what is symbolic over what is imaginary or real (symbolic practices not being conceivable as a foundation of social reality). In a dynamic and interactive approach, this author sought to articulate the triad imaginary/symbolic/real in order to understand how power or family relations were organized within a society. For him, imaginary representations or 'idealities' – enacted by symbols, gestures, symbolic practices – were realized in bodies, and structured space and time, organized social relations, and constituted the foundations of man's behavior and his actions upon nature.

Cognitive psychology today also explores these relations, but within an interdependence between what is biological and what is social (*cf.* Costermans 2001), just as it also explores mental mechanisms and the origins of behavior. Representation is moreover placed at the heart of analyses of mental processes

⁶⁶

One mustn't look for a « sociological theory of symbolism » but rather for a « symbolic origin of society » (Lévi-Strauss 1950: xxii, translated by MD).

⁶⁷

Although, according to the author (1978: 612) several problems had yet to be solved, in particular: (i) « is the postulate of a mental device specific to symbolism the result of the very nature of symbolism, or does it rather stem from a slightly cybernetic conception of mental mechanisms? »; (ii) « the cognitive theory of symbolism does not itself solve the practical problem of the study of symbolism, in particular concerning the problem of signification » (translated by MD).

⁶⁸

A conceptual representation « which failed to make it possible to assimilate its object becomes itself the object of a second representation, this time symbolic » (Sperber 1975: 5, translated by MD).

(mental images, representation of knowledge, symbols, semantic networks...) by all cognitive sciences. By doing so, numerous philosophical debates were reawakened. New means of accessing understanding were brought to light, like that proposed by B. Latour's (1991) symmetrical anthropology⁶⁹. Such scientific evolution, which provokes an effervescence of thoughts, must not relegate to the background another motor, synchronous and just as operational: the evolution of societies.

These few incursions into past approaches dissuade one from any pretensions in analysis or criticism as to grasping averred and sealed contemporary knowledge; they are both an invitation to reconsider the accepted truths in life sciences as well as in the humanities; they all make space anew for everyone's contributions to reflections and explorations of (animal) symbolism.

It is necessary however to emphasize that none of the articles presented in these acts seeks to debate on what symbolism, nor, through it, the symbol, symbolics, symbolization, etc. is (or should be). But all, through the richness and originality of their data on animals (be they 'keystone' or not), feed the debate. Through the diversity of their anchor points, the multiplicity of their angles of attack and the viewpoints crossed bringing out dissonance, they contribute to the thought process. Furthermore, they question the solidity of the viewpoints and the value of the synchronic and diachronic analyses, as well as adhesion to existing theories or attacks on dominant paradigms⁷⁰, or interest in new or little explored pathways.

2. ... of animals

Nature occupies a privileged place in the symbolics produced by cultures around the world; it is true that its observation offers an unlimited source of food for thought, and apparently the oldest. Out of all the elements which make up nature, animals are what man selectively observes and considers privileged communication partners in knowledge processes, as has been shown by psychological studies done on young children.

⁶⁹ *Symmetrical anthropology* explains in the same terms truths and errors (the first principle of symmetry), studies both human and non-human outputs (the principle of generalized symmetry), and suspends any affirmation on what would distinguish Westerners from Others. According to B. Latour (1991), the very notion of culture is an artefact created by our putting nature in parentheses. Moreover there are no more – different or universal – cultures than there is a universal nature. There are only *natures-cultures*, and those are what offer the only possible basis for comparison.

⁷⁰ In reference to the already dated work by T.S. Kuhn (1962), *La structure des révolutions scientifiques*.

« Current psychology has established that it is the whole stretch from the days of primitive humans to the present, that, over just a few years, is covered by human offspring, and zoologists describe aspects of this crucial stage which corresponds to each child's discovery of the species and the surprising property of differentiation upon which it is founded. » (Buitendijk cité par Brill 1977: 78, translated by MD)

Work on symbolism attests to the very particular interest man has for animals. If, like E. de Garine (this volume), one proceeds quantitatively on a dictionary of symbols (or its equivalent) the results are telling. Thus in *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours* by P. Seringe (1985), 182 pages are devoted to animals and only 66 pages to the cosmos and minerals, 52 pages to plants and 36 pages to the human body.

In these works, animals are never approached in the same manner. The focal points vary (as will be the case for the contributions to these acts). Areas of interest are:

- larger or smaller groups brought together through morphological/ethological traits (*e.g.* birds, *cf.* M. Ichikawa, this volume), restructured naturalist observations (*e.g.* animals 'fallen from the sky', *cf.* V. Randa, this volume), mental constructs based on various preoccupations (*e.g.* 'warm' snouts, *cf.* I. Bianquis, this volume), and so on ;
- binomials born of convergence and/or opposition (*e.g.* the bat and the swallow *cf.* L. Strivay, this volume) ;
- species either defined with precision (*cf.* E. Dounias (the bearded pig), this volume) or not (*e.g.* mice, *cf.* M. Egrot, this volume) ;
- the young of certain species (*cf.* J. Milliet, this volume) ;
- animal parts (*e.g.* feathers, *cf.* M. Anthony, this volume) ;
- products, produce, secretions... (*e.g.* bird droppings, *cf.* M. Fleury, this volume) ;
- physiological processes (*e.g.* skin shedding, *cf.* É. Motte-Florac (rattlesnake), this volume), and so on.

Whether it be presented as an entity unto itself, in a group, or reduced to one of its parts, we will speak here of the animal-symbol. Contrary to other authors such as A. Schnapp-Gourbeillon (1981 quoted by M.-C. Charpentier, this volume), we do not, in using this term, seek to deprive animals of any of their dimensions. Here the binomial, on the contrary, makes a claim to imprecision, haziness. Its two-way interpretation, according to whether one considers the animal as a symbol or the symbol as revealing the animal, strives to remain open to multiple interpretations.

2.1. Which animal?

The animal-symbol is the Other which man constantly strives to distinguish himself from or, on the contrary, to resemble, hoping to acquire its ability to liberate itself from certain human constraints. A living being of the exterior world, which can be seen and taken for model (morphologically or dynamically,

behaviorally), the animal-symbol is usually a real animal, and often a wild one. The latter, privileged representative of the « terror when faced with change and with devouring death » (Durand 1969: 95) can also be considered as « the primordial and prototypical being of man's » (Bril 1977: 79, translated by MD). The species chosen differ from culture to culture and according to the various natural environments. J. Pastoureau (2001: 9) notes that in Western bestiaries, quadrupeds are better represented than birds, fish, serpents and insects. However, wild animals are not alone in having been symbolically invested by man. The same holds for domestic animals. « Chastised and castrated », they « appear as the reassuring and fruitful product of our enterprises to dominate what remains, on the whole, a hostile and frightening world » (Bril 1977: 79-80, translated by MD). Nevertheless, the degrees of modification and the nature of the transformations – morphological, physiological, behavioral – being extremely varied, the opposition between a 'wild' animal-symbol and a 'tame' animal-symbol is very haphazard (at times they merge), except for a few animals such as sheep. M. Pastoureau (2001: 238) wrote on the subject that of all the animals – horses, donkeys, cows, pigs... – it

« is the one that man has most profoundly transformed since its domestication. (...) the oldest domesticated animal is not the dog but the sheep (the bee being a separate case), an animal providing a number of essential products greater than all other animals: meat, milk, wool, hides, fat, suet, tripe, bones, horns. It is because man domesticated the sheep, nine or ten thousand years before our era, that he had to domesticate the dog, in order to herd and guard the sheep. The latter is not only the oldest domesticated mammal but also the only one incapable of surviving without humans⁷¹ » (Pastoureau 2001: 238, translated by MD).

The imaginary universe, with its hybrid, composite and fantastic animals also has its place in symbolic systems.

« There is a domain where what one calls wild or even ferocious beasts are still allowed a certain autonomy: in our fantasies, either individual or collective and in the stories they people, wolves, tigers or hyenas encounter hybrids and monsters emanating from our imagination, dragons, centaurs, werewolves, yetis and other 'aliens', sketching through them the imaginary limits to our humanness. » (Gonseth 1987: 45, translated by MD)

However, it is not always man's creativity, which traces the 'imaginary limits to our humanness', but rather his capacity to integrate the unsettling works of nature. However, it is not only man's creativity that draws the 'imaginary limits of his humanity', but also his ability to integrate nature's more unsettling works. Because although the human mind is endowed with fertile inventiveness, we must not forget

71

« ... selections, crossings, reproductive control, transformation of stocks and, today, genetic manipulations. The sheep is by nature a very adaptable animal, biologically very flexible, but man has greatly abused such a disposition. To the point that sheep today are the only domesticated mammals that would be completely incapable of returning to the wild. » (Pastoureau 2001: 238, translated by MD)

that nature is also a prodigious and perpetual inspirer of singularity, a conceiver of extravagancies, which far surpass the wildest of man's deliria. Implacable producer of monstrous beings (even though the Western(ized) world has sought and seeks still to evacuate inconvenient rarities), it is nature that produces dwarves (of 78cm), giants (up to 2.8m), twins more or less mixed with asymmetrical parasitic doubles⁷², people with the strangest peculiarities (people smelling of fish, cynopithecus men with caudal appendices looking like tails, man-monkeys affected with generalized hypertrichosis, women-wolves with polymastis, men able to breast feed...), etc. (*cf.* Hordé 1998).

With the advent of artificial life, new perspectives have opened up for animal-symbols. Strange appearances and the unusual potentialities of robots beckon and question.

2.2. *Why this animal?*

The choice of which species will be invested with symbolic weight implies observation and calls upon the imagination. According to certain authors, this undertaking also demands implication in a process of categorization⁷³ (one of the most powerful solutions used by man to break up the world's complexity), but on this approach, opinions diverge. In 1966, M. Douglas on the question of soiling noted that impure animals (subject to prohibitions) are the ones that, escaping from attempts to order the universe, do not find their place in taxonomies.

Ten years later, after reexamining the relations between symbolicity and taxonomic position⁷⁴ D. Sperber (1975) observed that perfect animals also serve symbolic thought, just like hybrids and monsters.

« In order to be able to think of the fauna symbolically, one must first have thought of it taxonomically. From fantastic animals to exemplary or indigenous horses, symbolic representation neither fills gaps nor relieves too full taxonomies. It only corrects them in quotation marks, leaving them intact and available for rational thought. The fauna evokes a worse world, that of anomalies, and a better world, that of exemplarity. It contrasts thoughts of what the world is with what the world is not. » (Sperber 1975: 31, translated by MD)

⁷²

More than one person but not really twins, like the one who had a parasitic head on his forehead, capable of expressing joy or sadness, but unable to speak (Hordé 1998: 95).

⁷³

Cf. Perec (1982), *Taller de Tradición Oral del CEPEC et Beaucage* (1990), Alvarez-Pereyre (2004), etc.

⁷⁴

Joining in this taxonomical game, M.-O. Gonseth (1987: 29, translated by MD) wrote: « when man ritually enters into a relation with the animals that these classifications distinguish, it is then possible for him to play with the differences and similarities to distinguish himself from or bring himself closer to his fellow humans while at the same time distinguishing himself from or bringing himself closer to the other entities he names ».

But one should not forget that these taxonomies, as indeed has long been pointed out by numerous authors working on 'traditional' systems⁷⁵, cannot be reduced to a single classificatory system where what is biological would often be the sole referent. They show the necessity of taking into account peripheral categories, pertaining to each society (a utilitarian dimension, relations to the supernatural, etc.). It is thus that, coming back to 'the order of things' and basing herself on diverse etiological tales of animals and plants in Europe, M. Albert-Llorca (1991: 185, translated by MD), affirms, for her part, that « nature constantly converts itself from an object of thought into a means of thought ».

3. The symbolism of animals

The animal-symbol, mediator between the physical and the mental world, establishes bridges by giving rise to, or by authorizing, associations. A form of expressive communication, endowed with values essential to man, it allows him to contemplate the animal-symbol, its construction of a world logic and its workings, the mutual links, which he establishes with (and which rule his relations to) his wild and domesticated environment, community, ancestors, divinities, and different dimensions of his being... The animal-symbol presupposes a tangible reality, open to the senses (sound, smell, sight, touch, taste), which lead one to what is invisible, or even unknowable. It implies a duality, which imposes or hopes for unification; it presupposes the possibility of attaining comprehension. Therefore, any study of the animal-symbol raises numerous problems of variability (sometimes of contradictions), of multiplicity (of the layered levels of meaning), of ambivalence, of complexity, of constant reactivation or recreation.

This is why the works on animal symbolism in the first half of the 20th century came under heavy criticism. Rare as yet at the time, they only broached a few particular animals like the snake (Osmont 1930), and the scorpion (Bulard 1935), following an approach which was essentially that of religious history. In the second half of the 20th century, more comprehensive studies⁷⁶ were produced, but it was only starting in the middle of the 1970s⁷⁷ that ethnography of symbolic practices

⁷⁵ Among others, Hunn (1982), Atran (1985), Taller de Tradición Oral del CEPEC and Beaucage (1990).

⁷⁶ Cf. Duchaussoy (1957), Ruyer (1964), Clébert (1971), etc.

⁷⁷ Cf. the bibliographies of Fabre and Fabre (1987), Baratay and Mayaud (1997).

came into full swing. Numerous studies appeared, both on bestiaries⁷⁸ and on various extraordinary animals⁷⁹. Because no single model or privileged analysis could suffice to reveal all the facets of symbolism, most attempted to assemble everything, which, in knowledge, speech, deed, beliefs, gave meaning to the practices in which the animal-symbol took part, seeking to decipher the relations determined by the animal-symbol, relations between humans and what is tangible and intangible, real and imaginary. To do so, these works took into consideration the environmental, geographical, social, and historical contexts, as well as the psychological context, because all relations with animals call upon people's sensitivities and, furthermore, in order to be efficient, symbols must call forth shared emotions.

The approaches were extremely diverse and, as noted by Y. Labbé (1997: 1, translated by MD) « the current attraction towards the symbol thus appears varied and even ambiguous. It binds together opposing practices. It also gives rise to competing interpretations ». But all agreed on the value of having multiple levels of analysis and on the reciprocal benefits of confronting disciplines, the necessarily polyphonic character of the studies carried out. The works⁸⁰ revealed a multiplication of contact zones with other disciplines⁸¹ (most of which hoped to set up multiple networks): cognitive and social sciences, geography, history, literary analysis, hermeneutics..., but also biology, ecology, ethology... They illustrated (as did the works of M. Albert-Llorca (1988) on bees, those of S. Bobbé (1998) on bears and wolves, as well as many others) that the days of internal, autonomous reasoning field by field were over. Moreover, whether these studies considered animals and how man coexists with them, and, in passing, their symbolism, or whether they focused on animal symbolism, they did not limit their observations to a single frozen image, but also broached dynamic aspects. Indeed, beyond the importance of the evolution of societies and cultures, animals, contrary to other symbolic mediums, perceive and react, and this experience is susceptible, through its interpretation, to cast doubt over the very representations of the animal-symbol.

Lastly, in current developments in these fields, numerous are those who engage in reflections upon the profoundly complex field of mental operations, the perception and reconstruction of the world, memory and learning, reasoning and mental

78

Cf. Charbonneaux-Lassay (1974), Bodenheimer (1960), Hurstel (1978), Anonymous (1980), Prieur (1984), Gubernatis (1987), etc.

79

The pelican (Portier 1984), the pig (Verroust et al. 1987, Bonera 1990), the unicorn (Caroutch 1989), the elephant (Vaj 1989), the bear (Coppin 1989), the cat (Amodeo 1990, Saint-Hilaire 1997), the duck (Fromaget 1991), birds (Davy 1992), the rooster (Papin 1993), etc.

80

Cf. Rosolato (1969), Cassirer (1972), Bourdieu (1977), Izard and Smith (1979), Beigbeder (1995), Kremer-Marietti (2002), and multiple other studies.

81

Cooperation among fields, which do not necessarily entail 'either rallying or dissolution', is fundamental, even if it sometimes appears to weaken frontiers and to lead to rampant universalism, that of an era where knowledge and research enter a labyrinth of disciplines which multiple links unite but which no paradigm seems able to bring together.

strategies (cf. Dortier 1999). In this domain, the birth of the animal-symbol is, without any doubt, a particularly rich and relevant starting point.

What is attested by the contributions which follow are the multiple and ever renewed horizons of contemporary research. From observation to interpretation, from concrete reality to representation, from acts to reasonings, in ordinary life or in exceptional circumstances, balance or upheavals, they dissect the animal-symbol. Part sensitive matter, part cultural fact and part semantic act, the animal-symbol is the object of explorations which take – or leave – it as a target: formation, form, meaning, function, so many items that the authors place in a certain order which is singularized according to the approach, but which also gathers elements together or splits them apart in an unceasing to-and-fro from the general to the particular, between static analysis and dynamic processing.

Some texts in these acts mention the formation of the animal-symbol (cf. É. Motte-Florac and E. Dounias, *Introduction I: Thinking of animals symbolically*, this volume). This birth, with its reasons, choice modes, the progressive access to meaning, question the filtration processes that the brain engages in when receiving information from the world of the senses, and the reconstruction processes stemming from these filtered sensations. One's eye then lingers not only on individuals but also on the community as a whole as symbolization implies the adhesion of a whole social group, so as to create, maintain or develop the beliefs which constitute the foundations for the symbol, and which maintain a non objective, non rational, and non justifiable link between what is represented and what represents it.

Certain contributions also allow us to broach the notion of form (cf. É. Motte-Florac and E. Dounias, *Introduction II: Representing the animal-symbol*, this volume), plunging us into the universe of signs, into the dialogue between concrete inventions, oral traditions and writing. They also call upon semiology/semiotics⁸² in their approach to questions of meaning and/or communication. In fact, « each society selects meanings; each one classifies, reunites, opposes, ranks reality's objects in its own way, which is both the intelligibility frame which it endows itself with and the condition for communication between its members » (Lenclud 1991: 699, translated by MD).

It is the meaning and the function (of mediator, unifier, pedagogue, socializer...) of the animal-symbol however which the large majority of the articles in this volume examine, either directly or indirectly. These two axes of the study of symbolism traditionally weighed against each other (cf. Augé 1979), force one to sound the distinctions between nature and culture, universalism and individualism. Some analyses concentrate on meaning, exploring cosmogonies, myths, taxonomies... (cf. É. Motte-Florac and E. Dounias, *Introduction III: Speaking of the animal-symbol*, this volume). Others focus on function, through the construction of what is social,

82

Whether it be considered within F. de Saussure's binary system (signifier/signified) or C.S. Peirce's ternary system which integrates the communication situation (signifier/signified/referent, index, icon, symbol) or from the view point of one of their epigones.

the establishment and maintenance of human interactions, in the « mutual link between subjects who recognize that they are committed to each other in a pact, a (human or divine) alliance, a convention, a law of fidelity » (Ortigue 1962: 61, translated by MD) (cf. É. Motte-Florac and E. Dounias, *Introduction IV: Behavior and rituals surrounding the animal-symbol*, this volume).

Lastly, yet other texts (cf. E. Dounias and É. Motte-Florac, *Introduction V: World views and nature management*, this volume) observe the evolution of representations and their impact on the responsibilities and duties that man imposes upon himself as regards certain species, as well as their consequences, particularly in the domain of environmental management.

Depending on the object studied, each author's education and interests, approach (social, ethical, cognitive, ontological...), desire to highlight the discrepancies, bring out the particularities or yet to stir up cultural presuppositions, each of these contributions sheds light differently on the complexity of cultural manifestations of symbolic thought and the dynamics of its evolutionary mechanisms. This mass of information and viewpoints forces upon us a 'thought of complexity' and obliges us to approach the symbolism of animals liberated from any pretensions to certainty, freed from the 'dogma of absolute Truth' (Morin 1977), and open to all that is possible.

References

ALBERT-LLOORCA M., 1988 — Les servantes du Seigneur. L'abeille et ses œuvres. *Terrain*, 10 : 23-36.

ALBERT-LLOORCA M., 1991 — *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris, CTHS.

ALLEAU R., 1976 — *La science des symboles*. Paris, Payot.

ALLEAU R., 1997 — *De la nature des symboles*. Paris, Payot et Rivages.

ALVAREZ-PEREYRE F., 2004 — "Catégories et catégorisation : éléments pour un état des lieux". In Motte-Florac E., Guarisma G. (éds) : *Du terrain au cognitif, Linguistique, Ethnolinguistique, Ethnoscience*, Leuven-Paris-Dudley (MA), Peeters-SELAF, coll. Numéros Spéciaux 30 : 45-63.

AMODEO F., 1990 — *Le chat : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.

ANONYME, 1980 — *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris, Stock.

ATRAN S., 1985 — The nature of folk-botanical life-form. *American Anthropologist*, 87: 248-315.

AUGÉ M., 1979 — *Symbole, fonction, histoire : les interrogations de l'anthropologie*. Paris, Hachette.

BARATAY É., MAYAUD J.-L., 1997 — L'histoire de l'animal. Bibliographie. *Cahiers d'histoire*, 3/4 (<http://ch.revues.org/document304.html#Haut>).

BAUDRY P., 1851 — *Symbolisme des églises de Rouen*. Rouen, Impr. de Péron.

BEIGBEDER O., 1995 — *La symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France.

BOBBÉ S., 1998 — *Du folklore à la science. Analyse anthropologique des représentations de l'ours et du loup dans l'imaginaire occidental*. Paris, EHESS : 486.

BOBIS L., 2000 — *Le rapport entre l'homme et l'animal dans l'Occident médiéval : un animal exemplaire, le Chat*. Paris, Fayard.

BODENHEIMER F.S., 1960 — *Animal and Man in Bible Lands*. Leiden, E.J. Brill.

BONERA F., 1990 — *Le cochon : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.

- BOURDIEU P., 1977 — Sur le pouvoir symbolique. *Annales ESC*, 3 : 405-411.
- BRIÈRE DE M., 1847 — *Essai sur le symbolisme antique d'Orient, principalement sur le symbolisme égyptien*. Paris, Duprat, Arthus-Bertrand.
- BRIL J., 1977 — *Symbolisme et civilisation, essai sur l'efficacité anthropologique de l'imaginaire*. Paris, Lille, Honoré Champion.
- BRINTON D.G., 1868 — *The Myths of the New World, a treatise on the symbolism and mythology of the red race of America*. New York, Leyboldt & Holt; London, Trübner & co.
- BRUNOIS F., 2004 — La forêt peut-elle être plurielle ? Définition de la forêt des Kasua de Nouvelle-Guinée. *Anthropologie et sociétés (Québec)*, 28 (1) : 89-107.
- BULARD M., 1935 — *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe-XVe et XVIe siècles*. Paris, De Bocard.
- BURGAT F., 1997 — *Animal, mon prochain*. Paris, Odile Jacob.
- CAROUTCH Y., 1989 — *Le livre de la licorne. Symboles, mythes et réalités*. Puiseux, Pardes.
- CASSIRER E., 1972 — *Philosophie des formes symboliques*. Paris, Minuit, 3 vol.
- CAZENAVE M. (dir.), 1996 — *Encyclopédie des symboles*. Paris, Le Livre de Poche.
- CHANNOUF A., ROUANT G. (dir.), 2002 — *Émotions et cognitions*. Paris, De Boeck Université.
- CHARBONNEAUX-LASSAY L., 1974 — *Le bestiaire du Christ*. Milan, Arché.
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A., 1982 — *Dictionnaire des symboles*. Paris, Laffont.
- CLÉBERT J.-P., 1971 — *Bestiaire fabuleux. Dictionnaire du symbolisme animal*, 9. Paris, Albin Michel.
- COPPIN G., 1989 — *L'ours : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.
- COSTERMANS J., 2001 — *Les activités cognitives. Raisonement, décision et résolution de problèmes*. Bruxelles, De Boeck Université.
- CUISSARD C., 1896 — *Le Symbolisme de la licorne*. Orléans, impr. de G. Michau.
- CYRULNIK B., 2006 — *De chair et d'âme*. Paris, Odile Jacob.
- DALY C., 1847 — " Introduction traitant du symbolisme dans l'architecture ". In Ayzac F., *Mémoire sur trente-deux statues symboliques observées dans la partie haute des tourelles de Saint-Denys*. Paris, Revue générale de l'architecture et des travaux publics.
- DAMASIO A., 1994 — *L'Erreur de Descartes*. Paris, Odile Jacob.
- DANCHIN E., ABI-RACHED L., GILLES A., PONTAROTTI P., 2002 — Metazoan genome evolution. *Journées Ouvertes Biologie Mathématiques Informatique*. (consultable sur Internet http://www.irisa.fr/manifestations/2002/jobim/papiers/P-p033_017.pdf).
- DAVY M.M., 1992 — *L'oiseau et sa symbolique*. Paris, Albin Michel.
- DECHARNEUX B., NEFONTAINE L., 1998 — *Le Symbole*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?.
- DELACOUR J., 1998 — *Introduction aux neurosciences cognitives*. De Boeck Université Paris Bruxelles, coll. Neurosciences et cognition.
- DELORT R., 1998 — " La zoothistoire ". In Cyrulnik B. (dir.) : *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Paris, Gallimard : 266-281.
- DESCOLA P., 1986 — *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA P., 2005 — *Par delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DIGARD J.-P., 1990 — *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris, Fayard, coll. Arthème.
- DIGARD J.-P., 2000 — Compte rendu de " Les animaux pensent-ils ? ". *Terrain*, 34 – *Études Rurales*, 153-154 : 234-237 (consultable sur Internet <http://etudesrurales.revues.org/document50.html>).
- DORTIER J.-F. (éd.), 1999 — *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*. Auxerre, Sciences Humaines.
- DOUGLAS M., 1966 — *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte.
- DUCHAUSSOY J., 1957 — *Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux*. Marseille, La Colombe.
- DUCROS A., DUCROS J., JOULIAN F., 1998 — *La culture est-elle naturelle ?* Paris, Errance.

- DURAND G., 1964 — *L'imagination symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- DURAND G., 1969 — *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas.
- DURKHEIM É., 1912 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan.
- DURKHEIM É., [1907] 1975 — *Textes* 1. *Éléments de la vie sociale*. Paris, Minuit.
- ECO U., 2001 — *Sémiotique et philosophie du langage*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige.
- EDKINS J., 1889 — *Ancient symbolism among the Chinese*. London, Trubner & Co.
- ELIADE M., [1952] 1980 — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard.
- FABRE D., FABRE C., 1987 — " L'ethnologie du symbolique en France : situation et perspective ". In Chiva I., Jeggler U. (éds) : *Ethnologies en miroir*, Paris, ministère de la Culture et Maison des sciences de l'homme : 123-138.
- FIRTH R., 1973 — *Symbols, public and private*. London, G. Allen and Unwin.
- FONTENAY E. DE, 1998 — *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard.
- GADET F., SÉRIOT P. (éds), 1997 — *Jakobson entre l'Est et l'Ouest (1915-1939)*. Cahiers de l'Institut de Linguistique et des Sciences du Langage 9.
- GIOGETTI A., 1991 — *Le canard : art, histoire, symbolisme*. Paris, Laffont.
- GODELIER M., 1984 — *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard.
- GONSETH M.-O., 1987 — " Les intimes, les consommables, les sauvages et les autres ". In Hainard J., Kaehr R. (dir.) : *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 13-51.
- GRIAULE M., 1948 — *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. Paris, Les Éditions du Chêne.
- GUBERNATIS A. DE, 1987 — *Mythologie zoologique*. Milan, Arché.
- HAUSER M.D., 2002 — *À quoi pensent les animaux ?* Paris, Odile Jacob.
- HOPKIN K., 1999 — The Greatest Apes. *New Scientist*, 15 mai 1999: 27.
- HORDÉ P., 1998 — *Histoires extraordinaires de la médecine, 100 cas insolites*. Paris, Flammarion.
- HUNN E., 1982 — The utilitarian factor in folk biological classification. *American Anthropologist*, 84: 830-847.
- HURSTEL O., 1978 — *L'animal dans la symbolique automobile*. Paris, Imprimerie S.I.M.
- IZARD M., SMITH P., 1979 — *La Fonction symbolique : essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard, coll. NRF.
- JAMEUX D., 2002 — " Symbole ". In *Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 957-960.
- JORET C., 1892 — *La Rose dans l'antiquité et au moyen âge : histoire, légendes et symbolisme*. Paris, E. Bouillon.
- JOULIAN F., 2002 — *Origine de la culture, origine des techniques. Des hommes et des chimpanzés en perspective*. Paris, Balland.
- JUNG C.G., 1953 — *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Paris, Georg.
- JUNG C.G., FRANZ M.-L. VON, HENDERSON J.L., JACOBI J., JAFFÉ A., 1964 — *L'homme et ses symboles*. Paris, Robert Laffont.
- KREMER-MARIETTI A., 2002 — " Symbolique ". In *Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 960-961.
- KUHN T.S., 1962 — *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Champs-Flammarion.
- LABBÉ Y., 1997 — *Le nœud symbolique*. Paris, Desclée de Brouwer, coll. Anthropologiques.
- LATOUR B., 1991 — *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- LE BLANC T.-P., 1849 — *Étude sur le symbolisme druidique*. Paris, Técheiner.
- LENCLUD G., 2000a — " Symbolisme ". In Bonte P., Izard M. (éds) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige 3 : 688-691.
- LENCLUD G., 2000b — " Et si un lion pouvait parler... ". *Terrain*, 34 - *Les animaux pensent-ils ?* (consultable sur Internet <http://terrain.revues.org/document934.html>).
- LE PETIT ROBERT, 1984 — *1. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris, Le Robert.

- LESTEL D., 2000 — Repenser le propre de l'homme. *Sciences Humaines 108 – Homme/animal. Des frontières incertaines* : 36-37.
- LESTEL D., 2001 — *Les origines animales de la culture*. Paris, Flammarion.
- LÉVI-STRAUSS C., 1950 — " Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ". In Mauss M. : *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige : IX-LII.
- LÉVI-STRAUSS C., 1952 — *Images et symboles*. Paris, Gallimard.
- LÉVY-BRUHL L., 1938 — *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*. Paris, Librairie Félix Alcan, coll. Travaux de l'année sociologique.
- LORENTZ K., 1974 — *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris, Seuil.
- LUMHOLTZ C., 1900 — *Symbolism of the Huichol Indians*. New York.
- MAUSS M., 1950 — *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY M., 1995 — *La nature : notes, cours du Collège de France ; suivi des Résumés de cours correspondants*. Paris, Seuil.
- MOREAUX-CARRÉ S., 1999 — Jung critique de Freud. La question du symbolisme. *Res Publica 22*. (consultable sur Internet http://www.revuespublica.com/index.php3?page=articles/articles_rp&id=36).
- MORIN E., 1977 — *La méthode, I. La nature de la nature*. Paris, Seuil.
- MYER I., 1894 — *Scarabs, the history, manufacture and religious symbolism of the scarabaeus in ancient Egypt, Phoenicia, Sardinia, Etruria, etc., also remarks on the learning, philosophy, arts, ethics, psychology, ideas as to the immortality of the soul, etc., of the ancient Egyptians, Phoenicians, etc.* Leipzig, Harrassowitz.
- ORTIGUES E., 1962 — *Le discours et le symbole*. Paris, Aubier.
- PAPIN Y., 1993 — *Le coq : histoire, symbole, art, littérature*. Paris, Hervas.
- PASTOUREAU M., 2001 — *Les animaux célèbres*. Paris, Bonneton.
- PEREC G., 1982 — Penser / Classifier. *Le genre humain*, 2 : 11-127.
- PEYRE H., 1974 — *Qu'est-ce que le symbolisme ?* Paris, Presses Universitaires de France.
- PICQ P., 1999 — *Les origines de l'homme. L'odyssée de l'espèce*. Paris, Seuil, coll. Points Science.
- PICQ P., 2005 — *Nouvelle histoire de l'homme*. Paris, Perrin.
- PIERRE J., 1976 — *Le Symbolisme*. Paris, Hazan.
- PORTIER L., 1984 — *Le pélican, histoire d'un symbole*. Paris, Cerf.
- PRIEUR J., 1984 — *Les animaux sacrés dans l'Antiquité*. Éditions Ouest-France.
- PROUST J., 2000 — " L'animal intentionnel ". *Terrain*, 34 - *Les animaux pensent-ils ?* (consultable sur Internet <http://terrain.revues.org/document944.html>).
- RIVIÈRE C., 1999 — *Introduction à l'anthropologie*. Paris, Hachette, coll. Les fondamentaux.
- ROSOLATO G., 1969 — *Essais sur la symbolique*. Paris, Gallimard.
- RUYER R., 1964 — *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*. Paris, Gallimard.
- SAINT-HILAIRE P. DE, 1997 — *Le chat, les symboles*. Paris, Éditions du Félin.
- SCIENCES HUMAINES, 2005-2006 — *L'origine des cultures. Les grands dossiers des Sciences Humaines*, 1.
- SERINGE P., 1985 — *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours*. Genève, Helios.
- SOUZA R. DE, 1987 — *The rationality of emotion*. Cambridge (MA), MIT Press.
- SPERBER D., 1968 — *Le structuralisme en anthropologie*. Paris, Seuil.
- SPERBER D., 1974 — *Le symbolisme en général*. Paris, Hermann.
- SPERBER D., 1975 — Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? *L'Homme*, 15 (2) : 5-34.
- SPERBER D., 1982 — *Le Savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC,
BEAUCAGE P., 1990 — Le bestiaire magique :
catégorisation du monde animal par les
Maseuals (Nahuas) de la Sierra Norte de
Puebla (Mexique). *Recherches Amérindiennes
au Québec*, 20 (3/4) : 3-18.

TAROT C., CAILLÉ A., 1999 — *De Durkheim à
Mauss, l'invention du symbolique : sociologie
et sciences des religions*. Paris, La
Découverte.

TORNAY S., 1978 — " Perception des couleurs
et pensée symbolique ". In Tornay S. (éd.) :
Voir et nommer les couleurs, Nanterre,
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie
comparative : 609-637.

UEXKÜLL J. VON, (1905) 2004 — *Mondes
animaux et monde humain, suivi de Théorie de
la signification*. Paris, Agora, coll. Sciences
humaines.

VAJ S., 1989 — *L'éléphant, art, histoire,
symbolisme*. Paris, Laffont.

VERROUST J., PASTOUREAU M., BUREN R.,
1987 — *Le cochon. Histoire, symbolisme et
cuisine du porc*. Paris, Sang de la terre.

De l'animal "clef de voûte" à l'animal "de civilisation"

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Marianne MESNIL
mmesnil@ulb.ac.be

« A socially oriented concept such as cultural keystone (...) contributes to the development of a more holistic perspective of ecosystems and provides us with one more avenue through which to emphasize the importance of species and habitats to particular peoples and to all humanity » (Garibaldi et Turner 2004 : 16).

Introduction

La "clef de voûte" : péripéties d'une métaphore

Au moment de publier les diverses contributions du colloque *Le symbolisme des animaux. L'animal "clef de voûte" dans la tradition orale et les interactions homme-nature*, il nous semble utile de revenir sur la terminologie d'"animal clef de voûte" suggérée par l'intitulé du colloque et reprise par plusieurs intervenants, et d'en préciser la portée, tant conceptuelle qu'appliquée, et la pertinence dans une approche pluridisciplinaire. Quels sont donc les usages auxquels la notion de "clef de voûte" peut prétendre ? Un rapide "retour aux sources" nous permet de préciser l'évolution de sens qu'accompagne l'usage de cette figure de rhétorique et de débattre de sa pertinence à l'interface des sciences de la vie et des sciences de la société.

1. Comment l'architecture bâtit une métaphore

On le sait, la “clef de voûte” est directement empruntée au vocabulaire de l'architecture. C'est vers le XIII^e s. que cet art suscite dans la langue française, une première métaphore construite elle-même autour de l'image de la “clef”, empruntée au vocabulaire technique¹. La “clef de voûte” désigne alors un type de construction en ogive (Encyclopédie Larousse 1971-1978), par opposition à d'autres procédés en usage, comme la “clef d'arc”² ou la “clef de plate bande”³.

Le Thésaurus de *l'Encyclopaedia Universalis France* en donne la définition suivante : « Voussin placé au sommet d'une voûte d'ogives, pierre que l'on pose en dernier lieu et qui ferme la voûte et en assure la cohésion (...) » (Encyclopaedia Universalis France 1996 : 1).

Le Littré s'exprime en ces termes : « Pierre du milieu et du haut d'une voûte, et qui, étant plus étroite en bas qu'en haut, presse et affermit toutes les autres pierres composant la voûte » (Littré 1982 : 964).

Enfin, selon le Dictionnaire Petit Robert, c'est une « pierre en forme de coin (claveau) placée à la partie centrale d'une voûte et servant à maintenir en équilibre les autres pierres » (Robert 1983 : 324).

Ces quelques extraits de définitions suffisent à indiquer comment une technique architecturale a pu produire un sens métaphorique qui, à son tour, est rapidement passé dans le langage courant. Deux aspects, plus précisément, en ont été retenus : la “position centrale” (ou “essentielle”) de la pierre et la “fonction d'équilibre” qu'elle assure par rapport à un “ensemble” (ou système). Le sens commun ayant largement et depuis fort longtemps adopté ce double contenu d'un point de vue métaphorique, il n'a probablement pas été nécessaire aux écologues de faire le détour par l'architecture, pour élaborer une troisième acception qui leur est propre : celle d'“espèce clef de voûte”.

¹ Selon A. Rey « du sens concret [de “clef”], procède un certain nombre de valeurs techniques, concernant des instruments servant à ouvrir et à fermer, à serrer et à desserrer, à tendre et à détendre : clef-clé, après avoir désigné un instrument pour tendre la corde de l'arbalète (1266-1267), est passé en architecture (1250-1300), clef de la voûte puis “clef de voûte”, en mécanique (1401), pour un outil (d'où clef anglaise, 1898), en charpenterie et menuiserie (1611), en musique (...) » (Rey 1992 : 432).

² La clef d'arc est un claveau – élément de couverture taillé en forme de coin – formant le faite d'un arc (extrait du *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne* de Jean Nicot (1606) cité par Wooldridge 1985).

³ La plate-bande (ou platte bande ou plattebande) est un organe porté par deux points d'appui et présentant un soffite – élément placé sous un plafond destiné à dissimuler les canalisations. Elle se distingue du linteau en ce qu'elle est appareillée, et de l'arc en ce qu'elle est rectiligne (extrait du *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne* de Jean Nicot (1606) cité par Wooldridge 1985).

2. L' "espèce clef de voûte" en écologie : un concept controversé

2.1. De la science écologique à la gestion de l'environnement : dérapages et contresens

L' "espèce clef de voûte" connaît une popularité durable dans la littérature écologique depuis sa première évocation par R.T. Paine en 1969. C'est néanmoins dans un article fondateur paru trois ans plus tôt que l'auteur introduit le concept d' "espèce clef de voûte" à partir de ses travaux sur les systèmes intertidaux⁴ (Paine 1966). R.T. Paine a recours à cette métaphore heureuse pour signifier que la présence de l'espèce ainsi nommée est cruciale pour maintenir l'organisation et la diversité de sa communauté écologique.

Au fil des débats qui s'ensuivent, la définition de l' "espèce clef de voûte" est affinée : elle fait dorénavant référence à « tout organisme dont l'influence sur les fonctionnements et la diversité de son écosystème est élevée et disproportionnée en regard de son abondance » (Power *et al.* 1996 : 609, notre traduction). Il est par ailleurs spécifié qu'une "espèce clef de voûte" « remplit des rôles qu'aucune autre espèce ou procédure ne peut assurer par ailleurs » (Kotliar 2000 : 1715, notre traduction).

Hélas, les praticiens de la gestion de l'environnement se sont hâtivement contentés de retenir l'idée que, tel un arbre qui dissimulerait la forêt, les "espèces clef de voûte" devaient être les cibles prioritaires de la conservation. Ainsi l'idée maîtresse, et peu réaliste, qui a guidé plusieurs générations de programmes de conservation durant les années 1980, était qu'il suffisait de conserver l' "espèce clef de voûte" pour maintenir la communauté biologique.

Si le concept d' "espèce clef de voûte" a été l'objet de sévères critiques (Mills *et al.* 1993, Hurlbert 1996) et continue à faire couler beaucoup d'encre (Davic 2004, Nuñez et Simberloff 2005) c'est donc moins en tant que paradigme qu'à cause des modèles de conservation qui en ont résulté. En effet, les échecs récurrents des plans d'aménagement de la nature ont révélé une complexité telle des interactions écologiques dans l'espace et dans le temps, que celle-ci ne permet pas d'appliquer le concept à la lettre dans les recommandations de gestion concrète (Payton *et al.* 2002). Après plus de 25 ans d'existence, le paradigme d' "espèce clef de voûte" est dorénavant lourd de connotations historiques. C'est ce poids de l'histoire qui explique la prudence et l'évitement dont il fait l'objet aujourd'hui au sein des écologues qui, en revanche, ne nient aucunement son indéniable valeur heuristique (De Leo et Levin 1997, Menge et Freidenburg 2001). Ironie du sort, les tentatives répétées de mise au clair par R.T. Paine lui-même pour couper court aux mauvaises

⁴ Zone côtière située entre le niveau de la marée haute et celui de la marée basse.

interprétations de son concept (Paine 1992, 1996) ne parviennent pas à extirper ce dernier du piège métaphorique qui a contribué à forger son succès.

2.2. Variations sur un même thème

Dans leur souci de mieux communiquer avec les décideurs et un grand public plus sensibilisé aux problèmes d'environnement, les écologues ont étoffé leur goût de la métaphore. Les restrictions de sens infligées à la notion d'"espèce clef de voûte" ont ouvert la voie à l'émergence de catégories d'espèces aux intitulés fortement imagés. Elles sont, pour la plupart, issues du champ de la conservation, et sont révélatrices d'une tentative de combler les lacunes opératoires du paradigme d'"espèce clef de voûte". Il n'est pas inutile d'en citer ici les principales :

- Le terme d'"espèce emblématique" – les Anglo-saxons parlent d'"espèce charismatique" (Petersen 1999) – renvoie à une espèce qui, aux yeux du public, est associée à une unité géographique particulière, et qui semble résumer à elle seule l'entité régionale. En ce sens, l'"espèce emblématique" se définit d'abord par son poids affectif et sa haute valeur patrimoniale. D'un point plus strictement écologique, l'expression est réservée à toute espèce faunique représentant les besoins biologiques d'autres animaux d'une région dans le cadre d'une stratégie de conservation.
- Avec l'"espèce interactive", on entre dans le domaine de la modélisation pour qualifier de la sorte « toute espèce dont l'absence virtuelle ou effective provoque des changements significatifs dans la structure de l'écosystème » (Soulé *et al.* 2003 : 1239, notre traduction).
- L'"espèce fondatrice" se distingue de l'"espèce clef de voûte" en ce qu'elle se caractérise par une remarquable abondance dans l'écosystème considéré (Soulé *et al.* 2003).
- L'"espèce sentinelle" fait référence à toute espèce vivante susceptible de révéler la présence ou la toxicité d'une substance contaminante (Soulé et Noss 1998).
- L'"espèce porte-drapeau" est employée pour signifier que la conservation d'un écosystème se fait à travers un nombre limité d'espèces dont l'importance n'est pas uniquement d'ordre écologique. L'"espèce porte-drapeau" ne se contente pas de caractériser un écosystème, elle est également chargée d'une valeur culturelle, politique et sociale à l'égard de l'écosystème dont elle contribue à la conservation (Andelman et Fagan 2000). Ce type d'espèce est précieux pour sensibiliser les médias et le public aux stratégies de conservation. A. Leiman *et al.* (cet ouvrage) et M.T. Walsh et H. Goldman (cet ouvrage) fournissent de bonnes illustrations d'"espèces porte-drapeau".
- L'"espèce indicatrice" signale un niveau de biodiversité particulièrement élevé et permet de mesurer la magnitude d'une perturbation d'origine anthropique (Armsworth *et al.* 2004).

– L'“espèce parapluie” fait référence à toute espèce dotée d'un habitat étendu qui garantit la conservation d'une multitude d'autres espèces ; à ce titre, elle permet au gestionnaire de délimiter le type et la taille d'un habitat candidat à la protection (Andelman et Fagan 2000).

– Les expressions “espèce repère” ou “espèce de substitution” sont de vaines traductions de l'anglais *surrogate species*, et font référence à une espèce – ou groupes d'espèces – pouvant être traitée comme substitut ou palliatif d'une biodiversité trop vaste et trop complexe pour être analysée en tant que telle. Les Anglo-saxons qualifient également pareille espèce d'“espèce focale” et fédèrent sous ce terme les “espèces porte-drapeau”, les “espèces indicatrices” et les “espèces parapluies” (Caro et O'Doherty 1999).

3. Une métaphore peut en cacher une autre...

Ainsi, la métaphore désignant une technique d'architecture complexe telle que la clef de voûte ogivale a pu passer dans le domaine du sens commun pour être empruntée par une autre discipline qui en a redéfini le contenu. Jusqu'ici, nous avons, somme toute, affaire à un mécanisme relativement banal basé sur l'analogie, qui est l'un des rouages classiques d'enrichissement et de renouvellement d'une langue. C'est d'ailleurs ce que nous indique l'étymologie même du mot “métaphore” dont le sens propre de la racine grecque signifie “transport”. Le rapport d'analogie implicite de la métaphore nous permet une transposition : du concret à l'abstrait, mais aussi d'un domaine d'application d'un lexique à un autre.

Dans la tradition orale, nombreux sont les exemples de savoir-faire et de techniques spécialisées qui ont donné lieu à des expressions “transportées” dans le langage de la vie courante. Que l'on pense par exemple au domaine de la marine (“avoir le vent en poupe”) ou encore de l'équitation (“avoir la bride sur le cou”). Les exemples en la matière sont innombrables et les innovations sont quotidiennes : l'utilisation universelle de cette figure de style qu'est le langage imagé ne semble guère poser problème et constitue même l'un des ressorts créatifs de l'argot, notamment celui des cités, principal ferment de reconnaissance identitaire chez les jeunes des quartiers défavorisés (Goudailler 2005).

Mais quand la métaphore est utilisée comme concept au sein d'un champ de recherche, cet usage peut s'avérer problématique si les termes n'en sont pas préalablement définis⁵.

⁵

On se souviendra de la polémique internationale connue sous le nom d'“affaire Sokal” (Sokal 1996). On a vu à propos de ce canular, comment l'emprunt abusif du vocabulaire d'une discipline vers une autre peut déclencher des polémiques pseudo-scientifiques, lorsqu'on omet de préciser les termes liés à la métaphore utilisée (Bouveresse 1999).

Peut-être faut-il alors se demander s'il est souhaitable de faire commerce d'une métaphore déjà critiquée dans la communauté des écologues. Durant le colloque de Villejuif (*cf.* Avant-propos, cet ouvrage) certains participants n'ont pas manqué d'invoquer le caractère polémique du concept d'"espèce clef de voûte" au sein des sciences écologiques pour prôner le bannissement de la métaphore dans les sciences de la société. Nous estimons que la critique dont le concept fait l'objet n'est nullement un motif suffisant pour l'écarter. Au contraire, que ce concept ait généré des centaines de publications et soit encore activement débattu lui confère une certaine légitimité, d'autant plus que sa valeur heuristique n'est pas directement mise en cause. En tant que paradigme, l'apport de l'"espèce clef de voûte" n'est pas seulement écologique, il est aussi philosophique. L'emprunt, par l'écologie, de la "clef de voûte" au vocabulaire technique de l'architecture, voire au domaine du "sens commun", ne semble pas poser problème, dans la mesure où la notion a été clairement définie – certes au terme de deux décennies de polémique – pour son nouveau champ d'application. Et il ne viendrait à l'esprit de personne d'y voir un emprunt abusif, susceptible de provoquer la confusion. Rappelons ici que la polémique autour de la notion d'"espèce clef de voûte" n'émerge que lorsque l'on tente de passer d'un paradigme en science écologique à l'application pratique de la conservation, ce qui revient à envisager un nouvel échelon d'emprunt par un quatrième champ disciplinaire qui est celui de la gestion de l'environnement. Il n'est pas question de chercher une quelconque analogie "terme à terme" entre, par exemple, la forme d'une voûte "en ogive" composée de ses différents "voussoirs", organisés autour d'une "clef de voûte" qui garantit l'équilibre de l'ensemble, et celle d'une chaîne trophique dont l'équilibre repose sur la présence d'une "espèce clef de voûte". Autrement dit, la métaphore est ici davantage "poétique" que proprement "scientifique"⁶.

Mais les choses sont sans doute moins simples dans le cas du passage de l'écologie à l'anthropologie, étant donné le voisinage des deux disciplines. En effet, posons-nous à nouveau la question : la métaphore de la "clef de voûte", utilisée aujourd'hui par les écologues, peut-elle être transposée au domaine de l'anthropologie ? Et, dans l'affirmative, qu'est-ce que cette discipline peut gagner de l'adoption d'un tel concept ?

⁶

"Métaphore scientifique" au sens de J.C. Maxwell : « La caractéristique de la métaphore véritablement scientifique est que chaque terme dans son usage métaphorique conserve toutes les relations formelles qu'il pouvait avoir dans son usage original avec les autres termes du système » (cité par Bouveresse 1999 : 67).

4. L'espèce "clef de voûte" des écologues et la domestication

Les comparaisons entre terrains variés que le colloque de Villejuif a encouragées ont fait apparaître la diversité des situations d'interactions entre l'homme et la nature ou, plus précisément, la variété des modes d'organisations des sociétés humaines par rapport à leur environnement.

À partir de ces caractéristiques, une distinction semble se dégager entre deux types de sociétés, selon que l'équilibre écosystémique de leur environnement est, ou non, fondamentalement bouleversé par l'activité qu'entraînent ces établissements humains. Les sociétés vivant en quelque sorte "en harmonie" avec leur milieu, sont parfois qualifiées de "sociétés naturalistes", terme qui n'est pas sans poser quelque problème en anthropologie⁷.

Une telle dichotomie entre types de sociétés humaines, soulève une autre question : la notion d'"animal clef de voûte" des écologues qui, apparemment, ne peut s'appliquer qu'à des "espèces sauvages", ne serait-elle pas, dès lors, réservée à ce seul type de "sociétés naturalistes" ? Dans une telle perspective, le concept d'"animal clef de voûte" transposé dans le champ de l'anthropologie ne serait donc plus applicable lorsqu'on a affaire à une espèce domestiquée à large échelle⁸. Et pourtant, il semble arbitraire, du point de vue des sciences humaines, de tracer une telle limite entre deux types de sociétés dont l'une serait, en quelque sorte, "du côté de la nature" et l'autre "du côté de la culture". Par ailleurs, n'est-ce pas un des fondements des sociétés naturalistes que de se représenter "leur" nature à l'image de leur propre société (cf. Descola 1986), rendant de fait obsolète toute démarcation fonctionnelle entre animaux sauvages et animaux domestiques (Digard, 1998) ? On voit ici vers quelle dichotomie régressive l'on se dirige, s'agissant des concepts de l'anthropologie ! Risquons-nous alors à un "retour aux sources" du côté du lexique des sciences sociales.

⁷ En outre, la distinction entre ces deux catégories peut s'avérer difficile à préciser, puisque leurs limites ne peuvent guère être établies selon des critères quantifiables.

⁸ Cette question est valable autant pour les espèces végétales qu'animales.

5. “Animal de civilisation” et “fait social total”

Dans le domaine des sciences humaines, nous disposons de deux expressions qui tiennent la comparaison avec la notion d’“espèce clef de voûte”. La première, qui nous vient du fondateur de la géographie humaine, P. Vidal de la Blache (1922), a été remise à l’honneur par l’historien F. Braudel (1979) : il s’agit de la “plante de civilisation”, notion qu’il est aisé de généraliser à l’“espèce de civilisation”, végétale comme animale. La seconde fait partie des notions désormais classiques de l’anthropologie : c’est le “fait social total” de M. Mauss. La combinaison de ces deux approches nous amène à considérer des faits de sociétés qui ne sont pas loin de rejoindre des processus auxquels nous renvoie l’“espèce clef de voûte” des écologues.

Pour l’historien F. Braudel, la notion de “plante de civilisation” s’applique essentiellement à trois espèces végétales qui ont marqué trois sociétés historiques dans leur ensemble. Ce sont le maïs des sociétés amérindiennes, le riz des sociétés asiatiques et le blé (engendrant le pain) de l’Europe. On notera cependant que cette notion de “plante de civilisation”, prise dans l’acception de F. Braudel, permet à l’auteur de définir de vastes “aires culturelles” dont l’espèce constitue alors le trait saillant (Braudel 1993). En élargissant le champ d’application de cette notion à la zoologie, on peut tout aussi bien parler d’“animal de civilisation”, lorsque celui-ci joue un rôle déterminant à tous les niveaux du fonctionnement d’une société⁹.

Le “fait social total” est un concept clef – pour ne pas dire “clef de voûte” ! – de l’œuvre de M. Mauss (1923-1924), construit en particulier à travers deux exemples concrets, rencontrés à propos de son *Essai sur le don...* : le *potlatch* des Indiens de la côte nord-ouest, et le *kula* mélanésien mis en lumière par M. Malinowski (1921). Cependant, à partir de ces exemples circonscrits à deux sociétés précises, M. Mauss généralise la portée des faits analysés en estimant que l’approche anthropologique se doit d’envisager l’ensemble des faits sociaux dans leur totalité en opérant une reconstruction en “système” qui permet d’atteindre le sens des phénomènes étudiés. Des manifestations sociales telles que *potlatch* ou *kula* présentent la caractéristique de mettre en œuvre la totalité des aspects de la culture dont ils participent.

⁹

On a, par exemple, attribué aux populations lapponnes, une “civilisation du renne”. Maintes contributions figurant dans le présent ouvrage fournissent d’autres illustrations de ce type.

6. L' "espèce clef de voûte culturelle" : une nouvelle ogive lancée dans le champ de l'anthropologie

En cherchant un équivalent de l' "espèce clef de voûte" des écologues dans le champ de l'anthropologie, nous n'avons guère trouvé à notre disposition que ce concept d' "animal de civilisation" forgé sur le modèle "braudélien" de "plante de civilisation". Pourtant, l'expression ne peut nous satisfaire entièrement.

En effet, si la "clef de voûte" a son histoire, le terme de "civilisation" à la sienne, qui est loin d'être neutre ! Souvenons-nous simplement que son usage s'est imposé dans l'Europe du XVIII^e s. pour expliquer, en termes d'écart historique, la différence entre les sociétés "sauvages" et celles de l'Europe occidentale (Taylor 1991 : 151-152).

C'est là un argument qui plaide en faveur de l'adoption d'un autre terme. Dès lors, en quoi celui de "clef de voûte" ne pourrait-il être retenu, à condition, bien entendu, d'en redéfinir les contours, en particulier, vis-à-vis de nos collègues écologues ? Il suffit pour cela de repartir de l'expression de "clef de voûte" dans son sens commun. En appliquant le terme aux différents cas rencontrés au cours du colloque de Villejuif, il semble que la plupart des espèces envisagées – qu'elles soient "sauvages" ou "domestiquées" – présentent bien les deux caractéristiques retenues par cette métaphore : la position "centrale" de l'animal au sein d'un ensemble, et la "fonction d'équilibre" qu'il y joue. Ce sont ces mêmes caractéristiques qui permettent de parler de telles espèces en termes de "plantes (ou animaux) de civilisations" ou engendrant des "faits sociaux totaux"¹⁰.

D'un point de vue anthropologique, la notion d'espèce clef de voûte applicable à toutes les sociétés nous semble, de ce fait, présenter deux avantages : celui de remplacer le terme de "civilisation", chargé d'une histoire par trop évolutionniste ; et celui d'éviter de faire resurgir les vieux démons de l'anthropologie, à travers la dichotomie des "sauvages" et des "civilisés" qu'un type de rapport à la nature viendrait ici réactiver. Certes, la figure de style perd en précision ce qu'elle gagne en généralisation.

À l'instar de A. Garibaldi et N. Turner (2004), une manière à la fois élégante et fonctionnelle d'emprunter l'espèce clef de voûte aux écologues sans altérer le sens qu'elle a acquis dans le champ des sciences de la vie, consisterait à lui adjoindre le terme "culturel" (*cultural keystone species*). Un animal (ou groupe d'animaux) serait dès lors une "espèce clef de voûte culturelle" lorsque la société concernée a élaboré à son propos un système de récits, croyances et pratiques dont l'étude permet

¹⁰

Un bon exemple de complémentarité des deux notions de "plante de civilisation" et de "fait social total" nous est fourni par M. Maget (1989) à propos du pain anniversaire à Villard d'Arène en Oisans.

d'approcher l'identité culturelle de la société à travers sa relation à son environnement naturel. S. Christancho et J. Vining (2004) évoquent pour leur part le rôle de certaines espèces dans la transmission des savoirs et le bon déroulement de rituels fondateurs. Ils insistent en outre sur la continuelle résurgence de l'évocation d'une espèce dans les discours comme un moyen pertinent de détecter un bon candidat au statut d'espèce clef de voûte "culturelle". Cette récurrence dans les propos n'est pas sans évoquer la notion de "profusion linguistique" qu'É. Garine (cet ouvrage) emprunte à E.E. Evans-Pritchard et applique au cas des Duupa du nord du Cameroun.

Conclusion

L'impact de l'ogive

Certains pourraient craindre qu'à déployer la voile d'un nouveau paradigme d'"espèce clef de voûte culturelle", nous allions benoîtement nous échouer sur les berges de la métaphore poétique plutôt que sur de celle de la science¹¹. Il n'en est rien. Pareil parallèle offre des perspectives fonctionnelles prometteuses en ce qu'il fournit un cadre tangible d'analyse entre systèmes écologiques et systèmes sociaux (Burnham et Ellen 1979, Berkes et Folkes 1998, Dove 2001). Ces deux systèmes ont constamment et conjointement évolué au fil de l'histoire de l'humanité. Mais les écosystèmes diversifiés qui ont permis l'émergence et le maintien d'une grande diversité de systèmes sociaux voient leur résilience altérée aujourd'hui par des changements sans précédent. On est alors en droit de s'inquiéter du devenir de certaines cultures dont les paysages sont brutalement et irrévocablement modifiés. L'espèce "clef de voûte culturelle" devrait permettre d'analyser les réponses élaborées par une société au changement de son milieu et contribuer pragmatiquement aux politiques de gestion environnementale (Folke *et al.* 2005). L'autre atout majeur de ce nouveau concept réside dans le fait qu'il ne s'applique pas uniquement à des organismes végétaux ou animaux "réels", mais qu'il convient également au traitement des créatures extraordinaires. Comme le montre la diversité des travaux présentés durant le colloque de Villejuif, l'animal ainsi pensé peut prendre des formes très diverses de bête sauvage, d'animal domestique, de curiosité hybride, de déité ou de monstre.

11

« Entre discours savant et discours poétique, on perçoit des équivalences justes, c'est-à-dire, des "harmonies" » (Poplin 2003).

Références bibliographiques

ANDELMAN S.J., FAGAN W.F., 2000 — Umbrellas and flagships: Efficient conservation surrogates or expensive mistakes? *Proceedings of the National Academy of Sciences* 97 (11): 5954-5959.

ARMSWORTH P.R., KENDALL B.E., DAVIS F.W., 2004 — An introduction to biodiversity concepts for environmental economists. *Resource and Energy Economics*, 26 (2): 115-136.

BERKES F., FOLKE C. (eds), 1998 — *Linking social and ecological systems: management practices and social mechanisms for building resilience*. Cambridge, Cambridge University Press, 476 p.

BOUVERESSE J., 1999 — *Prodiges et vertiges de l'analogie*. Paris, Raisons d'agir Éditions, 160 p.

BRAUDEL F., 1979 — *Civilisation matérielle, économie et capitalisme- XV^e-XVIII^e siècle. Tome 1. Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*. Paris, Armand Colin, 544 p.

BRAUDEL F., 1993 — *Grammaire des civilisations*. Paris, Flammarion, 625 p.

BURNHAM P.C., ELLEN R.F. (eds), 1979 — *Social and ecological systems*. London, Academic Press, A.S.A. Monograph 18, 314 p.

CARO T.M., O'DOHERTY G., 1999 — On the Use of Surrogate Species in Conservation Biology. *Conservation Biology*, 13 (4): 805.

CRISTANCHO S., VINING J., 2004 — Culturally Defined Keystone Species. *Human Ecology Review*, 11 (2): 153-164.

DAVIC R.D., 2004 — Epistemology, Culture, and Keystone Species. *Ecology and Society*, 9 (3) (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/resp1/>).

DE LEO G.A., LEVIN S., 1997 — The multifaced aspects of ecosystem integrity. *Conservation Ecology*, 1 (1): 3-24.

DESCOLA P., 1986 — *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'économie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.

DIGARD J.-P., 1998 — " La compagnie de l'animal ". In Cyrulnik B. (ed) : *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, coll. Quarto : 1034-1055.

DOVE M.R., 2001 — " Interdisciplinary borrowing in environmental anthropology and the critique of modern science ". In Crumley C.L. (ed.): *New directions in anthropology and environment: intersections*, Altamira, Walnut Creek, California: 90-110.

ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS FRANCE (s.l.), 1996 — *Thesaurus*. Volume 1.

EVANS-PRITCHARD E.E., 1940 — *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press, 271 p.

FOLKE C., HAHN T., OLSSON P., NORBERG J., 2005 — Adaptive governance of social-ecological systems. *Annual Review of Environment and Resources*, 30: 441-473.

GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: Implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1415-1430 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1/>).

GOUDAILLER J.-P., 2005 — *Comment tu tchatches ! Dictionnaire du français contemporain des cités*. Paris, Maisonneuve et Larose, 288 p.

HURLBERT S.H., 1997 — Functional importance vs keystones: Reformulating some questions in theoretical bioenology. *Australian Journal of Ecology*, 22: 369-382.

KOTLIAR N.B., 2000 — Application of the new keystone-species concept to prairie dogs: how well does it work? *Conservation Biology*, 14 (6): 1715-1721.

LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE LAROUSSE, 1971-1978 — Paris, 1971-1978, 20 vol. et 1 vol. d'index ; Supplément, 1981, 647 p. ; Deuxième Supplément, 1985, 585 p.

LITTRÉ É., 1863-1872 [édition anastatique 1982 de l'édition 1877] — *Dictionnaire de la langue française*. Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., Volume 1.

MAGET M., 1989 — *Le pain anniversaire à Villard d'Arène en Oisans*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

MALINOWSKI B., 1921 — The primitive economics of the trobriand islanders. *The Economic Journal*, 31: 1-16.

- MAUSS M., 1923-1924 — Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année Sociologique*, ns 1 : 30-186.
- MENGE B.A., FREIDENBURG T.L., 2001 — "Keystone species". In Levin S.A. (ed): *Encyclopedia of biodiversity, volume 3*, San Diego, Academic Press: 613-631.
- MILLS L., SOULÉ M.E., DOAK D.F., 1993 — The keystone-species concept in ecology and conservation. *Bioscience*, 43 (4):219-224.
- NICOT J., 1606 — *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*. Paris, David Douceur (<http://www.chass.utoronto.ca/~wulfric/nicot>).
- NUÑEZ M.A., SIMBERLOFF D., 2005 — Invasive Species and the Cultural Keystone Species Concept. *Ecology and Society*, 10 (1) (<http://www.ecologyandsociety.org/vol10/iss1/resp4/>).
- PAINE R.T., 1966 — Food web complexity and species diversity. *The American Naturalist*, 100: 65-75.
- PAINE R.T., 1969 — A note on trophic complexity and community stability. *The American Naturalist*, 103: 91-93.
- PAINE R.T., 1992 — Food-web analysis through field measurement of per capita interaction strength. *Nature*, 355: 73-75.
- PAINE R.T., 1996 — "Preface". In Polis G.A., Winemiller K.O. (eds): *Food webs: Integration of patterns and dynamics*, London, Chapman and Hall: ix-x.
- PAYTON I.J., FENNER M., LEE W.G., 2002 — Keystone species: The concept and its relevance for conservation management in New Zealand. *Science for Conservation*, 203: 29.
- PETERSEN S., 1999 — Congress and Charismatic Megafauna: A Legislative History of the Endangered Species Act. *Environmental Law*, 463: 470-471.
- ROBERT P., 1983 [édition revue et corrigée par A. Rey et J. Rey-Debove] — *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris, Le Robert.
- POPLIN F., 2003 — *Dix années de séminaire d'anthropozoologie au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris*. Communication au séminaire "L'Homme et la nature", Lacito, CNRS, 28 février 2003.
- POWER M.E., TILMAN D., ESTES J.A., MENGE B.A., BOND W.J., MILLS L.S., DAILY G., CASTILLA J.C., LUBCHENCO J., PAINE R.T., 1996 — Challenges in the quest for keystones. *Bioscience*, 46 (8): 609-620.
- SOKAL A.D., 1996 — Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Texts*, 46-47: 217-252.
- SOULÉ M.E., ESTES J.A., BERGER J., DEL RIOS C.M., 2003 — Ecological effectiveness: Conservation goals for interactive species. *Conservation Biology*, 17 (5): 1238-1250.
- SOULÉ M., NOSS R., 1998 — Rewilding and biodiversity: complementary goals for continental conservation. *Wild Earth*, 8 (3): 18-28.
- TAYLOR A.C., 1991 — "Civilisation". In Bonte P. et Izard M. (éds) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaire de France : 151.
- TURNER N.J., DAVIDSON-HUNT I.J., O'FLAHERTY M., 2003 — Living on the edge: Ecological and cultural edges as sources of diversity for social-ecological resilience. *Human Ecology*, 31 (3): 439-463.
- VIDAL DE LA BLACHE P., 1922 — *Principes de géographie humaine*. Paris, Armand Colin, 327 p.
- WOOLDRIDGE T.R., 1985 — Le vocabulaire du bâtiment chez Nicot : quelques datations. *Revue de Linguistique Romane*, 49 : 327-57.

From 'keystone' animal to animal 'of civilization'

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Marianne MESNIL
mmesnil@ulb.ac.be

« A socially oriented concept such as cultural keystone (...) contributes to the development of a more holistic perspective of ecosystems and provides us with one more avenue through which to emphasize the importance of species and habitats to particular peoples and to all humanity » (Garibaldi et Turner 2004 : 16).

Introduction 'Keystone': the adventures of a metaphor

As we publish the various contributions to the proceedings of the symposium *Animal symbolism. 'Keystone' animals in oral literature and traditions and the interactions between man and nature*, it seems useful to dwell for a moment on the term 'keystone animal' which appears in the symposium's title as well as in several papers, in order to better define its scope, both conceptual and practical, and its significance within a multidisciplinary approach. What exactly can the term 'keystone' be used for? A quick trip back to the basics makes it possible to follow the evolution in the meanings and usage of this figure of speech and to debate its relevance at the interface between life sciences and social sciences.

1. How architecture builds a metaphor

As everyone knows, 'keystone' is a term borrowed directly from architecture. It is around the 13th century that the art inspired the first metaphor in French, constructed around the image of a 'key', borrowed from the technical terminology. At the time, 'keystone' referred to a type of ogival construction, as opposed to other current techniques, such as arch keys or platband keys.

The definition given for 'keystone' in the *Pocket Oxford Dictionary* is « central locking stone in arch, central principle » (1995: 402).

It is not difficult to understand how an architectural technique produced a metaphorical meaning which rapidly spread into everyday language. Two aspects in particular seem to have been retained: the 'central position' of the stone and the balancing function it holds for an entire 'ensemble' or system. The common meaning having been so widely adopted for so long, it probably was not necessary for ecologists to make a detour via architecture in order to elaborate their own use of the term: that of 'keystone species'.

2. 'Keystone species' in ecology: a controversial concept

2.1. *From ecological science to environmental management: blunders and contradictions*

The notion of 'keystone species' has enjoyed lasting popularity in the ecological literature since it was first introduced by R.T. Paine in 1969. However, it was in a founding text that had appeared three years earlier that the author introduced the concept of 'keystone species' based on his work on intertidal¹² systems (Paine 1966). R.T. Paine had recourse to this fitting metaphor to signify that the presence of the species so named is crucial for maintaining the organization and diversity of its ecological community.

Over the course of the debates that followed, the definition of 'keystone species' was refined: it then came to refer to « ... a species whose impact on its community or ecosystem is large, and disproportionately large relative to its abundance ».

¹² A coastal zone situated between the high tide mark and the low tide mark.

(Power *et al.* 1996: 609). It is further specified that a 'keystone species' « performs roles not performed by other species or processes » (Kotliar 2000: 1715).

Alas, the practitioners of environmental management grasped at the hasty conclusion that, as when one can't see the forest for the trees, 'keystone species' should be the prime targets for conservation efforts. Thus the principal, and quite unrealistic, line of reasoning followed by several generations of conservation programs during the 1980s was that it was enough to preserve the 'keystone species' in order to maintain an entire biological community.

That the concept of 'keystone species' has come under severe criticism (Mills *et al.* 1993, Hurlbert 1996) and continues to be the subject of much debate (Davic 2004, Nuñez and Simberloff 2005) is less as a paradigm than because of the conservation models that resulted from it. In fact, the recurrent failures in nature management revealed such great complexity in ecological interactions in space and time that it was not possible to apply the concept as such to recommendations for concrete management (Payton *et al.* 2002). After existing for more than 25 years, the paradigm of 'keystone species' is now rife with historical connotations. It is this historical weight that has led current ecologists to avoid the term, while nevertheless recognizing its undeniable heuristic value (De Leo and Levin 1997, Megne and Freidenburg 2001). Ironically, the multiple attempts by R.T. Paine himself to put an end to the false interpretations of his concept (Paine 1992, 1996) were insufficient for extracting it from the metaphorical trap which had contributed to forging its success.

2.2. Further variations on the same theme

In their desire to better communicate with decision makers and the public, who have become increasingly aware of environmental problems, ecologists have broadened their taste for metaphor. The restrictions imposed on the notion of 'keystone species' paved the way for the emergence of categories of species with highly colorful titles. Most stem from the domain of conservation, and reveal a temptation to fill in the operational blanks of the 'keystone species' paradigm. Let us mention the principal examples:

- The term 'charismatic species' (Petersen 1999) refers to a species which, in the eyes of the public, is associated with a particular geographical unit, and which seems on its own to sum up an entire region. In this sense, the 'emblematic species' is first defined by its affective weight and its high patrimonial value. From a strictly ecological point of view, the expression is reserved for any fauna, which represents the biological needs of other animals in a given region within the framework of conservation strategies.
- The term 'interactive species' leads us into the domain of modeling: « A species is highly interactive when its virtual or effective absence leads to significant changes in some feature of its ecosystem(s) » (Soulé *et al.* 2003: 1239).

- A ‘foundation species’ differs from a ‘keystone species’ in that it is characterized by great abundance within a given ecosystem (Soulé *et al.* 2003).
- The term ‘sentinel species’ refers to any living species susceptible of revealing the presence or toxic level of a contaminant (Soulé and Noss 1998).
- ‘Flagship species’ is used to indicate that the conservation of an ecosystem is carried out through a small number of species whose importance is not only ecological. A ‘flagship species’ does not only characterize an ecosystem, it is also charged with cultural, political and social values concerning an ecosystem which it contributes to protecting (Andelman and Fagan 2000). This type of species is precious for awakening the media and public to conservation strategies. A. Leiman *et al.* (this volume) and M.T. Walsh and H.V. Goldman (this volume) provide telling examples of ‘flagship species’.
- An ‘indicator species’ signals a particularly high level of biodiversity and provides a yardstick by which to measure the magnitude of perturbations caused by humans (Armsworth *et al.* 2004).
- An ‘umbrella species’ refers to any species occupying a large habitat and thus guaranteeing the conservation of numerous other species; it thereby allows conservationists to determine the type and size of a potential protected habitat (Andelman and Fagan 2000).
- A ‘surrogate species’ refers to a species, or group of species, that can be used as a substitute or palliative for an area where the biodiversity is too vast or complex to be analyzed as is. Anglo-Saxons also call such species ‘focal species’ and group together under the term ‘flagship species’, both ‘indicator’ and ‘umbrella’ species (Caro and O’Doherty 1999).

3. One metaphor can lead to another...

We have seen that a metaphor referring to a complex architectural technique such as the ogival ‘keystone’ entered everyday language only to be borrowed by a different discipline which redefined its content. This is actually a relatively banal mechanism based on analogy which languages use for purposes of enrichment and renewal. This is also what is indicated by the etymology of the word ‘metaphor’, whose original Greek root means ‘transport’. The implicit analogy of the metaphor provides us with a transposition: from concrete to abstract, but also from one lexical application domain to another.

In oral traditions, there are numerous examples of knowledge and specialized techniques which have given rise to ‘transported’ expressions in daily speech. For instance in the nautical domain (‘he has the wind in his sails’) or from horse riding (‘to bite the bit’). Examples are numerous and innovations occur on a daily basis:

the universal technique of filling language with imagery is widely current, and is one of slang's most common creative resorts, especially in low-income areas where it constitutes the principal ingredient of social recognition amongst the younger generations (Goudailler 2005).

But when metaphor is used as a concept within a field of research, such usage may be problematic if the terms are not properly defined from the start¹³.

One may wonder whether it is wise to make use of a metaphor already heavily criticized in the ecological community. During the symposium in Villejuif, certain participants considered the polemics surrounding the notion of 'keystone species' in ecology a reason for banning the metaphor from the humanities. We feel however that criticism of the concept is not a sufficient motive for disposing of it. On the contrary, the fact that the concept has generated hundreds of articles and is still the subject of heated debate confers a certain legitimacy upon it, especially as its heuristic value is not directly doubted. As a paradigm, the benefits of the 'keystone species' concept are not limited to ecology, but are also philosophical. The borrowing by ecology of the notion 'keystone' from the technical vocabulary of architecture, or even from daily speech, does not seem to be a problem, as long as the notion is clearly defined – albeit after 20 years of debate – for its new field of application. And it would not occur to anyone to think of it as an improper borrowing, likely to cause confusion. We must not forget that the debate around the notion of 'keystone species' only emerges once one tries to cross over from a paradigm in ecological science to its practical application in conservation, which basically entails its borrowing by a fourth field of research, that of environmental management. It is out of the question to seek a form of 'word to word' analogy between, for example, the form of an 'ogival' arch composed of its several 'voussoirs', organized around a 'keystone' holding together the whole structure, and a trophic chain whose balance depends on the presence of a 'keystone species'. In other words, the metaphor is used here more in a 'poetic' sense than in a 'scientific' one¹⁴.

But things are no doubt more complicated when one switches from ecology to anthropology, because the two domains are so closely related. In effect, we must ask ourselves: how can the metaphor of a 'keystone', used today by ecologists, be transposed into the domain of anthropology? And if it is transposed, what would anthropology gain from adopting such a concept?

13

This brings to mind the international debate known as the 'Sokal affair' (Sokal 1996). This hoax demonstrated how abusive vocabulary borrowing from one field into another can set off pseudo-scientific debate when one omits to precisely define the terms linked to the metaphor used (Bouveresse 1999).

14

'Scientific metaphor' in the sense of J.C. Maxwell: « The characteristic of a truly scientific metaphor is that each term in its metaphoric use keeps all the formal relations it had in its original use with the other terms of the systems » (quoted by Bouveresse 1999: 67), translated by MD).

4. Ecologists' 'keystone species' and domestication

The comparisons between the different fields that the Villejuif symposium encouraged highlighted the diversity in the interaction situations between man and nature, and, more precisely, the variety of organizational modalities that human societies adopt concerning their environment.

From these characteristics, a distinction seems to emerge between two types of society, according to whether or no their environment's ecosystemic balance is fundamentally disrupted by activities linked to human settlement. Societies which live as it were 'in harmony' with their surroundings are sometimes termed 'naturalist societies', an expression which can be problematic in anthropology¹⁵.

Such a dichotomy between types of human societies raises another question: the ecologists' notion of 'keystone animal' which, apparently, can only apply to 'wild species', is it not then restricted just to 'naturalist societies'? From such a perspective, the notion of 'keystone animal' transposed into anthropology would only be applicable in cases where species having been domesticated on a large scale are concerned¹⁶. Nevertheless, it seems arbitrary, from the perspective of the humanities, to draw such a line between two types of society where one would be 'on the side of nature' and the other 'on the side of culture'. Furthermore, is it not one of naturalist societies' character traits to represent 'their' nature in the image of their own society (*cf.* Descola 1986), thereby rendering any functional demarcation between wild and domesticated animal obsolete (Digard, 1998)? It is easy to see towards what sort of regressive dichotomy this would lead, they being anthropological concepts! Let us then risk going 'back to the basics', and use the lexicon of social sciences.

5. 'Animal of civilization' and 'total social fact'

In the human sciences domain, two expressions are comparable to that of 'keystone species'. The first, which has come down from the founder of human geography, P. Vidal de la Blache (1922), and which was repopularized by the historian

¹⁵ Moreover, it can sometimes be difficult to precisely state the distinction between the two categories, as their limits cannot always be drawn according to quantifiable criteria.

¹⁶ This question is valid for both plant and animal species.

F. Braudel (1979) is the expression 'plant of civilization', a notion which can easily be generalized to 'species of civilization', either plant or animal. The second expression has become one of the classic notions in anthropology: M. Mauss's 'total social fact'. The combination of these two approaches brings us to consider facts in societies, which are not too far removed from the processes evoked by ecology's 'keystone species'.

For the historian F. Braudel, the notion of 'plant of civilization' can essentially be applied to three plant species, which marked three historical societies in their entirety: corn among Amerindian societies, rice in Asian societies and wheat (for bread) in Europe. We must note however that the notion 'plant of civilization', in F. Braudel's sense, permits the author to define vast 'cultural areas' where the species constitute one of the salient features (Braudel 1993). By widening the notion's field of application to zoology, one may just as well speak of an 'animal of civilization' if the latter plays a determining role at all levels of a given society¹⁷.

The 'total social fact' is a key concept (not to say 'keystone'!) in the work of M. Mauss (1923-1924), constructed in particular through two concrete examples, found in his *Essay on the Gift...*: the **potlatch** of the north-western coastal Indians, and the Melanesian **kula** brought to light by M. Malinowski (1921). Through these examples from two societies, M. Mauss generalized the scope of the facts analyzed, considering the anthropological approach under obligation to study the totality of social facts by reconstructing a 'system', which opens up to the meaning of the phenomena studied. Social manifestations such as **potlatch** and **kula** offer the characteristic of calling upon all aspects of the culture in which they participate.

6. 'Cultural keystone species': throwing a new ogee into anthropology's field

While looking for an equivalent to ecology's 'keystone species' for the field of anthropology, all we could come up with was the concept of 'animal of civilization' forged on the 'Braudelian' model of 'plant of civilization'. However, the phrase was not entirely to our satisfaction.

In effect, just as the term 'keystone' has its own history, so does the term 'civilization', and it is far from being neutral! To name but one instance, one must remember that its use became widespread in Europe in the 18th century, in order to explain, in terms of an historical gap, the difference between the societies of 'savages' and those of Western Europe (Taylor 1991: 151-152).

¹⁷

Concerning the populations of Lapland, for example, some speak of a 'reindeer civilization'. Many contributions to these proceedings provide further illustrations of this type.

For us, that is an argument which pleads in favor of finding another term to adopt. From there it occurred to us that we could adopt the term 'keystone', on condition that we redefine its contours, especially in reference to our ecologist colleagues. For that, it sufficed to go back to its common usage in everyday speech. By applying the term to the different cases encountered during the Villejuif symposium (*cf.* Foreword, this volume), it seemed to us that the majority of species considered – whether 'wild' or 'tamed' – indeed represented many of the characteristics proper to the metaphor: the "central" position of the animal within a whole, and the "balancing function" it performs there. Those are the same characteristics, which lead to speaking of such and such a plant species in terms of 'plants (or animals) of civilization', or which engender 'total social facts'¹⁸.

From an anthropological point of view, the notion of 'keystone species' applied to all societies seems to us to have two advantages. That of replacing the term 'civilization', too charged with evolutionist history, and that of avoiding the reawakening of the old anthropological demons, through the dichotomy between 'savages' and 'civilized men' that a type of relation with nature could reactivate here. Admittedly, the figure of speech loses in precision what it gains in generalization.

In the manner of A. Garibaldi and N. Turner (2004), a way both elegant and functional of borrowing 'keystone species' from ecology without altering the meaning it has acquired in the field of life sciences, would consist in adding the term 'cultural' ('cultural keystone species'). An animal (or group of animals) would then be a 'cultural keystone species' when the society in question elaborates a system of tales, beliefs and practices around it, the study of which would make it possible to approach the cultural identity of the society through its relations with its natural environment. S. Christancho and J. Vining (2004) mention, for their part, the role of certain species in the transmission of knowledge and the proper accomplishment of founding rituals. They further insist on the continual resurgence of the evocation of a species in common speech as a pertinent means for detecting a candidate for the status of 'cultural keystone species'. This recurrence in speech is reminiscent of the notion of "linguistic profusion" that É. GARINE (this volume) has borrowed from E.E. Evans-Pritchard and applied to the case of the Duupa in Northern Cameroon.

18

A good example of the complementarities between the notions 'plant of civilization' and 'total social fact' is provided by M. Maget (1989) on the birthday bread found in Villard d'Arène, in Oisans.

Conclusion

The impact of the ogee

Some may fear that by unfurling the sails of a new paradigm of 'cultural keystone species', we are setting a collision course for the shores of poetic metaphor rather than those of science¹⁹. Such is not the case. A parallel of this sort offers promising functional perspectives as it provides a tangible analysis framework between ecological systems and social systems (Burnham and Ellen 1979, Berkes and Folke 1998, Dove 2001). These two systems have constantly and conjointly evolved over the course of human history. But the diversity of ecosystems, which have facilitated the emergence and maintenance of a great variety of social systems, are currently imperiled by unprecedented changes. It is legitimate to worry about the future of certain cultures whose landscapes have been brutally and irrevocably modified. The 'cultural keystone species' should help analyze the responses elaborated by societies faced in drastic changes of their environment, and should contribute pragmatically to the policies of environmental management (Folke *et al.* 2005). The other major advantage of this new concept lies in the fact that not only does it apply to 'real' plant or animal organisms, but it is also suitable for handling supernatural creatures. As was shown by the diversity of the work presented at the Villejuif symposium, the animal thus thought can take on the very diverse forms of wild animal, pet, hybrid curiosity, deity or monster.

References

ANDELMAN S.J., FAGAN W.F., 2000 — Umbrellas and flagships: Efficient conservation surrogates or expensive mistakes? *Proceedings of the National Academy of Sciences* 97 (11): 5954-5959.

ARMSWORTH P.R., KENDALL B.E., DAVIS F.W., 2004 — An introduction to biodiversity concepts for environmental economists. *Resource and Energy Economics*, 26 (2): 115-136.

BERKES F., FOLKE C. (eds), 1998 — *Linking social and ecological systems: management practices and social mechanisms for building resilience*. Cambridge, Cambridge University Press, 476 p.

BOUVERESSE J., 1999 — *Prodiges et vertiges de l'analogie*. Paris, Raisons d'agir Éditions, 160 p.

19

"Between scientific and poetic discourse, one perceives true equivalences, which is to say 'harmonies'" (Poplin 2003) [MD]

- BRAUDEL F., 1979 — *Civilisation matérielle, économie et capitalisme- XV^e-XVIII^e siècle. Tome 1. Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*. Paris, Armand Colin, 544 p.
- BRAUDEL F., 1993 — *Grammaire des civilisations*. Paris, Flammarion, 625 p.
- BURNHAM P.C., ELLEN R.F. (eds), 1979 — *Social and ecological systems*. London, Academic Press, A.S.A. Monograph 18, 314 p.
- CARO T.M., O'DOHERTY G., 1999 — On the Use of Surrogate Species in Conservation Biology. *Conservation Biology*, 13 (4): 805.
- CRISTANCHO S., VINING J., 2004 — Culturally Defined Keystone Species. *Human Ecology Review*, 11 (2): 153-164.
- DAVIC R.D., 2004 — Epistemology, Culture, and Keystone Species. *Ecology and Society*, 9 (3) (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/resp1/>).
- DE LEO G.A., LEVIN S., 1997 — The multifaced aspects of ecosystem integrity. *Conservation Ecology*, 1 (1): 3-24.
- DESCOLA P., 1986 — *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'économie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- DIGARD J.-P., 1998 — " La compagnie de l'animal ". In Cyrulnik B. (ed) : *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, coll. Quarto : 1034-1055.
- DOVE M.R., 2001 — " Interdisciplinary borrowing in environmental anthropology and the critique of modern science ". In Crumley C.L. (ed.): *New directions in anthropology and environment: intersections*, Altamira, Walnut Creek, California: 90-110.
- ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS FRANCE (S.I.), 1996 — *Thesaurus*. Volume 1.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1940 — *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press, 271 p.
- FOLKE C., HAHN T., OLSSON P., NORBERG J., 2005 — Adaptive governance of social-ecological systems. *Annual Review of Environment and Resources*, 30: 441-473.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: Implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1415-1430 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1/>).
- GOUDAILLER J.-P., 2005 — *Comment tu tchatches ! Dictionnaire du français contemporain des cités*. Paris, Maisonneuve et Larose, 288 p.
- HURLBERT S.H., 1997 — Functional importance vs keystones: Reformulating some questions in theoretical bioenology. *Australian Journal of Ecology*, 22: 369-382.
- KOTLIAR N.B., 2000 — Application of the new keystone-species concept to prairie dogs: how well does it work? *Conservation Biology*, 14 (6): 1715-1721.
- LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE LAROUSSE, 1971-1978 — Paris, 1971-1978, 20 vol. et 1 vol. d'index ; Supplément, 1981, 647 p. ; Deuxième Supplément, 1985, 585 p.
- LITTRÉ É., 1863-1872 [édition anastatique 1982 de l'édition 1877] — *Dictionnaire de la langue française*. Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc., Volume 1.
- MAGET M., 1989 — *Le pain anniversaire à Villard d'Arène en Oisans*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- MALINOWSKI B., 1921 — The primitive economics of the trobriand islanders. *The Economic Journal*, 31: 1-16.
- MAUSS M., 1923-1924 — Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année Sociologique*, ns 1 : 30-186.
- MENGE B.A., FREIDENBURG T.L., 2001 — " Keystone species ". In Levin S.A. (ed): *Encyclopedia of biodiversity, volume 3*, San Diego, Academic Press: 613-631.
- MILLS L., SOULÉ M.E., DOAK D.F., 1993 — The keystone-species concept in ecology and conservation. *Bioscience*, 43 (4):219-224.
- NICOT J., 1606 — *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*. Paris, David Douceur (<http://www.chass.utoronto.ca/~wulfric/nicot>).
- NUÑEZ M.A., SIMBERLOFF D., 2005 — Invasive Species and the Cultural Keystone Species Concept. *Ecology and Society*, 10 (1) (<http://www.ecologyandsociety.org/vol10/iss1/resp4/>).
- PAINE R.T., 1966 — Food web complexity and species diversity. *The American Naturalist*, 100: 65-75.
- PAINE R.T., 1969 — A note on trophic complexity and community stability. *The American Naturalist*, 103: 91-93.

PAINÉ R.T., 1992 — Food-web analysis through field measurement of per capita interaction strength. *Nature*, 355: 73-75.

PAINÉ R.T., 1996 — "Preface". In Polis G.A., Winemiller K.O. (eds): *Food webs: Integration of patterns and dynamics*, London, Chapman and Hall: ix-x.

PAYTON I.J., FENNER M., LEE W.G., 2002 — Keystone species: The concept and its relevance for conservation management in New Zealand. *Science for Conservation*, 203: 29.

PETERSEN S., 1999 — Congress and Charismatic Megafauna: A Legislative History of the Endangered Species Act. *Environmental Law*, 463: 470-471.

ROBERT P., 1983 [édition revue et corrigée par A. Rey et J. Rey-Debove] — *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris, Le Robert.

POPLIN F., 2003 — *Dix années de séminaire d'anthropozoologie au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris*. Communication au séminaire "L'Homme et la nature", Lacito, CNRS, 28 février 2003.

POWER M.E., TILMAN D., ESTES J.A., MENGE B.A., BOND W.J., MILLS L.S., DAILY G., CASTILLA J.C., LUBCHENCO J., PAINÉ R.T., 1996 — Challenges in the quest for keystones. *Bioscience*, 46 (8): 609-620.

SOKAL A.D., 1996 — Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Texts*, 46-47: 217-252.

SOULÉ M.E., ESTES J.A., BERGER J., DEL RIOS C.M., 2003 — Ecological effectiveness: Conservation goals for interactive species. *Conservation Biology*, 17 (5): 1238-1250.

SOULÉ M., NOSS R., 1998 — Rewilding and biodiversity: complementary goals for continental conservation. *Wild Earth*, 8 (3): 18-28.

TAYLOR A.C., 1991 — "Civilisation". In Bonte P. et Izard M. (éds) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France : 151.

TURNER N.J., DAVIDSON-HUNT I.J., O'FLAHERTY M., 2003 — Living on the edge: Ecological and cultural edges as sources of diversity for social-ecological resilience. *Human Ecology*, 31 (3): 439-463.

VIDAL DE LA BLACHE P., 1922 — *Principes de géographie humaine*. Paris, Armand Colin, 327 p.

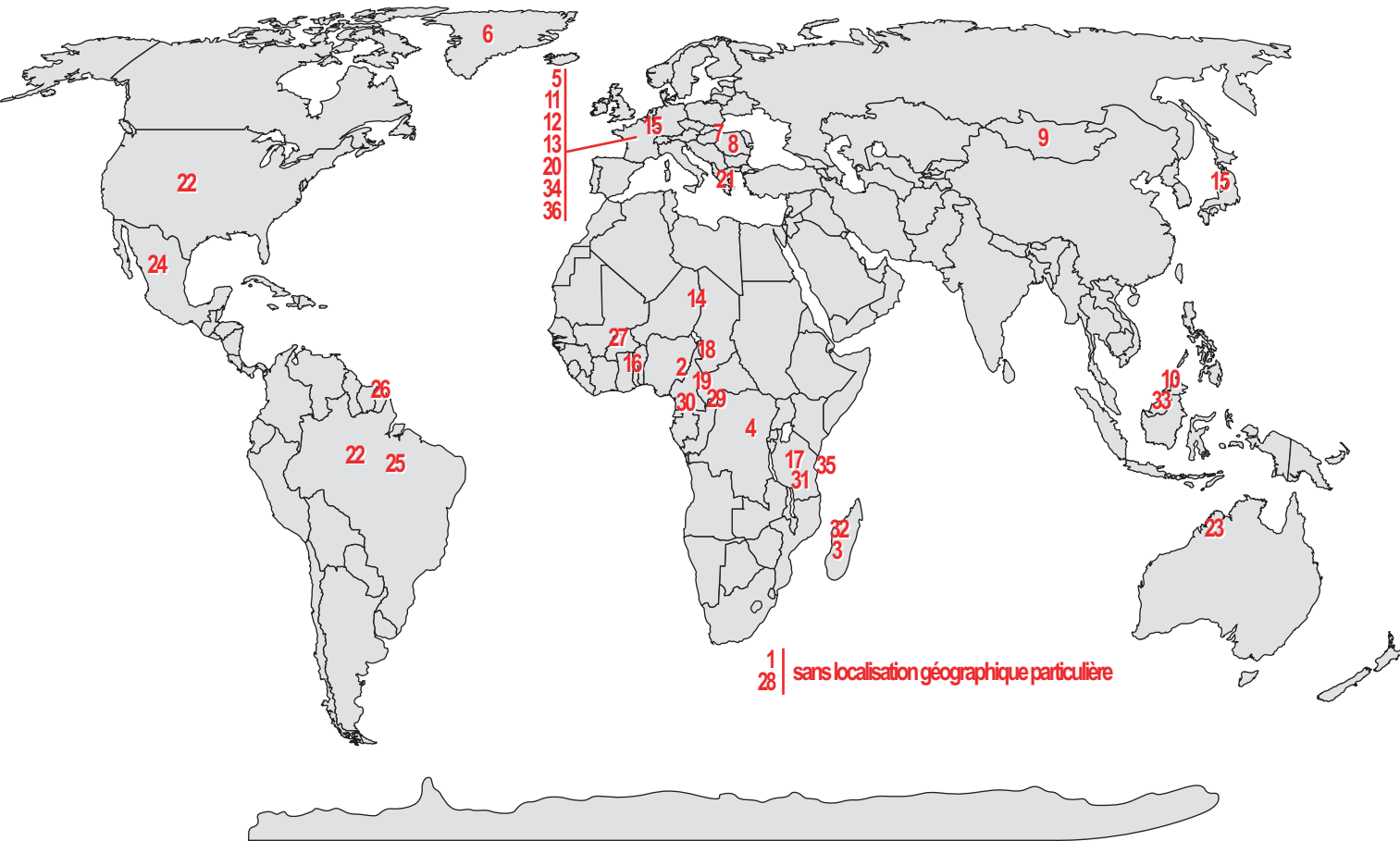
WOOLDRIDGE T.R., 1985 — Le vocabulaire du bâtiment chez Nicot : quelques datations. *Revue de Linguistique Romane*, 49 : 327-57.

Localisations géographiques principales du contenu de l'ouvrage

Les numéros de chapitres sont ceux qui figurent dans le sommaire

Major geographic locations of the content of the book

Numbers correspond to chapters as referred to in the contents page



Pourquoi pas une sémiologie de l'animal ?

François POPLIN
poplin@mnhn.fr

Résumé

Alors que l'animal fait beaucoup signe, qu'il est vecteur de communication entre les hommes, il est peu considéré dans les ouvrages de sémiologie. Celle-ci reste très centrée sur le langage, ce qui la détourne de l'animal qui ne parle pas, de même qu'elle ne se penche guère sur l'idéographie. C'est sur ce plan visuel, physique que se situe le meilleur de notre commerce *via* les animaux, et les rouages nous en sont tenus secrets. Or, la constitution des animaux n'est pas sans analogie avec celle du langage : leurs relations sont comme syntaxiques et leurs différences sont distinctives comme dans le jeu paradigmatique. Ils sont disposés à véhiculer du symbolisme ; encore faut-il que le terme de symbole soit employé à bon escient.

Mots-clés

anthropozoologie, sémiologie, symbole, idéogramme, pictogramme

Chemin difficile, où je me suis engagé en acceptant d'ouvrir un colloque intitulé *Le symbolisme des animaux. L'animal "clef de voûte" dans la tradition orale et les interactions homme-nature* alors que je redoutais le terme "symbolique" au point de l'éviter soigneusement. Je devrais remercier aujourd'hui les organisateurs de m'avoir amené à en découdre avec lui, car j'y ai gagné une sorte de sérénité. Il me semble maintenant le saisir convenablement dans son emploi sémiologique et situer mieux le signe idéographique par rapport au signe linguistique saussurien.

En prenant la parole, je désirais montrer comment les relations homme-animal se constituent et prennent sens, en mettant cette tentative en parallèle sémiologique avec la linguistique, mais sans nécessairement l'y inféoder. J'avais choisi d'amener cela par la constatation paradoxale, aussi frappante que jamais faite, que l'animal

est très peu pris en compte par les sémiologues, alors qu'il "fait signe", grandement.

La suite a montré que cela passait par une sorte de distillation de la notion de symbole afin d'en extraire l'essence sémiologique. C'est ce cheminement que je vais retracer ici.

Si je me méfie du terme "symbolique", c'est qu'il est diffluent. Il est polysémique en diable, je dirais "protéisémique", c'est-à-dire protéiforme dans sa signification (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage). Il va jusqu'à prendre la valeur de "modique", "dérisoire" dans « pour une somme symbolique », qui dérive du franc symbolique de la justice, et celle de "religieux" dans des propos peu réfléchis, ne veillant pas au bon usage des mots. Je sais bien qu'on peut trouver à "religion" un sens étymologique, celui de "relier", rejoignant le *symbolon* grec coupé en deux (cf. M.-C. Charpentier, cet ouvrage), qui reliait les détenteurs des deux moitiés, mais c'est forcer un peu les choses et les mots. En fait, cet emploi de "symbolique" qui en appelle au religieux est semblable à celui de "rituel" en archéologie, qu'il tend du reste à remplacer ; c'est souvent une manière de ne pas s'avouer qu'on ne sait pas.

J'étends la main vers *Le petit Robert* (1969), et je lis, sous "symbole", cette définition de A. Lalande : « Ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance analogique ». Me voici en terrain de connaissance puisque c'est le grand principe de l'*aliquid stat pro aliquo*, dont les linguistes et anthropologues bien informés savent qu'il remonte, non pas à C. Lévi-Strauss, comme j'ai entendu dire, mais à l'Antiquité. L'indication est dans les *Six leçons sur le son et le sens* de R. Jakobson (1991 : 73). Viennent ensuite, dans ledit dictionnaire, des choses très concrètes, c'est-à-dire des correspondances dont le premier terme est on ne peut plus matériel ou, en tout cas, visuel : « Objet ou fait naturel de caractère imagé qui évoque par sa forme ou sa nature, une association d'idées (...) », « Objet ou image ayant une valeur évocatrice », et l'on en arrive, avec les symboles numériques, algébriques et chimiques, à des éléments qui relèvent du graphisme et qui ne sont pas de l'écriture, pas au sens que nous en avons : ce ne sont pas des enregistrements écrits de mots parlés.

Il faut nous arrêter ici un peu, et j'emprunterai cette comparaison à J. Chadwick dans *Le déchiffrement du Linéaire B* (1972 : 69, 142-143) : sur un chèque, nous indiquons la somme de deux manières, en chiffres et en toutes lettres. La seconde façon correspond à notre écriture, la première est une notation symbolique, idéographique ; une bonne preuve en est que ces chiffres sont lus dans beaucoup d'autres pays que le nôtre. Un calculateur fait "5 + 4 = 9" en quelque sorte directement ; pour faire "cinq et quatre (font) neuf", il faut lui apprendre la langue, et recommencer quand on passe à l'allemand ou au portugais.

Les symboles chimiques sont intéressants, à la fois parce qu'ils sont de bons représentants de la notion de symbole (cette dénomination est très constante pour eux) et parce qu'ils comportent des lettres qui, précisément, ne sont pas dans leur emploi habituel de lettre, mais dans celui d'idéogramme. Le premier exemple à venir à l'esprit, souvent, est O pour "oxygène". Déjà, le fait que l'on emploie la

majuscule est purement idéographique, comme tout jeu entre minuscule et majuscule : cela ne s'entend pas (sauf, parfois, à une intonation de respect dans les noms propres). Ensuite, peut-on parler d'abréviation ? Pas vraiment, car le lien qui se fait entre le corps et O est en quelque sorte direct, la lettre devient directement la désignation du corps (du reste, à l'oral, elle en vient à être lue "O" et non plus "oxygène"), et il en va de même pour les chimistes allemands, qui ont "O" eux aussi, alors que le nom du corps est *Sauerstoff* dans leur langue. De même et réciproquement, nous sommes habitués à Na pour le sodium et K pour le potassium, là où ils ont *Natrium* et *Kalium*. Tous ces chimistes, quand ils déploient leurs équations, jouent sur les lettres-symboles et ne passent plus par le nom des choses¹. Ils traduisent en fin de calcul leurs résultats en toutes lettres, revenant de l'idéographie à l'écriture conventionnelle. En somme, même se servant de lettres, ils les emploient de manière purement visuelle, comme des symboles graphiques, et même quand elles sont les initiales des noms des corps concernés. Cela reste distinct de la langue naturelle, flanquée de l'écriture conventionnelle, sa greffière dévouée.

Au fond, si, ayant fermé tous les livres, je devais dire par moi-même ce qu'il y a de plus constant et important dans le symbole, il me semble que ce serait d'abord sa fonction de représentation. Le principe de *l'aliquid pro aliquo* demeure, qui consiste en ce que certaines choses, peu importe lesquelles, sont mises pour des choses déterminées, et il se trouve que ces certaines choses sont avant tout du domaine visuel autant qu'en matière de parole, elles sont du domaine auditif. Je vois le lien symbolique comme direct et se passant de mots. Ainsi, les dessins d'un rébus ne sont pas de "bons symboles" : ils recréent des mots ; alors qu'un dessin sur un emballage, celui d'un verre à pied, par exemple, renvoie sans le dire à ce qui est à montrer : il rappelle le contenu et sa propriété essentielle pour les manipulations, la fragilité. Ici s'introduit une distinction, importante, entre représentation de la chose même et évocation d'une propriété. La symbolisation est meilleure dans le second cas, qui est celui de l'idéogramme par opposition au premier, qui est celui du pictogramme.

Ensuite, il me semblait que le symbole rappelait toujours en quelque manière ce dont il est parti, qu'il était encore motivé², mais j'ai dû refaire la rédaction de ce passage, l'exemple des chiffres mis quelques lignes plus bas m'ayant montré que ce n'était pas exact : si le chiffre romain II rappelle bien les deux bâtons ou les deux doigts d'origine, le chiffre arabe 7 ne fait rien de tel. Ainsi, le symbole

¹ Je me suis aperçu après la rédaction de cette page que l'exemple de ces symboles chimiques n'était pas parfait du point de vue didactique, parce qu'ils sont passés par le nom des choses ; mais cela ne compte plus dans l'emploi qui en est fait. Un symbole comme l'hexagone du noyau benzénique aurait été mieux adapté de ce point de vue ; mais il n'aurait pas permis d'exposer le distinguo entre lettre symbole phonique et lettre symbole idéographique.

² Je conserve volontairement la rédaction de ce début de phrase bien qu'elle ne soit pas tout à fait juste. Elle montrera plus loin son intérêt d'"erreur vraie". Peut-être vivais-je sur le souvenir de ce passage du *Cours de linguistique générale* (Saussure 1972 : 101) : « (le symbole) n'est jamais tout à fait arbitraire ; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié ».

s'approche de l'arbitraire qui est liberté pour l'esprit de se mouvoir, et l'objet même, ou sa photographie ne peut être symbolique de l'objet. Il faut un saut, un changement, une application à autre chose, une abstraction, une convention. Ici se retrouve le clivage entre pictographie, qui s'apparente à la peinture du réel, et idéographie, qui appartient à celle de l'esprit.

En effet, les symboles graphiques que sont les chiffres aident à comprendre cette distinction : dans les chiffres romains, I, II, III, IIII sont presque pictographiques, images des bâtons et des doigts, ainsi que 1 parmi les chiffres arabes³, alors que, parmi ceux-ci, 7, 8, 9, par exemple, sont arbitraires, et ont été revêtus de noms latins, ce qui souligne cet arbitraire. C'est de l'idéographie détachée de ses bases ; il y faut tout apprendre. Avec 10, un peu d'ancrage revient : le 1 sert à faire comprendre qu'il s'agit d'"une" dizaine, de même que pour 100 et 1 000 dans les centaines et les milliers. Parmi les chiffres romains, C = 100, M = 1000 sont acronymiques (initiales de *centum*, *mille*), ils passent par les mots, sont motivés par eux ; V = 5, X = 10, D = 500, au contraire, sont immotivés, du moins nous apparaissent-ils comme tels, comme arbitraires. Mais tous ces chiffres romains sont porteurs d'une marque, d'une fonction idéographique, étant mis en majuscules.

Voilà mon impression de départ sur cette notion de symbole qui fait le lien entre une idée de chose, essentiellement visuelle, et une idée d'autre chose, plus ou moins dérivée de la première. Mais à côté de ce lien pièce à pièce, je ressens dans "symbole" la présence d'une notion de partage, porteuse de mise en communication. Quand on s'entend sur un symbole, quand on a commerce avec les mêmes choses, les mêmes bêtes, et, finalement, quand on les divise entre soi comme le pain à table, tout cela participe d'un partage créateur de communauté, de lien. Quand deux parties contractantes divisent, en Grèce antique, un animal sacrificiel pour sceller leur entente, la bête ainsi traitée est symbolique de leur union. C'est bien la division elle-même qui constitue le nœud de l'intrigue, sur fond d'unité fondamentale, laquelle subsiste en esprit ; en raison de cette unité, ce n'est pas très éloigné de partager, au sens d'avoir, le même sens d'un symbole graphique, qui est, somme toute, le lieu d'entente de deux esprits. Si je suis sensible à cet aspect des choses, c'est sûrement parce que je connais le sens premier, étymologique de "symbole", et peut-être suis-je en cela coupable d'archaïsme. La définition de *symbolon* que donne le dictionnaire de Bailly – ainsi que le Liddell-Scott-Johnes – commence par « Signe de reconnaissance : primitivement un objet coupé en deux, dont deux hôtes (...) ». Pour aller plus loin, il faut mettre le lecteur dans cette confiance : j'ai eu le bonheur d'avoir à me pencher, dans une fouille de l'École Française d'Athènes à Thasos, sur un sacrifice grec, du IV^e s., le siècle de Démosthène (-384 - -322) et d'Aristote (-384 - -322 également), où trois animaux étaient coupés en deux. C'était à la fois un sacrifice triple (*trittoia*) et une partition comme celles qui servaient à sceller les conventions,

3

Dans les chiffres arabes vrais, ceux d'origine, non seulement le un, mais aussi le deux, le trois et le quatre sont idéographiques : leur graphisme montre des inflexions qui sont autant de coups de calame les rapprochant des chiffres romains ; et ce sont autant d'impulsions de la main, c'est-à-dire que se trouvent coordonnés là la vue et le tact profond, le sens kinesthésique.

les parties contractantes étant représentées par les parties des animaux, réunies en pensée dans l'unité originelle de ceux-ci. Dans mon esprit, la division (en deux) l'emportait sur la multiplication (par trois), ce qui m'incitait à voir dans cet assemblage osseux la trace d'une prestation de serment (*diomosia*), institution dont parle Démosthène dans ce siècle même. Mais aussi, cela se ramenait, pensais-je, au partage du *symbolon*, qui est comme le principe de base de cette affaire. J'avais cela dans un coin de l'esprit en rouvrant le dictionnaire de Bailly à *symbolon* pour instruire les présentes pages, et voici que je découvre, tout au bout de la notice, ceci : « convention, particulièrement [au pluriel] (...) convention [commerciale] entre deux pays (...) », avec pas moins de trois références à Démosthène et autant à Aristote.

En fin de compte et tout simplement, un lien symbolique est fait et ne vaut que dans la compréhension en commun ; il relie à la fois l'élément symbolisant et l'élément symbolisé entre eux et les parties prenantes entre elles – pour lesquelles il est tentant de forger le mot-valise de (com)prenantes. « Quand on s'entend sur un symbole », ai-je mis dans le début du précédent paragraphe ; à la relecture, cela se révèle comme exprimant à la fois que l'on convient du symbole et qu'on en comprend le sens.

Une autre conclusion à dégager ici, après qu'on ait vu les hommes s'entendre sur le dos des bêtes, est que l'animal, qui ne parle pas, apparaît comme un être de communication, en étant occasion et moyen de communiquer pour les hommes. Il le fait visuellement, concrètement avant tout, ce qui est bien dans la définition du symbole qui nous intéresse.

J'en viens à la sémiologie et à ce que je voulais exposer au colloque. Il convient de commencer par indiquer que le *Cours de linguistique générale* de F. de Saussure (1972) (mais rédigé par ses élèves) a été pour moi une lecture marquante, qu'elle m'a donné le goût de la lecture d'ouvrages de linguistique et que je trouve en ce moment un réel bonheur dans ceux de R. Jakobson.

F. de Saussure (1972 : 33) évoque une sémiologie générale, science étendue qui étudierait la vie de tous les signes au sein de la vie sociale, aussi bien des signes linguistiques que des autres (signes des sourds-muets, signaux et insignes militaires, etc.). Il ne parle guère des idéogrammes, très peu des animaux, et cette double carence persiste dans la littérature subséquente comme une donnée permanente du genre. Elle m'a été particulièrement sensible dans *Sémiologie de la langue* d'É. Benveniste (1997), car c'est là que j'ai pris conscience de la concomitance des deux absences : manifestement, elles sont liées. L'animal et l'idéographie « tombent dans le même sac ».

Une chose qui m'a beaucoup plu dans la pensée de F. de Saussure est qu'il établit la relation non pas entre la chose désignée et l'élément du discours la désignant, mais entre le concept de la chose et l'image acoustique de l'élément de discours : cela se rapproche de la nécessité de distinguer l'animal et l'image mentale que nous avons de lui. C'est une notion à laquelle je tiens beaucoup. Il me semble que je me suis avisé d'elle à propos de la facialisation du cheval, sensible chez Buffon (« il regarde l'homme face à face ») (Poplin 1990 ; 1992a), et des os de pierre à feu

du lion chez Aristote (quand on les entrechoque, ils donnent des étincelles) (Poplin 1992b), deux propositions qui sont naturellement fausses, mais culturellement vraies.

Je rappelle, pour la clarté, le schéma du signe saussurien : entre la chose désignée, appelée aujourd'hui référent, et l'élément de discours (le "mot", pour faire simple) s'intercalent le concept, désigné comme le signifié, et l'image acoustique, désignée comme le signifiant :

référent – signifié – signifiant – élément de discours,

ce qui fait quatre étapes dont les deux centrales, étroitement accolées, sont proprement le lieu de la signification, pourrait-on dire au sens de "confection du signe", de sa constitution (le verbe "signifier" vient du latin *significare* de *signum facere* "faire signe").

Or, le référent n'est pas toujours présent et les écrits de linguistique ne le signalent guère. Je m'en suis avisé récemment en relisant, crayon à la main, l'article classique d'É. Benveniste *Nature du signe linguistique* (1996). À le lire, il y a toujours ("en permanence", est-il écrit p. 50) un référent. En fait, les termes abstraits n'en ont pas. On peut montrer à un enfant un cheval, un arbre (ce sont des exemples concrets dont use F. de Saussure), mais pour les termes abstraits, on se trouve réduit à des explications, à amener à leur concept en bâtissant à partir des concepts précédemment acquis.

Cela intéresse grandement l'appréhension de l'animal. Le lion, par exemple, est mis en place dans notre esprit beaucoup plus par tradition orale que par la rencontre de la bête. Même si nous sommes convaincus de son existence, il est en nous comme un être de raison plus que comme une réalité. Ce que nous portons de son essence est avant tout l'image culturelle qui nous a été transmise, beaucoup plus que sa véritable nature. Au contraire, avec le chat de la maison, l'enfant peut connaître que "ça" mordille et que "ça" ronronne, avant même de savoir comment cela se dit.

Penser cette question de l'absence de référent conduit à reconnaître plusieurs sortes de communication : une communication directe, relevant de la présentation, sur le mode de l'indication (mode déictique), où l'on montre l'objet même, référent présent, perceptible, et une communication différée, abstraite, *in absentia*, relevant de la représentation, où il est nécessaire de convenir d'une correspondance. Cette correspondance peut se faire soit dans la continuité, la conformité, la ressemblance (c'est la représentation au sens du portrait, de la photographie, de la pictographie – il y a motivation), soit dans le changement, avec une substitution convenue (c'est la représentation au sens de la députation, avec remplacement – il y a arbitraire).

Dans ces trois cas (présentation, représentation par reproduction, représentation substitutive) existe une nécessité, soit d'identité dans les deux premiers (présenter la chose même ou une représentation fidèle), soit de convention dans le troisième, où il y a arbitraire. Le signe linguistique, qui relève de la dernière catégorie, connaît à la fois cette nécessité conventionnelle et l'arbitraire, contrairement à ce qu'écrit É. Benveniste (1996 : 51) : « le lien n'est pas arbitraire ; au contraire, il est *nécessaire* », posant les deux caractères comme exclusifs l'un de l'autre. Le signe

linguistique est fondé sur un lien arbitraire et nécessaire, et même nécessairement arbitraire pour que l'esprit puisse en jouer en toute liberté (vers les sommets mathématiques et philosophiques, notamment), sans être entravé par les réalités motivationnelles.

Des trois cas de communication qui viennent d'être reconnus, celui du symbole conventionnel substitutif peut être appelé "signe idéographique" parallèlement à "signe linguistique". Comme lui, il est arbitraire, en principe, mais la substitution par un signifiant vide de sens préalable⁴ revêt un caractère artificiel sur lequel il est bon de s'interroger. Les symboles mathématiques, par exemple, demandent dans leur emploi une rigueur scientifique qui écarte du langage naturel, celui de tous les jours.

Une différence cardinale entre le signe idéographique et le signe linguistique est que celui-ci comporte un "changement de canal", notamment pour les concrets : comme ils sont surtout visuels, les traduire en paroles est nécessairement abstraite, alors que les représenter à la main⁵ implique moins que l'esprit convertisse. Au lieu que l'association se fasse entre concept du domaine visuel, physique et image acoustique, elle se produit entre concept visuel et image mentale. Le fonctionnement est celui de l'association d'idées, un passage direct dont la pensée consciente n'est guère tenue informée. Ce passage n'ayant pas le caractère de transformation qui est dans le signe linguistique, mais plutôt de glissement, allant du pareil au même, il assure une continuité permettant à une logique des choses de se déployer dans l'esprit. Elle est de l'ordre d'une pensée inconsciente, non formulée, non mise en langage, et, pour ne pas heurter ceux qui disent qu'il n'y a pas de pensée sans langage, je préfère en rester à "fonctionnement de l'esprit". Ce mode d'idéation a le mérite d'échapper à deux défauts des mots, qui sont de ne pas toujours bien sélectionner (de ne pas toujours bien correspondre à ce qui est à exprimer) et d'entraîner parfois le locuteur dans des dérives intempestives par pur jeu des signifiants ("jeu de mots").

Sans doute est-il besoin à la fois du libre glissement des associations d'idées et du saut du passage au langage qui, en faisant dire à autrui, fait dire à soi, prendre conscience dans le miroir de l'autre ; mais il est à craindre que le langage ne soit qu'un moyen d'expression approché, et il m'arrive parfois de penser que les mots sont plus un obstacle qu'une aide à la communication.

Ce qui a été mis trois paragraphes plus haut et dans la note 4 sur le caractère artificiel des signifiants vides de sens préalable et qui laissait entrevoir qu'il y a une

4

Le graphisme utilisé peut être sans référence antérieure, purement inventé. Je reviens ici au passage signalé par la note 2 : comment ai-je pu écrire cela ? Pas seulement sous l'influence du *Cours de linguistique générale*, je crois. C'est que notre esprit est habitué à bâtir sur des références antérieures ; il aime cela et notre nature a horreur du vide sémantique. De sorte que le symbole idéal – l'image mentale du "bon" symbole – comporte quelque chose qui fait ancrage et qui repousse l'abstraction complète.

5

J'écris "représenter à la main" plutôt qu'"écrire", "dessiner", pour étendre aux divers aspects des productions plastiques, et mêler comme il se doit au sens visuel le sens kinesthésique, si important pour nous dans l'absolu et dans la perception et restitution de l'animal.

idéographie naturelle comme il y a un langage naturel, amène à examiner de plus près la modalité de l'arbitraire. Que vaut-il mieux, que le graphisme de l'idéogramme soit libre de sens préalable ou qu'il ressemble à ce qu'il est chargé de représenter ? Ne peut-on envisager, à la limite, qu'il figure tout autre chose, en vertu même du principe d'arbitraire ?

À mon école maternelle, il y avait, dans le couloir avant d'entrer en classe, des dessins accompagnant les portemanteaux, puisque nous ne savions pas encore lire nos noms. Chaque père avait le sien. Ils étaient portés par de petites plaques émaillées rondes. Les motifs, en noir sur fond coloré, étaient simples, d'identification facile et en nombre limité. Comme il y avait plusieurs couleurs, indépendantes du motif, crois-je me rappeler, les combinaisons permettaient de couvrir l'effectif d'une petite classe. On avait évité de mettre côte à côte des plaques de même motif ou de même couleur. L'attribution aux enfants était faite sans détermination, crois-je aussi. Je découvre aujourd'hui le problème que ce devait être pour la maîtresse de tout se rappeler. Peut-être avait-elle un petit répertoire coordonné avec son plan de classe et la liste alphabétique des noms ou prénoms. La nécessité d'un élément d'ordre est trop évidente pour qu'il soit besoin d'insister. Il faut, proprement, pouvoir co-ordonner les signifiants et les signifiés.

Voilà un exemple d'idéographie arbitraire. Elle l'est par "tirage au sort" ("aléatoire" au sens étymologique de "décidé par les dés"). Une image mentale est associée à un concept sans avoir rien à voir avec lui, et elle est chargée de le signifier. Mais il ne s'agit que d'un repérage, cela ne dit rien de chaque enfant, cela "ne fait pas pense-bête" de sa personnalité ; à la maîtresse de s'en souvenir. C'est là que le vide sémantique intrinsèque du signifiant ou son caractère inadapté pour cause d'aléatoire, est inhumain. Une correspondance pertinente, une indication sur la personne, cela aide, et c'est proprement le sens attendu de l'idéogramme. Mais regardons le simple aspect du classement. Pour la maîtresse, avec ces petits dessins, il va falloir apprendre par cœur, et rien ne permet de s'y retrouver ; au delà d'un effectif modeste, ce sera impossible. Au moins lui sera-t-il bon de ranger ses bonshommes et bonnes femmes selon un répertoire ou le plan de classe ; ce sera la moitié du travail faite. Avec les chiffres au lieu de dessins, il y a un ordre appris qui est un sens préalable et qui fait une détermination d'ordre, la moitié d'une motivation puisque les signifiants des chiffres se trouvent ainsi rangés. L'idéal est donc de trouver une systématique des enfants, ce qui sera bientôt fait s'ils ont du caractère, s'ils ne sont pas clonés, et une systématique des dessins, et que les deux systématiques se trouvent significativement associées. Il ne faut pas se mettre martel en tête à vouloir tout faire correspondre ; avoir de bons repères, des éléments saillants est déjà bien.

Pour ce qui est de la systématique des signifiants, il faut croire que les sons de la langue assurent un bon classement. Celui-ci est d'autant plus efficace qu'il est polyfactoriel, les traits distinctifs permettant de ranger, par compartimentages simultanés, dans moins d'espace. Les signifiants graphiques peuvent assurer un semblable agencement (moins délié, il est vrai) : les traits distinctifs sont rond/long, plein/vide, tel objet ou tel autre, telle couleur ou telle autre, etc. Cela fait une

systématique de rangement, reposant sur celle de la configuration des signifiants graphiques.

Les animaux, eux aussi, présentent des traits distinctifs qui offrent cet avantage d'être rangés de manière constante dans l'ordre anatomique (c'est un trait commun, au contraire, et l'on voit qu'il n'est pas sans utilité).

Après le cas aléatoire, voyons celui où l'on a le choix des signifiants graphiques. Deux tendances vont se manifester :

- sortie précoce d'éléments de prédilection, quoi qu'il s'agisse de signifier, c'est-à-dire indépendamment des liens pertinents avec les signifiés concernés : parmi les animaux, le cheval et le chien viendront avant la souris, la grenouille, l'oiseau, la libellule, ce qui révèle des ordonnances préétablies, qui agissent sinon comme des motivations préalables d'ensemble, du moins comme des déterminations ;
- adhésions par analogie des signifiants avec les signifiés, c'est-à-dire instauration de la motivation, sur la base des ressemblances et autres isomorphismes (ainsi, bien entendu, que des contrastes avec les contraires).

Si l'isomorphisme est fort ("photographique") avec un objet réel, cela reste dans le cadre de la représentation imitative, de la pictographie. Si un écart suffisant existe, cela passe à la représentation substitutive et à l'idéographie. L'écart, qui joue le rôle du "saut de canal" dans le signe linguistique, est le fruit de la schématisation. Par ce terme, il ne faut pas entendre appauvrissement, réduction à un résidu, mais, au contraire, mise en saillie des traits essentiels, avec croissance conjointe de l'abstraction et de la mémorisation. La synecdoque (*pars pro toto*) est une belle modalité de cette sélection, d'autant qu'elle a partie liée, par les parties non représentées, avec l'"absentéisation" qui apporte le différé. Ce processus connaît une sorte de perfection dans la reconnaissance des traces d'animaux, avec la métonymie et la mise *in absentia* que cela comporte. Dans cette perspective, les signes d'un jeu de piste ne font que prolonger la lecture des *vestigia* et leur reproduction en vue de communication (aux collègues chasseurs et élèves de chasse). Le phénomène de schématisation est conventionnel, relevant d'un apprentissage. Il procure un éloignement de la motivation initiale (le référent de base est peu à peu perdu de vue), ce qui est une mise en arbitraire en même temps qu'une abstraction.

À côté de tout cela, la création *de novo* de signifiants procède d'une attitude savante, entièrement conventionnelle et volontariste, très apprise, artificielle comme chez les chimistes et les mathématiciens ou factice comme chez les magiciens. Le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne coule pas de source. Son entreprise est d'autant plus ardue qu'elle veut ignorer le pré-formé et doit en tenir compte pour ne pas retomber dedans. Elle ne veut pas baigner dans le flot qui continue de couler de la source.

La sémiologie a deux domaines principaux, un domaine visuel, où se trouve, pour beaucoup, l'animal, et un domaine auditif, où se produit le langage⁶. La profonde différence de nature de ces deux domaines, qui s'opposent comme le concret à l'abstrait, l'en-présence au différé, le direct au réfléchi, ce grand écart dissuade de faire des rapprochements entre eux, et comme la sémiologie a été développée à partir du modèle de la linguistique, la tendance existe à rester cantonné à celle-ci, comme un grimpeur saisi de peur quand il a à passer d'une paroi à l'autre. Et puis un vieil opprobre pèse sur les animaux au regard de la linguistique : ils n'ont pas la parole ; n'étant pas sujets parlants, peuvent-ils être objets intéressants d'une quelconque sémiologie ?

L'animal campe résolument en deçà des horizons éthérés du *logos*, dans les domaines antérieurs où se déploie l'idéographie, où la vision domine au point d'accaparer et ramener à elle des perceptions d'autres sens (« Tu vois, ce vin, il est bon », « Tu vois, cet oiseau – qu'on ne voit pas –, il chante bien », « Tu vois, il ne fait pas trop chaud aujourd'hui »)⁷, et où s'est développé l'univers des formes et arts plastiques. L'animal y est inducteur de schémas logiques visuels qui introduisent à une logique des choses, en quoi son rôle est aussi exemplaire que muet. Je reviens à la lecture des traces qui s'est mise en place il y a bien longtemps et où l'animal tient un rôle déterminant : l'homme, en définitive, est le seul chasseur visuel différé, le seul à reconnaître la bête à ses empreintes, ce qui est un exercice de reconnaissance *in absentia*, d'abstraction. Le pas du cerf imprimé dans le sol est un idéogramme préparé par la nature ; son astragale aussi. Il m'arrive souvent de songer que l'animal est de lui-même idéographique, qu'il a vocation à nous stimuler l'esprit sur ce mode. Un autre exemple de cela est l'appellation du bec-de-lièvre, qui convoque le lièvre dans beaucoup de langues (*hairlip* "lèvre de lièvre" en anglais, *labium leporinum*, *labio leporino* "lèvre léporine" en latin et en italien, *Hasenscharte* "lacune, créneau de lièvre" en allemand, etc.). Chaque fois, le schéma facial du lièvre se rappelle à l'esprit, s'y présente pour représenter la malformation, et chaque fois la langue locale traduit cela dans ses mots. De même, à travers l'Europe, un chèque pourra porter "57 €" et des transcriptions bien différentes selon les pays. C'est un bel exemple de ce que la logique des mots suit la logique des choses, et aussi de ce qu'elle peut la révéler.

Or cet exemple se poursuit dans ceci que le schéma mental (le signifiant) du bec-de-lièvre, une sorte de V fendu, est isomorphe du schéma vulvaire qui exprime de manière radicale (presque au sens de "racine étymologique") la génitalité féminine, le sexe féminin, au propre et au cru comme au figuré. Cet isomorphisme accompagne et signe une correspondance entre le lapin et la féminité,

⁶ D'autres aspects sont loin d'être négligeables ; une sémiologie du tact, par exemple, serait à considérer, parce que le sens kinesthésique est le premier de tous, qu'il compte beaucoup dans l'appréhension de l'animal, étant celui du mouvement, et parce qu'intéressant profondément l'esthétique plastique, il conditionne le sens des formes (Poplin 2004) ; d'autre part, faisant le passage du visible au manuel, il aide à intégrer les pratiques ; mais à chaque jour suffit sa peine.

⁷ L'expression « image acoustique » de F. de Saussure (1972 : 26, schéma : 28) procède de cela.

correspondance qui se traduit de bien des façons, aussi bien du côté de la femelle amoureuse que de la femelle mère de famille. Et de même que l'image du bec-de-lièvre est très répandue à travers le monde, partout où il y a des lièvres et des humains, de même l'image en V fendu de la féminité a cours en bien des points de l'humanité : elle est dans les écritures cunéiformes aussi bien que dans les signes de l'art paléolithique occidental ; A. Leroi-Gourhan aurait été heureux de l'apprendre, mais je ne le savais pas encore.

Un aspect particulièrement intéressant de l'exemple qui vient d'être développé est le jeu de construction de proche en proche dont il offre le principe. Cela montre que des interconnexions sont possibles et nombreuses entre les êtres, qu'un réseau signifiant peut se développer entre eux. La recherche des correspondances les plus élémentaires est la première tâche à accomplir. Tout cela est une longue route.

Voici maintenant un certain nombre de propositions par lesquelles les animaux ont quelque chose de l'organisation des systèmes signifiants. Ce sont autant de remarques et réflexions qui me sont venues au fil des années. Je les ai développées au colloque ; elles sont présentées ici de façon succincte.

Les êtres vivants sont des formes, et des formes vivantes ; les éléments du langage aussi. Ces formes s'assemblent, sont organisées entre elles en systèmes, ce qui fait une sorte de syntaxe.

À cela s'ajoute que ces êtres sont faits de parties qui donnent lieu, d'une forme vivante à l'autre, à un jeu de substitution paradigmatique rappelant celui du langage (la corne du bélier, le bois du cerf, la crête du coq se remplacent au même lieu, de même que -e, -ons, -ez dans "chante", "chantons", "chantez"), en même temps qu'elles sont liées par l'enchaînement anatomique qui fait aussi comme une syntaxe⁸.

Les animaux, sur la base de leur diversité – qui est l'aspect paradigmatique, potentiel – s'unissent par des actes qui font comme une syntaxe naturelle ; de sorte que nous leur trouvons des relations de comparaison et des relations d'interaction qui se développent en nous au-delà du cadre naturel. Il ne s'agit plus de la faune, mais d'un bestiaire, faisant lui aussi un tout coordonné, « un ensemble, un système (...) dont les parties se correspondent mutuellement [de sorte qu'] aucune de ces parties ne peut changer sans que les autres ne changent aussi », ce qui est la définition fondamentale de G. Cuvier (1812 : 58) pour son principe des corrélations organiques. Le linguiste A. Meillet (1903 : notamment 5, 6, 17, 18) dira sensiblement la même chose pour la langue. Le principal apport de G. Cuvier qu'a retenu la mémoire collective a été de déchiffrer les os ; plus important et moins en vue est qu'il s'agissait d'un déchiffrement en système, d'une compréhension de la logique du vivant, compréhension purement dans le champ visuel, sans apport explicatif parlé.

Dans la perception en système, chaque animal est, certes, lui-même, mais il se rattache aux autres par des traits communs, en même temps qu'il est fait de traits

⁸ Plus précisément : un enchaînement syntagmatique.

que ces autres n'ont pas. Je parle ici des signifiants, bien sûr, des images mentales, et c'est bien là que les choses se décident, se dessinent. Quand on n'a que le cheval ou le renne dans le paysage, on peut les dessiner de bien des façons. Quand ils cohabitent avec le bison, le cerf, etc., il est besoin de ne pas les en rapprocher. Chaque animal est en dépendance dans un tout coordonné.

Après cette présentation rapide, je voudrais repasser par le bec-de-lièvre et la féminité pour montrer l'incidence de la syntaxe du corps. Il se trouve que la correspondance établie entre les deux choses met en correspondance les deux pôles corporels : perçues de façon tant soit embryologique (où les orifices de la face sont en quelque sorte symétriques des orifices du bas du corps), ces deux extrémités sont opposées tout en ayant un aspect semblable. Ce saut à travers l'espace du corps, cette translocation apporte un écart permettant à l'abstraction de s'établir. Par là, la symbolisation idéographique s'installe et joue.

Je reviens au symbolisme animal, avec cette idée heuristique en tête que, pour l'explorer et inventorier, il serait bon de s'intéresser – et de manière appliquée, systématique, obstinée – à des cas où l'animal est envisagé pour autre chose que lui-même, suivant le principe du *stat pro aliquo*. Je ferai ici, pour terminer, l'exercice de traiter cet exemple : quand une vache passe à l'abattoir, elle devient du bœuf : celui-ci n'est-il pas pris là pour autre qu'il n'est ?

Il est bon d'indiquer dès maintenant que trois concepts sont en jeu, celui de bovin mâle castré, celui d'espèce bovine et celui de viande rouge fournie par les représentants adultes de ladite espèce. Tous trois sont recouverts par le même signifiant "bœuf" ; mais les étiquettes sont secondaires, ce sont les associations de signifiés qui comptent avant tout. Il importera de savoir si la viande est associée dans notre esprit au castrat ou à l'espèce. Un détour par la culture allemande va permettre de mieux saisir l'intrigue, et m'amener à reprendre un exemple classique de la littérature linguistique.

Dans le *Cours de linguistique générale*, F. de Saussure (1972 : 100) semble dire que le mot "bœuf" équivaut à l'allemand *Ochs*, qu'ils recouvrent la même chose (la même image mentale, le même concept, le même signifié), et cette unicité se trouve mise en avant par la formulation : « le signifié "bœuf" a pour signifiant *b-ö-f* d'un côté de la frontière, et *o-k-s* (*Ochs*) de l'autre ». Si seul est envisagé le signifié "mâle castré de l'espèce bovine", c'est vrai, il n'y a rien à redire, à quelques détails près que je négligerai ici. Mais cette acception est partielle par rapport à ce que recouvre "bœuf" en français, et il se trouve que l'allemand emploie un autre mot, *Rind*, pour l'espèce dans son ensemble et pour la viande bovine. Celle-ci comporte le plus généralement la viande des adultes des trois formes, mâle entier, mâle castré et femelle (la vache castrée n'est pas perçue), mais elle est comprise le plus souvent, en France, comme celle du mâle castré. Est-ce d'origine ? Il se pourrait que de « viande bovine » l'acception ait été ramenée à celle du castrat parce que le bœuf d'embouche ne produit que cela, qu'il est devenu emblématique de cette production ; mais, tant dans ce qu'on peut lire sur l'évolution sémantique que dans l'esprit de nos contemporains, cette viande se trouve rapportée directement au castrat en culture française. Il en va autrement en milieu

germanique où la perception est celle de l'espèce ; *Rindfleisch* fait penser aux bovins, notamment à la vache qui est la forme la plus répandue.

Ce ne sont donc pas les mêmes signifiés qui se trouvent sous les signifiants “bœuf” et *Ochs*. Au premier sont associés le castrat, l'espèce et la viande⁹ (rapportée au castrat), au second est associé le castrat seulement, *Rind* recouvrant l'espèce et la viande (rapportée à l'espèce).

Je ne vais pas plus loin dans l'analyse du texte du *Cours de linguistique générale*, je me concentre maintenant sur la perception française et ce qu'elle peut contenir de symbolique.

Il est à relever d'abord que les trois sens de “bœuf” n'ont pas le même statut. “Bœuf” au sens de taureau castré est un terme concret, lié à un objet bel et bien réel¹⁰. “Bœuf” au sens d'espèce bovine est un terme abstrait : étant lié à la fois à la vache, au taureau et au castrat, il n'est lié à rien en réalité ; son objet est un être de raison synthétique ; l'esprit ferme les yeux sur les traits distinctifs. Par conséquent, quand on fait le lien entre ces deux acceptions, quand on pense au castrat à propos de l'espèce tout entière, il y a *aliquid pro aliquo*, décalage ; c'est une entreprise de symbolisation où le castrat devient symbolique de l'espèce, ce qui trouve une application logique dans la production bouchère et le labour¹¹.

Reste le troisième sens, celui de “bœuf” au sens boucher. Dans la transmutation de la vache qui devient bœuf à l'étal se superposent deux phénomènes. L'un est que l'image mentale du castrat mâle prend le devant, effaçant celle de la vache et du taureau. L'autre, bien plus considérable et bien moins apparent, est que la viande n'est plus l'animal, forme vivante, pleine de souffle et de sang, mais une matière¹². Le franchissement de la frontière de la matière et de la forme est un saut qualitatif majeur, un peu comparable au “changement de canal” du signe linguistique. Les

9

Un signifiant, trois signifiés : faut-il compter un ou trois signes saussuriens ? Un tenant de la logique des mots opéra peut-être pour un signe à trois signifiés, un tenant de la logique des choses verra trois signes homophones.

10

Mais dont on peut discuter la nature naturelle, pourrait-on dire, dans la mesure où une intervention humaine l'a altéré, à la fois dénaturé et culturalisé. Cela est peu important, sauf dans la perspective de la parenté. Sous ce rapport, l'image mentale est celle d'un être sorti du lignage, n'ayant plus qu'un statut collatéral et terminal, et cela n'est pas sans incidence sur la perception de la bête, notamment pour en tirer des métaphores. De plus, “bœuf” est quelque peu irréal, désignant un objet qui n'est ni taureau ni vache (*ne-uter*) ; ce vide en fait un peu un terme abstrait, ce qui le rapproche de “bœuf” au sens de l'espèce, qui n'est ni vache ni taureau ni castrat en étant les trois à la fois. Il y a là une possibilité de symbolisation de l'espèce par le castrat. Notre zoologie savante élit le mâle comme représentant de l'espèce ; l'autre solution est tout à fait possible en zoologie ordinaire ou traditionnelle, celle que l'on peut désigner aussi bien comme naturelle que comme culturelle.

11

Et pas dans la production laitière ni la tauromachie. À ce propos, je signale que les taureaux de Camargue sont castrés, ce qui s'inscrit directement dans les galéjades et tartarinades.

12

L'animal n'est plus l'objet même, mais le lieu d'extraction : le loup mange l'agneau, l'homme mange de l'agneau. S'agissant d'une partie du corps, le loup mange le cuissot du chevreau sur l'entier, voire sur le vivant (l'animal est au génitif), l'homme mange le cuissot détaché (l'animal est à l'ablatif, à son sens absolu, celui de l'ablation).

deux phénomènes font, le second surtout, que lorsque nous attribuons au bœuf l'ensemble de la viande bovine, nous le prenons vraiment pour autre qu'il n'est. Il s'agit d'un emploi symbolique caractérisé, au sens défendu dans ces pages.

Cela montre que toute cuisine est symbolique, une vaste préparation où le produit d'origine est esquivé, notamment en ce qui concerne la chair animale. Certes, il faut rendre les ingrédients digestes, mais les traitements thermiques, par exemple, qui sont déterminants de la notion de "cuisine", chose et mot, sont aussi l'occasion d'introduire de multiples variations qui sont des traits distinctifs créés par l'homme et qui permettent de composer repas et gastronomie tout entière. Un repas, du reste, a un ordonnancement syntagmatique, de l'entrée au dessert, dans lequel peut jouer la variation paradigmatique ; mais surtout, la gastronomie d'un groupe humain est un système où les choses se tiennent : un livre de cuisine trace tout un réseau de correspondances et d'alliances, dans lequel se reconnaît la cuisine de tel pays. Cela n'est pas aussi varié et distinctif que sa langue, mais peut-être autant que sa musique. C'est, proprement, le bestiaire de la table, c'est-à-dire un concert de produits d'origine animale élaborés et pris dans leurs accords¹³. Cela rend la cuisine expressive, en fait un moyen puissant de mettre les hommes en communication, ce qui se vit dans la communauté de la table et devient particulièrement sensible, par opposition, avec les dégoûts et interdits alimentaires.

Voilà un exemple, voilà un jalon « sur une route où l'on n'a encore hasardé que quelques pas » (Cuvier 1812 : 1). Un symbolisme bien peigné peut faire une sémiologie animalière. Elle est longue à recruter, à assembler par un dépouillement idéographique auquel nos esprits occidentaux, très lettrés, ne sont pas préparés au mieux, mais pour lequel le domaine si particulier qu'ont formé les anthropologues est un havre accueillant pour le traitement des images mentales et des usages. Et ce sans aucunement repousser les ressources du langage et des textes, en revendiquant au contraire ce qu'ils apportent. Car les mots revêtent richement les choses de la relation homme-animal ; mais ce ne sont pas eux qui font la loi.

Références bibliographiques

BAILLY A., 1950 (16^{ème} édition revue par L. Séchan et P. Chantraine) — *Dictionnaire grec-français*. Paris, Hachette, 2 t. en 1 vol., XXXI + 2200 p.

BENVENISTE É., 1996 — *Problèmes de linguistique générale, I*. Paris, Gallimard, coll. Tel : 49-55.

¹³ Et non pas la liste brute des animaux participant au régime. Celle-ci définit certes une ébauche de spectre caractéristique, mais n'atteint pas à la réalité de la chose transformée. Il y a là une finesse que ne distinguent pas facilement les archéozoologues.

BENVENISTE É., 1977 — *Problèmes de linguistique générale, II*. Paris, Gallimard, coll. Tel : 43-66.

CHADWICK J., 1972 — *Le déchiffrement du linéaire B*. Paris, La Nouvelle Revue Française, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 238 p.

CUVIER G., 1812 — *Discours préliminaire aux recherches sur les ossements fossiles de Quadrupèdes*. Paris, Deterville, t. I, 120 p.

JAKOBSON R., 1991 — *Six leçons sur le son et le sens - préface de C. Lévi-Strauss*. Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Arguments, 121 p.

LE PETIT ROBERT, 1969 — *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*. Paris, Société du Nouveau Littérature, Le Robert, 1970 p.

LIDDELL H.G., SCOTT R., 1966-1996 — *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, XLVIII + 2111 p.; Supplement, Oxford, Clarendon Press, XXX-320 p.

MEILLET A., 1903 — *Introduction à l'étude des langues indo-européennes*. Paris, Hachette, 434 p.

POPLIN F., 1990 — Lascaux et le face à face de l'Homme et du Cheval. *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 87 : 263.

POPLIN F., 1992a — L'évolutionnisme, noble conquête du cheval à travers Buffon. Colloque *Buffon 88*, Paris, Vrin : 463-474.

POPLIN F., 1992b — " L'ivoire et la pierre à feu. Le couteau prédynastique en hippopotame de Shiqmim et le lion d'Aristote ". In Menu M., Walter P. (éds) : *La pierre préhistorique*, Paris, Direction des Musées de France : 187-194.

POPLIN F., 2004 — " Introduction. Les figurines animalières : l'animal à portée de la main ". In Gratien B., Muller A., Parayre D. (éds) : *Figurines animalières des mondes anciens / Animal figurines in Antiquity*, *Anthropozoologica*, 38 : 5-10.

SAUSSURE F. de, 1972 [1916 éd. critique par T. de Mauro] — *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, coll. Payothèque, 510 p.

Why not a semiology of animals?

François POPLIN
poplin@mnhn.fr

Keywords

anthropozoology, semiology, symbol, ideogram, pictogram

The term 'symbol' needs to be explained in order to be sure of understanding one another when talking about animal symbolism, because it can be used in extremely varied ways, which are not always very well controlled. One could at least agree on the fact that it concerns signification, and then look for a definition that leaves an access for semiology. The point is to grasp how and in what animals take on meaning for humans, how this signification becomes established, how animals come to function as signs, and this should capture our attention all the more as semiological writings pay no attention to the question. In that, animals share the fate of ideography, with which they are linked through their visual nature. Amongst ourselves, in the Western alphabetical tradition, ideography is treated rather like linguistics' poor relation, to which one allots a small space in the presentation of general principals without coming back to it later; animals are in its shadow.

However, there is a simple and fundamental definition of symbol that is suitable for both linguistics and ideography, which has the pleasant effect of unifying them and creating a parallel between the ideographical sign and the Saussurian linguistic sign. This definition is captured in the principle of *aliquid stat pro aliquo*, where something is put in the place of something else, an essentially arbitrary principle of substitution, which is the very soul of the Saussurian linguistic sign. In his definition¹⁴, F. de Saussure, by setting the expression 'acoustic image' and the concept face to face, opened the way for a visual perspective; 'concept', in this

¹⁴

It is useful to restate it here: it is the union of the acoustic image of the discourse element, designated 'signifier', and of the associated concept, designated 'signified', the referent being the designated element, when it exists. The chain is as follows:

referent – *signified* – *signifier* - discourse element.

situation, somehow taking on the meaning of 'mental image'. This preserves the parallel between linguistic sign and ideographic sign. But one profound difference separates them: the linguistic sign includes a 'change of channel', the sum of the experience of the world being transposed into the domain of sound, whereas the ideographic sign is more immediate, its correspondence remaining in the visual domain. The transposition effected in the linguistic sign thus necessarily renders the latter arbitrary (except in the case of onomatopoeias, which isn't much), and that is the condition of abstraction. In the case of ideographical signs, the procedures, remaining for the most part on the visual level, are more rarely spoken, arrive less frequently at the level of conscious language, they rather work in the area of associations between ideas, the workings of which are beyond our reach; they are also more difficult to separate from motivations and analogical correspondences. Thus, is it in this visual, graphic, domain that most symbols come together? The different definitions that one can recruit for them insist both on the fact that the element of their manifestation¹⁵ is visible, even touchable, and on the fact that such an element still shows the logical link in their constitution. The symbol thus tends to bring an imaginary link out into the real world.

Alongside this function of representing one thing by another (*aliquid pro aliquo*), the symbol contains, through its primary Greek definition of object split in two used for recognition, a function of communication. It is inherent in any division, be it in two of an animal victim of oath taking (*diomosia*) as described by Demosthenes, that of bread at the dinner table, or the one with the same meaning of a symbol.

This invites us to pay attention to the manner in which communication on animals is established. There are two major categories, the second of which can be split in two, giving three cases in all:

- direct communication, entailing presentation, in indication mode (deictic mode), where one points to the object itself, where the referent is present, perceptible (case 1);
- differed communication, abstract, in absentia, entailing representation, where it is necessary to agree upon a correspondence. This correspondence can be established either (case 2) in continuity, conformity, resemblance (which is to say representation in the sense of a portrait, photograph, pictograph – there is motivation), or (case 3) in change, with an agreed upon substitution (representation in the sense of deputation, with replacement – there is arbitrariness).

In the three cases (1– presentation, 2– representation through reproduction, 3– representation through substitution) there is necessarily either identity in the two first cases (to present the object itself or a faithful representation), or a convention in the third, where there is arbitrariness. This last case is that of the ideographical

¹⁵

In other words, the discursive element that is equivalent to the linguistic sign, the graphic element of the ideographic sign.

sign parallel to the linguistic sign. The symbol is in a very pure state, detached from any motivation. In common use, the symbol is close to the second case, where there is still analogical correspondence.

In short, semiology has two principle domains, a visual domain, where animals are mostly found, and an auditory domain, where language is situated. The profound difference between the two domains, which oppose each other in the same way as concrete and abstract, present and absent, live and pre-recorded, this full split is dissuasive to bringing them together, and as semiology has been developed from the linguistic model, there is a tendency to restrict it to it – especially as, in common thought, since animals cannot speak, there is no reason to confront them with the study of language. It is true that animals are resolutely confined to this side of the ethereal horizons of logos, in the anterior domains where ideographs have sway, where vision is dominant. There they induce logical visual patterns, which serve to introduce a certain logic of things, in which its role is as exemplary as it is mute. Thus, the footprint of a stag is an ideogram created by nature, and the Lagomorph's split muzzle makes people speak of hare-lips in many places around the world (*bec-de-lièvre* 'hare's beak' in French, *labium leporinum*, *labio leporino* 'leporine lip' in Latin and Italian, *Hasenscharte* 'hare's gap' in German, etc.). It is a good example of the ideographic vocation of animals, because, through their changing, arbitrary denominations, the diagram workings persist. This example can be taken further, in that the diagram of a V split is isomorphic with the vulvar diagram, which expresses, radically, in the manner of an etymological root, femininity. This isomorphism accompanies and acts as a signature to the correspondence between rabbits and femininity, a correspondence, which is manifested in many ways, concerning both the amorous female and the female as mother. And just as the image of the hare-lip is widespread around the world, wherever there are hares and humans, so is the split V image as symbol of femininity recurrent in many places around the globe: it is present both in the cuneiform writings and in the markings of Western Paleolithic art.

Furthermore, in this relation between the hare-lip and femininity, the correspondence established between the two elements also establishes a correspondence between the two corporal poles. Embryology helps to understand that these two extremes are at once opposite and similar; they come to the same thing, and that gives the possibility to the mind to jump from one to the other. Such a jump within the body, such a translocation creates an opening, which allows the abstraction to be installed. The design is detached from formal anatomical reality. It is through the gap that the ideographical symbolization is installed and becomes active.

The example just presented is particularly interesting because it illustrates the principles of the step-by-step construction through which it comes into being. It shows that interconnections are possible, and numerous, between beings; that a meaning network can be developed. The search for the most elementary correspondences is the first task to be accomplished. The road is long.

In these mental manipulations of non-linguistic meaningful elements parallel to language, it is to be observed that animals, organized beings, resemble in a certain

way the organization of meaning systems. The best way to approach this aspect and to 'hang on the bell' is to confront 'zoosemiotic' workings with those of linguistics.

On this path, the first observation is that living beings are forms, like the elements of language. Secondly, these living forms are made up of articulate parts that can be assembled and chained together, which creates a specific syntax¹⁶. These parts give rise, from one life form to another, to variations, which bring to mind, through comparisons, a form of substitution, distinctive differences similar to the paradigmatic variations of language.

On the next level, animals are linked together through interactions, which, anew, create a syntax, more real than the preceding level.

All these relations, both of comparison and interactions, are developed within us beyond the natural framework. It is no longer a question of fauna, but rather of a bestiary, it too forming a coherent whole, a system whose parts respond to each other in such a way that one of them cannot change without the others changing, which corresponds to the definition of Cuvier's correlations principals.

There is therefore, in the constitution of living beings, both within them and in the groups they make up, something in common with meaning systems, which is available to carry meaning and which moves our minds to find and to give meaning to them; to give meaning to them to excess, which is made manifest when symbolism becomes unbridled and comes to taint the definition of the word *symbolic*.

¹⁶ More precisely, a syntagmatic chain.

Quand il n'y a pas d'animal "clef de voûte" dans la zoologie populaire

Notes de terrain sur une civilisation agraire du Nord du Cameroun (Duupa, Massif de Poli)

Éric GARINE
eric.garine@mae.u-paris10.fr

Résumé

Bien que les animaux soient connus des Duupa, aucune espèce n'apparaît plus fondamentale que les autres, tant du point de vue du fonctionnement matériel que symbolique de la société. C'est l'agriculture qui constitue la base de la subsistance, mais aussi des arrangements sociaux et des fondements idéologiques de l'identité. Les pratiques, savoirs et croyances relatifs aux animaux ne permettent pas de dégager leur caractère emblématique, mais il révèle par contre le rôle "clef de voûte" de la pratique agraire. L'examen de ce cas permet d'envisager, par contraste, les conditions matérielles, sociales et symboliques, qui favorise l'apparition dans l'écologie et la cosmogonie d'animaux "clef de voûte culturel" dans d'autres sociétés.

Mots-clés

Duupa, Cameroun, notes de terrain, profusion linguistique, mil

Introduction

Que toutes les sociétés aient développé des connaissances sur la biologie et l'écologie des animaux qui les entourent, et que ces savoirs soient insérés dans un corpus de représentations qui donnent aux espèces animales différentes valeurs symboliques ne fait aucun doute. Pourtant, toutes les espèces nommées et connues dans une zoologie populaire ne jouent pas un rôle matériel ou symbolique

équivalent : certaines espèces sont mineures alors que d'autres sont centrales pour le fonctionnement, réel ou imaginaire, de la société.

C'est le cas de la société des Duupa, agriculteurs des montagnes du Nord du Cameroun qui ont développé une zoologie riche et diversifiée, mais sans que la relation au monde animal ne fournisse une clef pour comprendre l'organisation globale de la culture. La littérature ethnographique a pourtant produit des descriptions célèbres de sociétés qui entretiennent une relation particulièrement importante avec une espèce précise, on pense notamment à certains pasteurs d'Afrique de l'Est, ou encore au rôle important que les suidés jouent dans plusieurs populations d'Océanie et d'Asie du Sud-Est. Il est tentant pour analyser de telles situations d'essayer d'emprunter aux sciences de la vie une notion telle que celle d'"espèce clef de voûte" dont l'existence structurerait les interactions entre la société et le monde biologique et dont le rôle apparaîtrait central aussi dans l'analyse de la littérature orale (cf. E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage)¹.

Le fait que la "captation" par l'anthropologie d'un concept emprunté à l'écologie biologique comme celui d'"espèce clef de voûte" semble de peu d'utilité pour comprendre la cohérence de la culture duupa n'en condamne pas nécessairement l'usage par les ethnologues dans d'autres contextes ethnographiques. On envisagera ici son efficacité à propos de travaux classiques d'ethnologie consacrés à des sociétés "polarisées" par leur relation avec un animal particulier : ceux de E.E. Evans-Pritchard à propos des Nuer du Soudan et de leurs zébus, et ceux de R.A. Rappaport concernant les Tsembaga et le rôle éminent que joue le cochon dans leurs ajustements écologiques autant que dans leur système rituel. On essaiera de comparer les données utilisées dans ces textes aux matériaux ethnographiques bruts concernant les Duupa tels qu'ils sont consignés dans les carnets de terrain pour déterminer dans quelles conditions on peut appliquer la notion d'"espèce clef de voûte" à des analyses de nature anthropologique.

1. L'"espèce clef de voûte" des écologues et sa pertinence pour les ethnologues

La principale dimension de la notion d'"espèce clef de voûte" telle qu'elle apparaît dans l'ouvrage de vulgarisation d'E.O. Wilson (1993 : 193-201), est l'idée selon laquelle toutes les espèces d'une communauté biotique ne jouent pas des rôles d'importance équivalente pour la structure globale de l'écosystème. Les "espèces

¹

C'était le parti pris explicite des organisateurs du colloque *Le symbolisme des animaux. L'animal "clef de voûte" dans la tradition orale et les interactions homme-nature*, tenu à Villejuif du 12 au 14 novembre 2003 (cf. E. Dounias et É. Motte-Florac (Avant-propos), cet ouvrage).

clefs de voûte" sont celles « (...) dont la disparition entraîne des bouleversements considérables dans une grande partie de la communauté » (Wilson 1993 : 196). L'auteur présente comme exemple type celui de la loutre marine (*Enhydra lutris* L., Mustelidae) de la côte ouest des États-Unis qui fut surabondamment chassée au XIX^e s., ce qui causa la prolifération des oursins (*Strongylocentrotus* spp., Strongylocentrotidae) qui à leur tour firent littéralement disparaître les forêts sous-marines d'algue brune, qui constituaient un milieu riche en espèces, pour laisser la place à un véritable désert sous-marin. Une démonstration équivalente avait été faite par l'inventeur du concept, R.T. Paine, qui montra le rôle majeur que jouait un prédateur tel que l'étoile de mer (*Pisaster ochraceus* Brandt, Asteridae) dans l'équilibre global de la zone intertidale (Paine 1966).

Toutefois L.S. Mills *et al.* (1993) indiquent que le concept d'"espèce clef de voûte" a aussi été utilisé pour analyser des cas autres que ceux de la régulation de la densité de consommateurs primaires par un prédateur : des proies sont susceptibles par leur plus ou moins grande abondance d'avoir une influence sur la composition globale de la communauté. Certaines plantes peuvent constituer des ressources clefs, ou avoir développé des relations mutualistes avec des espèces qui jouent elles-mêmes un rôle particulièrement important comme disséminateur d'autres espèces. Certaines espèces encore ne semblent pas jouer un rôle fondamental dans la structure des réseaux trophiques, mais elles influencent l'ensemble des communautés biotiques par les modifications importantes du milieu physique qu'elles induisent, comme ce peut être le cas des termites ou des castors, considérés comme "ingénieurs" transformant le milieu.

Il n'est pas certain que ces précisions sur le contenu de la notion d'"espèce clef de voûte" dans le champ de la biologie soient très utiles pour l'anthropologue. Sans doute faut-il s'en tenir à l'acception la plus générale possible du concept selon laquelle toutes les espèces n'ont pas la même importance dans la structure d'un écosystème et, par analogie dans le champ culturel, que certains animaux sont fondamentaux à l'existence d'une société humaine, et d'autres pas.

Il est un point qui apparaît de façon récurrente dans les définitions de l'"espèce clef de voûte" : c'est celle dont la disparition causerait la destruction de l'écosystème tout entier. On se demande alors s'il faut en déduire que la meilleure méthode de diagnostic est l'éradication de l'espèce en question qui permet de juger *a posteriori* si elle jouait bien un rôle clef. La méthode est radicale, donc séduisante, mais pose tout de même quelques problèmes de mise en œuvre, ou de déontologie². Si on retire telle ou telle espèce animale de l'univers d'une société, est-ce qu'elle continue d'exister et d'être porteuse de la même culture, ou est-ce qu'elle disparaît ou change de manière radicale ?

Si l'on ne peut guère imaginer de faire une expérience réelle (détruire tout le bétail dans une société pastorale...), on peut s'y essayer de manière virtuelle, non pas

² M.E. Power *et al.* (1996) ont signalé les inconvénients de cette méthode expérimentale qui peut mettre en péril l'espèce que l'on étudie.

directement auprès des populations concernées, mais sur les textes que les ethnologues leur ont consacrés.

2. Des animaux “clefs de voûte culturels” dans la littérature ethnographique

Au casting des animaux “clef de voûte”³, les cochons ont un certain succès ; une intervention lors du colloque *Le symbolisme des animaux. L'animal “clef de voûte” dans la tradition orale et les interactions homme-nature* a évoqué la place des suidés sauvages à Bornéo (cf. E. Dounias (sanglier), cet ouvrage ; Dove 1996) et d'autres études soulignent l'importance des cochons domestiqués dans les campagnes d'Europe (Fabre-Vassas 1994), et il existe aussi à leur sujet une abondante littérature sur les endroits où cette même bête est considérée comme abominable, notamment au Moyen-Orient, depuis les travaux de M. Douglas (1971). C'est sans doute en Mélanésie que l'on compte parmi les cochons les plus célèbres de la littérature anthropologique. *Pigs for the ancestors* est le titre de la monographie consacrée par R.A. Rappaport (1968) aux Tsembaga de Nouvelle-Guinée, et aux cochons qu'ils élèvent puis sacrifient pour leurs ancêtres. C'est par la pratique de l'horticulture que les membres de la société Tsembaga assurent l'essentiel de leur subsistance, mais aussi celle de leurs cochons et l'un des problèmes écologiques à résoudre est celui de la régulation des populations mutualistes d'hommes et de cochons. Pour l'ethnologue ce sont moins ces aspects matériels qui donnent au cochon un statut particulier, que le fait que cet animal soit le point focal d'un cycle rituel particulièrement complexe dont ils sont les victimes sacrificielles. Pour R.A. Rappaport (*ibid.* : 312) ce cycle rituel du Kaiko, où les cochons sont explicitement dédiés aux esprits et aux ancêtres, constituerait aussi un

3

Depuis la tenue du colloque de Villejuif, deux publications intéressantes ont proposé l'utilisation des termes *Cultural Keystone Species* (Garibaldi et Turner 2004) et *Culturally Defined Keystone Species* (Christancho et Vining 2004), avec des acceptions tout à fait similaires à la proposition que je faisais en parallèle dans le cadre de ma communication au colloque. Les deux articles considèrent aussi l'importance qui doit être accordée aux espèces nécessaires à la définition de l'identité culturelle des groupes, et pas seulement de leur rôle dans l'organisation de l'écologie. Dans les deux textes, les auteurs proposent une série de critères permettant l'identification des “espèces clefs de voûte culturelles” « (...) dont l'existence et la valeur symbolique sont essentiels à la stabilité d'un groupe culturel au fil du temps » (Christancho et Vining *ibid.* : 153). S.Christancho et J.Vining insistent notamment sur le rôle de certaines espèces dans la transmission des savoirs ou pour l'organisation de rituels importants, ils indiquent en outre l'importance comme méthode d'identification des “espèces clefs de voûte culturelles” de la récurrence de leur apparition dans les discours des acteurs : une idée proche de la notion de “profusion linguistique” empruntée ici à E.E. Evans-Pritchard. La principale différence avec l'argument développé ici porte sur l'utilisation des données de seconde main, et sur le rôle, fondamental à mes yeux, de certaines espèces dans les relations sociales internes à une société, y compris dans des contextes profanes.

« ... mécanisme homéostatique permettant la régulation de la taille de la population de cochons, des surfaces cultivées, de la période de jachère, de la dépense énergétique consacrée aux activités de subsistance, de la quantité de protéines consommées, de la densité de population et de la fréquence des conflits armés avec les groupes voisins » (4^o page de couverture, ma traduction).

L'hypothèse d'une "régulation rituelle des relations environnementales" (Rappaport 1967) a été abondamment discutée et critiquée en son temps⁴. Ce qui nous intéresse ici est moins de réalimenter le débat un peu vieillot sur l'importance du déterminisme écologique sur la forme des structures sociales que de constater que dans l'exemple cité le rituel analysé joue autant un rôle fondamental dans l'équilibre des relations entre les hommes et la nature que dans celui des relations des hommes entre eux, en particulier celles des Tsembaga avec les groupes ethniques qui les environnent et avec lesquels ils font la guerre et/ou échangent des épouses. Est-ce que l'on peut faire la guerre ou la paix entre les hommes et avec les esprits ? Est-ce qu'il peut y avoir une vie sociale harmonieuse sans les cochons ? L'auteur ne l'écrit pas explicitement, mais cet animal intervient si fréquemment dans la vie matérielle autant que dans la vie sociale que l'on a tendance à penser que non, et que le cochon ferait un animal "clef de voûte culturel" convaincant dans le contexte de l'étude de la société Tsembaga.

Il existe un autre "groupe fonctionnel" de l'écologie humaine qui est susceptible de fournir de bons candidats au rôle d'animal "clef de voûte", c'est évidemment celui du bétail dans les sociétés pastorales d'Afrique de l'Est (*cf.* A. de Saint Sauveur, cet ouvrage). Le rôle central du bétail dans les arrangements écologiques de ces sociétés est établi, mais les ethnologues ont aussi signalé le "fétichisme du bétail" (Bonte 1985) qui polarise, et organise, la vie religieuse et sociale de ces mêmes groupes. À qui voudrait comme lui étudier les Nuer du Soudan, E.E. Evans-Pritchard donnait un conseil simple "cherchez la vache"⁵ (Evans Pritchard 1940 : 16). Bien que son célèbre ouvrage soit surtout connu pour sa théorie de l'organisation des systèmes segmentaires, il comporte de nombreuses pages consacrées au bétail : aux modalités de son élevage, à son influence sur la morphologie sociale ainsi qu'aux multiples usages des produits de l'animal vivant ou mort :

« il n'est pas possible de discuter avec les Nuer de leur vie quotidienne, de leurs relations sociales, de leurs actions rituelles ou en fait de n'importe quel sujet sans faire référence au bétail qui est le centre autour duquel la vie de tous les jours est organisée et le médium par lequel les relations sociales et mystiques sont exprimées » (Evans-Pritchard 1940 : 48, ma traduction).

⁴ Cf. J. Friedman (1974) et R.A. Rappaport (1977).

⁵ En français dans le texte.

S'il faut s'essayer à l'expérience virtuelle qui consiste à retirer les zébus de l'univers des Nuer pour voir si la société s'effondrerait, il semble bien que ce serait le cas. Il y a plus convaincant encore dans cet ouvrage, c'est que les Nuer eux-mêmes proposèrent à l'ethnologue qui fut leur hôte une formule selon laquelle : « (...) c'est le bétail qui détruit les gens » (Evans-Pritchard 1940 : 49, ma traduction). Un mythe raconte qu'autrefois, quand chaque espèce vivait de son côté, l'homme tua la mère de Buffle et de Vache. Buffle dit qu'il vengerait sa mère en attaquant les hommes dans la brousse, mais Vache dit qu'elle resterait dans les habitations des hommes, qu'elle vengerait sa mère en causant des querelles interminables à propos de dettes, d'adultère, de compensation matrimoniale qui apporterait la mort chez les gens. Et de conclure : « le bétail finira en même temps que l'humanité, parce que les hommes meurent tous à propos du bétail, ils disparaîtront ensemble » (Evans-Pritchard 1940 : 49, ma traduction).

Sans doute est-ce là une conception un peu pessimiste de la notion d'animal "clef de voûte", mais elle nous propose une théorie indigène de la relation vitale entre la société et l'espèce animale en question. Bétail et personnes disparaîtront bel et bien ensemble, on ne peut penser à l'existence des uns sans leur relation aux autres. Il est remarquable aussi que ce n'est pas le rôle écologique, matériel, du bétail, pourtant central pour la subsistance, qui est mis en avant dans ce récit, mais son rôle de média omniprésent dans les relations sociales, et donc, dans les multiples conflits dont elles sont nécessairement tissées. C'est un point important à considérer pour l'application du concept d'"espèce clef de voûte" au domaine anthropologique.

Sans doute peut-on considérer que cet exemple célèbre d'analyse anthropologique peut convenir pour illustrer la notion d'animal "clef de voûte culturel" et le texte d'E.E. Evans-Pritchard a encore une autre vertu, c'est qu'il comporte quelques pages d'une étude d'"ethnoscience" sur les savoirs relatifs au bétail. L'auteur la propose à l'appui de sa démonstration car selon lui « la profusion linguistique dans certains domaines de l'existence est un des signes qui permettent de juger rapidement de l'intérêt d'un peuple » (Evans-Pritchard 1940 : 41, ma traduction). On est en effet convaincu à la lecture de ces quelques pages de la richesse du vocabulaire de tout ce qui touche au bétail et à l'élevage, notamment la précision de la terminologie des couleurs de robe et de la conformation des animaux qui fut le précurseur d'une série de recherches sur ce sujet dans plusieurs sociétés de pasteurs nomades d'Afrique de l'Est.

3. "Profusion linguistique", "profusion textuelle" et "animal clef de voûte culturel"

Cette notion de "profusion linguistique", selon E.E. Evans-Pritchard, a un double sens. Elle renvoie à la précision terminologique que permet la langue des Nuer pour parler du bétail et de tout ce qui s'y rapporte. On ajoutera que l'auteur indique que c'est aussi un des sujets de conversation favoris et que les discours collectés par l'ethnographe à leur propos sont nombreux.

Peut-être est-ce là un critère qui peut être utile pour déterminer s'il existe un "animal clef de voûte" dans une zoologie populaire : parmi tous les animaux connus et nommés, il en est certains à propos desquels la terminologie est riche et précise, et les discours fréquents ?

Si la "profusion linguistique" est un signe indirect de l'existence de tels animaux, on peut envisager alors une méthode alternative à l'éradication envisagée plus haut : quelles sont les espèces dont on parle le plus, et de la manière la plus précise et la plus variée ?

Malheureusement, personne ne peut faire directement l'ethnographie de tous les peuples, mais on peut s'intéresser aux textes que leur ont consacrés les ethnologues et y chercher si leur propre "profusion linguistique" dans un domaine culturel ne serait pas une indication de celle dont ils furent les témoins pendant leur travail de terrain. Il faut simplement accepter un postulat empirique selon lequel les sujets dont "les gens parlent beaucoup" dans leur existence sur le terrain, les ethnographes écrivent aussi beaucoup sur ce même thème, et y consacrent de nombreuses pages dans leurs ouvrages. On peut supposer aussi que c'est sur ces mêmes thèmes qu'ils sont amenés à prendre le plus grand nombre de notes consignnant leurs observations ou leurs entretiens dans la matière brute des textes de leurs carnets de terrain.

C'est en admettant ainsi que la "profusion textuelle" des ethnographes dans leurs ouvrages et leurs notes reflète la profusion linguistique de leurs hôtes que j'ai envisagé les textes de R.A. Rappaport et d'E.E. Evans-Pritchard, ainsi que mes propres notes de terrain pour déterminer parmi les animaux auxquels il est fait référence⁶, ceux qui apparaissent le plus souvent et qui pourraient être ceux auxquels attribuer le statut d'animal "clef de voûte" (ceux dont il n'est que rarement question constituant *a priori* de mauvais candidats).

⁶

Le courant critique de l'anthropologie qui concevait les "ethnographies comme textes" (cf. notamment Clifford et Marcus 1986) peut trouver ici un écho minimal. J'assume que les notes de terrain, comme les textes publiés, sont des productions écrites qui visent toutes à rendre compte de la cohérence de cultures particulières, et qu'on peut donc en traiter simultanément.

J'ai adopté ici une méthode bibliométrique triviale qui consiste à compter le nombre de pages auxquelles renvoient les entrées d'index les plus importantes et toutes celles concernant les animaux⁷.

Que l'on compte les pages une à une ou que l'on utilise un pied à coulisse, la méthode produit des résultats intéressants présentés dans le Tableau 1. Si l'on considère les sept entrées d'index les plus importantes dans chaque ouvrage, c'est bien l'entrée *cattle* qui est la plus importante dans l'ouvrage sur les Nuer, elle renvoie à un nombre de pages supérieures aux entrées "lignage", notion qui est pourtant au centre de l'argumentation théorique célèbre de l'ouvrage sur la dynamique des sociétés segmentaires. Sans doute est-ce là un signe du caractère "obsessionnel" du bétail dans la culture nuer.

Dans l'ouvrage sur les Tsembaga les entrées *pig* et *pork*, sémantiquement liées, viennent juste après l'entrée *crops*, mais avant les entrées *warfare*, *diet*, *taboos*, *population* et *ritual* qui constituent les thèmes principaux de la démonstration de l'auteur sur le rôle des rituels dans la régulation de l'anthroposystème.

Il est intéressant de comparer ces entrées d'index avec celles concernant toutes les catégories d'animaux, et pas seulement l'espèce ou le groupe que l'on considère a priori comme "clef de voûte". À part le bétail, l'index de l'ouvrage d'E.E. Evans-Pritchard ne mentionne qu'une seule autre catégorie de monde animal : le terme générique "insecte", et les pages citées évoquent les moustiques, les taons et les glossines qui rendent la vie si difficile aux hommes... et au bétail.

Dans le livre de R.A. Rappaport, les entrées de l'index "arthropodes", "animaux sauvages", "poissons-chats", "poissons" et "parasites intestinaux" renvoient à des pages consacrées à des considérations descriptives sur le milieu, et à des résultats d'inventaires des ressources. Il en va de même pour ce qui concerne le casoar, peu important pour les Tsembaga alors que c'est le cas de nombreux groupes voisins. "Chiens" et "poulets" sont évoqués sur la même page qui est consacrée à la présentation du maigre élevage des Tsembaga dont toute l'attention est portée sur les cochons. Il n'y a finalement que trois entrées relatives aux animaux qui fassent l'objet d'un développement argumenté : "anguilles", "marsupiaux" et "oiseaux" (et "plumes d'oiseaux"). Les oiseaux sont en particulier cités pour l'usage de leurs plumes qui, avec les coquillages, sont des objets de traite importants et des éléments essentiels de la parure des danseurs lors des différentes phases du cycle rituel du Kaiko où les cochons ont un rôle si important. Les marsupiaux et les anguilles sont chassés à des périodes prescrites du cycle rituel, et utilisés lors de certains sacrifices, car on dit de ces animaux qu'ils sont "les cochons des esprits".

Non seulement l'"espèce clef de voûte" est celle que l'on voit le plus, dont on parle le plus souvent et en usant de la terminologie la plus riche, c'est aussi celle dont il est le plus souvent question dans les textes d'ethnologues, et c'est encore à elle que l'on est amené à faire référence quand on évoque les autres espèces connues dans une zoologie populaire : si E.E. Evans-Pritchard mentionne les insectes dans son

⁷ On peut aussi mesurer la longueur du texte des différentes entrées, ce qui revient à peu près au même.

ouvrage c'est pour rendre compte des multiples efforts des Nuer pour enfumer les kraals et alléger la souffrance des vaches ; marsupiaux et anguilles sont certainement des proies valorisées pour elles-mêmes par les Tsembaga, mais elles sont surtout l'équivalent symbolique pour les ancêtres de ce que les cochons sont pour les hommes. Que ce soit à cause des relations écologiques entre insectes et bétail, ou métaphoriques entre anguilles, marsupiaux et cochons, on retrouve en quelque sorte l'ombre de l'animal "clef de voûte" sur les autres espèces animales de l'univers social.

Cette caractéristique peut être intéressante pour envisager l'analyse de zoologie populaire où n'apparaît pas a priori de manière évidente, une espèce d'animal "clef de voûte". C'est l'objet de la dernière section de ce chapitre.

4. La zoologie duupa dans les matériaux ethnographiques

On peut penser que la "clef de voûte" de la plupart de sociétés n'est pas un animal : que peut nous apprendre l'étude de ces cultures dont l'existence ne semble pas être *a priori* intimement liée aux relations entretenues entre la société et une espèce particulière d'animal, même si elles en connaissent beaucoup ? Comment sont traitées les relations que ces populations entretiennent avec le monde animal dans les textes et les matériaux ethnographiques ?

Un travail de synthèse comparative sur les relations homme-animal et la place tenue, ou non, par certaines espèces particulièrement importantes, est hors de ma portée, mais j'envisagerai ici des matériaux ethnographiques de première main, collectés auprès des Duupa, une ethnie de cultivateurs de mil du Nord du Cameroun.

À la différence des sociétés évoquées plus haut, l'observation de l'économie, de la culture ou du système rituel, ne laisse pas paraître *a priori* le rôle structurant d'une espèce particulière, alors même que les animaux, leurs usages, les savoirs et les croyances qui les concernent sont omniprésents et concernent beaucoup de formes de vie différentes.

Les Duupa constituent une ethnie d'environ cinq mille personnes qui occupent le nord-est du massif de Poli et les piedmonts avoisinants. Entrée tardivement dans la "modernité", leur économie est encore peu monétarisée et les cultures industrielles de coton n'ont fait leur apparition que depuis quelques années, sans oblitérer totalement l'agrosystème vivrier ancien. Le taux de scolarisation est bas et le duupa demeure la langue la plus couramment utilisée dans les échanges quotidiens. Quant à la religion traditionnelle, ses principaux rites, notamment ceux qui concernent les rites funéraires et l'initiation, continuent d'être réalisés même si un nombre

croissant de femmes et d'hommes duupa se convertissent aux religions monothéistes.

Comment établir, à partir des matériaux ethnographiques, l'importance relative des diverses espèces dont, intuitivement, l'ethnologue perçoit que toutes n'ont pas la même importance dans la culture ? J'ai gardé le parti pris emprunté à E.E. Evans-Pritchard selon lequel la profusion linguistique est un indice de la valeur idéologique en l'appliquant, non pas à mes propres écrits académiques concernant les Duupa, mais aux matériaux bruts de mes notes de terrain.

Ces matériaux de terrain, outre l'iconographie, sont essentiellement constitués par 64 carnets⁸ de cinquante pages au format A5 qui ne sont malheureusement pas numérisés. J'ai refait systématiquement les index de toutes les mentions relatives aux animaux pour vingt-trois de ces carnets (soit 1 150 pages de notes manuscrites) afin d'essayer d'établir les espèces ou groupes qui apparaissent le plus fréquemment.

Ces carnets de terrain ne sont pas "thématiques" et y sont consignées des informations de toutes natures : observations ethnographiques et naturalistes, données lexicales, transcriptions d'entretiens ou compte rendu de conversations informelles portant sur tous les domaines de l'existence et de la culture des Duupa.

L'index des catégories d'animaux réalisés sur les 23 carnets comporte 850 entrées portant sur plusieurs dizaines d'espèces et comportant des informations de nature très diverses. Certaines de ces pages référencées sont consacrées à des descriptions précises de techniques, de rituels ou de littérature orale concernant spécifiquement les représentations ou les utilisations des animaux⁹ : contes mettant en scène des animaux, comptines reproduisant les chants des oiseaux, exégèse des sacrifices d'animaux domestiques, scènes de chasse ou techniques d'habillage et de partage des carcasses d'animaux sacrifiés, entretiens approfondis sur les systèmes de classification ou les savoirs populaires sur la biologie et l'écologie de différentes espèces, etc.

Mais sont consignées aussi des notes nettement moins "productives" du point de l'analyse des relations homme-animal, qui peuvent être des notations purement factuelles : observations ponctuelles d'activités mettant en jeu directement ou indirectement des animaux, mais sans qu'elles fassent l'objet d'une exégèse particulière les concernant, notations lexicales faisant apparaître des noms d'animaux en composition, etc.

C'est ainsi qu'apparaissent indexées sous l'entrée "taurin" des pages d'entretien détaillées sur les modalités de leur élevage, ou les précautions rituelles à prendre lors de leur sacrifice, les couleurs de robes ou les détails de leur anatomie. Mais

8

Correspondants à des séjours sur le terrain réalisés entre 1988 et 2003.

9

Une partie de ces matériaux a été exploitée dans le cadre de publications concernant les relations entre les Duupa et les animaux. L'une porte sur l'élevage (Garine 1998), l'autre sur la chasse (Garine 1999).

apparaissent aussi sous cette entrée les pages où sont consignées des informations sur les emplois du temps de telle ou telle personne partie régler un conflit concernant un vol de bétail, ou le remboursement d'une compensation matrimoniale comprenant du bétail. Les notes ethnographiques dans un cas de ce genre ne portent pas particulièrement sur cet animal, mais concernent indirectement son usage. Ainsi en va-t-il de longs entretiens sur les différentes espèces de singes, les interdits rituels dont ils sont l'objet, mais apparaissent aussi sous l'entrée d'index "singe" des informations concernant telle ou telle personne partie dans son champ de mil pour le garder contre les déprédations de ces mêmes singes.

En considérant que la "profusion textuelle" des carnets de notes permet d'envisager aussi l'importance relative des différents domaines dans le flot continu des informations visuelles ou verbalisées, on peut essayer d'évaluer l'importance culturelle relative des différentes espèces d'animaux.

On ne peut traiter une à une de toutes les espèces citées aussi ont-elles été, par commodité, regroupées par classe morphologique¹⁰ dans le tableau 2, et classées grossièrement selon le contexte de l'observation ou du discours consigné sur les pages de carnets indexées.

La grande majorité des entrées d'index regroupées sous la rubrique "ethnoscience" renvoient à des informations factuelles concernant des observations et des identifications *in situ*, ou à des informations lexicales portant sur la nomenclature et la taxinomie vernaculaire. La rubrique "rituel" indique l'apparition de noms d'animaux dans des pages de carnets consacrées à la description de rituel (culte funéraire, initiation, divination), la rubrique "technologie" regroupe toutes les descriptions techniques (production et capture des animaux, transformation et consommation des animaux, usages des produits de ces animaux dans les techniques de fabrication), la rubrique "agriculture" regroupe toutes les citations ou observations des animaux en relation avec le processus agricole, enfin, la rubrique "échange et organisation sociale" regroupe les informations concernant l'utilisation des animaux ou de leurs produits dans les échanges économiques et sociaux de toutes natures.

Poissons, "bestioles" diverses et reptiles sont les moins fréquemment mentionnés dans les notes de terrain, mais aussi les plus rares dans les discours ou les observations.

Bien que les poissons soient peu présents dans les paysages montagneux des Duupa et plus rares encore dans leur régime alimentaire, ils en distinguent une vingtaine d'espèces et connaissent plusieurs plantes ichtyotoxiques. Les quelques mentions relatives aux poissons dans les notes de terrain concernent des informations factuelles sur les noms des poissons, les techniques de pêche ou les recettes de cuisine.

¹⁰ Qui ne correspondent pas nécessairement aux catégories de la classification duupa.

J'ai regroupé dans la catégorie "bestiole", qui n'est pas une catégorie pertinente de la classification duupa, tous les petits animaux qui ne sont pas des insectes. Cela va des crabes de terre, que l'on utilise comme condiment alimentaire, aux poux, tiques et scorpions qui constituent des nuisances. Parmi ces bestioles, ce sont les grenouilles et les crapauds dont il est le plus souvent fait mention en raison du tabou sur la consommation des batraciens qui sont considérés comme de véritables abominations¹¹.

La classe des reptiles joue un rôle plus important. Elle comprend le crocodile (animal rarissime, tabou alimentaire de tous les duupa), deux espèces de tortues, des serpents (une douzaine d'espèces dangereuses ou comestibles), deux espèces de varans (dont l'une est un tabou spécifique des forgerons endogames), de nombreuses espèces de lézards et geckos (dont plusieurs sont comestibles).

Les trois dernières classes, oiseaux, insectes et mammifères, comportent des catégories d'animaux dont certaines jouent un rôle matériel ou symbolique plus grand que les précédentes dans la vie quotidienne, les échanges sociaux ou la religion des Duupa. J'envisage ci-après les espèces les plus fréquemment citées ainsi que les thèmes des observations ou des entretiens qui les concernent.

4.1. Notes de terrain relatives aux oiseaux

L'ornithologie est particulièrement riche, la terminologie vernaculaire est précise et plusieurs noms d'oiseaux sont des onomatopées reproduisant le chant de l'espèce. Les onomatopées sont elles-mêmes réinterprétées dans une série de comptines consignées et traduites sur plusieurs pages de carnets consacrées à l'étude de la littérature orale. Bien que les oiseaux ne soient consommés que de façon irrégulière, la grande majorité des espèces est comestible et il existe un corpus de techniques spécifiques pour leur capture (armes et pièges) qui sont essentiellement utilisées par les enfants.

Sur les 119 pages de notes indexées sous l'entrée "oiseaux", une vingtaine sont consacrées aux poules, seul oiseau domestique. On y trouve quelques indications sur les techniques d'élevage, mais surtout sur les usages rituels. Poules, coqs et poussins sont sacrifiés en certaines occasions, mais la volaille joue pour cet usage un moins grand rôle que les caprins ou les bovins. Par contre, les poussins sont les seuls animaux à jouer un rôle éminent dans une technique de divination qui consiste en une autopsie de poussin que l'on a frotté sur le corps d'un malade : l'observation attentive des entrailles de l'animal permet au devin spécialisé dans cette technique de déterminer le mal dont souffre la personne. Une douzaine de pages de notes sont consacrées à l'observation directe et à l'exégèse de plusieurs séances de divination.

¹¹

Je n'ai jamais compris exactement le principe symbolique qui faisait des grenouilles une telle abomination, peut-être est-ce dû au fait qu'elles n'ont pas de queue, symbole de l'animalité pour les Duupa.

Parmi les oiseaux sauvages, le touraco violet (*Musophaga violacea* Isert, Musophagidae) est cité à plusieurs reprises car ses plumes rouge vif sont une parure importante du costume des nouveaux initiés. Cet animal, tout comme la panthère, est considéré comme un symbole de la masculinité et sa mise à mort entraîne une série de rituels complexes qui firent l'objet de quelques conversations entre l'ethnologue et ses interlocuteurs duupa (sept pages). Il y a deux autres familles d'oiseaux importantes, celle des Phasianidae (en particulier les francolins – *Francolinus* spp.) et celle des Columbidae (plusieurs espèces de pigeons et de tourterelles – *Streptopelia* spp. ; *Turtur* spp.). Parmi toutes les espèces d'oiseaux connues c'est dans ces deux familles que l'on trouve celles qui sont jugées les plus savoureuses, mais ces espèces ont une autre caractéristique importante aux yeux des Duupa : elles sont, tout comme eux-mêmes, de grandes amatrices de céréales.

En considérant toutes les espèces d'oiseaux, treize pages de notes sont consacrées à la comestibilité ou aux manières d'accommoder les oiseaux et dix-sept pages de notes traitent de la nuisance que représentent les oiseaux¹² comme prédateurs des cultures.

Empiriquement¹³, il apparaît que lorsqu'il est fait mention d'oiseaux dans les notes de terrain c'est d'abord pour se plaindre de leurs déprédations dans les champs, ensuite pour parler de leurs qualités gastronomiques et enfin pour évoquer leur rôle dans les rituels ou la divination, et c'est alors essentiellement des poulets qu'il est question.

4.2. Notes de terrain concernant les insectes

La forte représentation des insectes est sans doute liée à une marotte de l'ethnologue qui sur le terrain s'est livré à quelques collectes entomologiques, d'où le nombre important de pages indexées qui ne font état que d'informations peu développées sur les identifications et la nomenclature vernaculaire des insectes, ou leur biologie¹⁴. Ces informations regroupées dans la rubrique "ethnoscience"

¹² Dans ce cadre, il est aussi fait mention d'autres espèces granivores comme les perruches, les tisserins ou le travailleur à bec rouge *Quelea quelea* L., Ploceidae.

¹³ On ne considère que les informations qui font l'objet d'une explication détaillée.

¹⁴ On peut considérer que cela constitue un biais dans la constitution du corpus, comme le fait remarquer un recenseur anonyme de l'ouvrage. De tels biais sont classiques dans les corpus de notes de terrain des ethnologues, dont il n'est guère étonnant qu'ils subissent l'influence des inclinations personnelles de leurs auteurs, mais aussi de leurs choix thématiques ou théoriques (cf. les contributions réunies par R. Sanjek 1990). Toutefois, le parti pris assumé ici, est que quels que soient les biais idiosyncrasiques, la démarche holistique des ethnologues les amène à produire des matériaux qui reflètent les propriétés intrinsèques des cultures qu'ils étudient et que l'on peut s'aventurer à un traitement quantitatif de leurs corpus comme l'ont expérimenté A. Johnson et O. Johnson (1990). Dans le cas qui nous intéresse ici, si l'on peut considérer un biais qui augmente le nombre de mentions faites aux insectes, les renseignements collectés à leur sujet, notamment en ce qui concerne leur caractère de nuisibles, constituent une propriété de la culture duupa, plutôt que de celle de l'ethnologue qui fut leur hôte.

témoignent de la précision des connaissances sur les insectes, et notamment des savoirs précis concernant leur saisonnalité.

Dix-sept pages concernant la “technologie” portent sur les manières de capturer et de consommer des espèces comestibles appréciées de plusieurs ordres d’insectes (termites, chenilles, acridiens...) (photo 1). Bien qu’un nombre significatif de pages (onze) soit consacré à l’utilisation des insectes dans les rituels ou à ceux qui leurs sont consacrés¹⁵ ils sont peu importants dans la religion duupa, à l’exclusion d’une espèce : l’abeille. Celle-ci est associée aux rituels de l’initiation masculine et c’est le même terme, *donga*¹⁶, qui désigne l’initiation et l’espèce, d’où le nombre de pages de notes où il est fait mention d’insectes en relation avec les rituels. Par contre, une large partie des discours relatifs aux insectes fait référence au rôle, néfaste le plus souvent, qu’ils ont dans l’agriculture. De nombreuses espèces sont en effet connues pour les dégâts qu’elles causent aux plantes cultivées : diverses chenilles qui s’attaquent aux céréales ou aux arachides, criquets, charançons ou coléoptères qui s’en prennent aux récoltes sur pied ou dans les greniers. Comme pour les oiseaux, l’encyclopédie duupa des insectes porte la marque de l’agriculture et de son importance pour la survie matérielle et sociale de la communauté.

4.3. Notes de terrain concernant les mammifères

Pas plus que les catégories “bestioles” ou “insectes”, celle des “mammifères” ne correspond à un taxon nommé de la classification duupa. Y sont regroupées par commodité de nombreuses espèces sauvages ou domestiques, et ce sont ces dernières auxquelles il est le plus fréquemment fait référence (tabl. 3).

Les Duupa n’élèvent pas de chevaux et en voient rarement, mais le nom de cet animal apparaît en composition dans plusieurs termes désignant des plantes et les queues sont utilisées comme parure pour certains costumes de danse. Le chien est un précieux auxiliaire pour la chasse et un animal de compagnie apprécié ; il est présent dans presque toutes les maisonnées (photo 2).

Bien que moins nombreux que les chiens et moins visible dans le paysage, le bétail est de beaucoup le plus important dans les discours. Parmi les petits ruminants les moutons sont rares, mais les caprins étaient très fréquents il y a encore une dizaine d’années ; on en trouve tout de même aujourd’hui dans la plupart des villages.

C’est le gros bétail qui a la plus grande valeur économique et sociale. Les Duupa en connaissent deux sous-espèces : les zébus (*Bos taurus indicus* L., Bovidae), essentiellement élevés par leurs voisins peul Mbororo, et les taurins (*Bos taurus*

¹⁵

Certains sacrifices sont réalisés pour la multiplication des espèces utiles, en particulier les termites, tandis que d’autres visent à maîtriser symboliquement la multiplication des nuisibles comme les criquets.

¹⁶

Selon l’étymologie populaire duupa, cette synonymie est due au fait que l’initiation, qui comporte une circoncision, est douloureuse, comme le sont les piqûres d’abeilles.

taurus L., Bovidae), race de petit bétail sans bosse dont ils sont une des dernières sociétés au Nord du Cameroun à pérenniser l'existence (Seignobos et Thys 1998) (photo 3). Il en existe quelques petits troupeaux réunis dans deux ou trois villages alors qu'ils furent autrefois plus répandus. L'élevage duupa est très extensif, et les soins aux animaux sont minimaux. À la différence de ce que l'on observerait chez les Nuer, ou les Peul, les notes de terrain portant sur les savoirs, discours et pratiques sur les méthodes d'élevage duupa sont peu importantes tandis que les références sont multiples pour les modalités de leurs usages, en particulier dans les contextes rituels, mais aussi de leur possession et de la circulation des animaux vivants, de leur viande ou de leur peau.

Les catégories de la classification duupa des animaux, dont un extrait est présenté sur la figure 1, permettent de présenter à grands traits les principales caractéristiques de l'ethnographie qui les concerne. De manière classique, "choses de la brousse" (animaux sauvages) et "choses de la maison" (animaux domestiques) sont opposées, mais ces derniers sont aussi regroupés en "choses de la pauvreté" (richesse), et "choses pour l'embaumement" (des cadavres), expressions qui méritent un commentaire. Volailles, petits ruminants et bétail sont le produit de l'accumulation et de la transformation des surplus de l'activité agricole : la richesse. Taurins et chèvres entrent aussi dans la composition de la compensation matrimoniale, mais, à la différence de nombreuses sociétés agropastorales, ils n'en constituent pas les éléments essentiels car ce sont des étoffes de coton qui jouent ce rôle. Les peaux des taurins et des caprins ont un autre usage éminent qui leur vaut cette appellation de "choses de l'embaumement" : ils sont un élément indispensable des rites funéraires car leurs peaux servent de linceul et la viande des animaux sacrifiés est partagée dans le groupe de parenté et offerte aux mânes des ancêtres. Propriétés du défunt, ou cadeaux de ses proches et de ses affins, les peaux d'animaux et les étoffes de coton servent à la constitution du ballot mortuaire qui est enseveli : c'est à la taille de ce ballot que l'on mesure, au jour de sa mort, la richesse et le prestige accumulés par une personne au cours de sa vie.

Ce statut des taurins et des chèvres comme richesse, parure de cadavre et objet d'échange, justifie le nombre significatif de pages consacrées au rôle des mammifères dans les rituels et dans l'organisation sociale : de nombreux récits et observations de rituels de deuils ou les relations relatives au système de mariage font référence au rôle tenu dans ce contexte par le bétail.

Si les animaux domestiques sont les plus souvent cités, en particulier à cause des échanges de peaux de bétail qui interviennent très souvent, les mammifères sauvages ont aussi leur importance. C'est par la pratique de la chasse, mais aussi de l'agriculture, que les Duupa entrent en contact avec les mammifères sauvages.

La chasse est une activité secondaire, mais appréciée par les hommes, notamment les plus jeunes. La mise à mort des grands animaux est considérée comme une marque de virilité, et on retrouve le thème de la chasse dans plusieurs épisodes de l'initiation masculine. Le meurtre d'une panthère, ou d'un touraco violet, entraîne la réalisation de rites spécifiques, réminiscences de ceux que l'on organisait autrefois suite au meurtre d'une personne. Les autres carnivores et les grands

ongulés sont aussi marqués du point de vue symbolique ; les chasseurs dont ils sont victimes voient grandir leur prestige, et leurs crânes sont ajoutés sur les autels villageois. Une bonne partie des notes de terrain relatives à ces espèces concerne la description de parties de chasse et les différents rituels de l'initiation.

Toutefois, parmi les mammifères cités dans le tableau 3, tous ne sont pas des gibiers prestigieux. Certaines espèces rares, comme l'éléphant, l'hippopotame ou l'oryctérope, ont été citées lors d'enquêtes sur l'ethnozoologie, les classifications ou la littérature orale, mais il faut aussi constater que le nombre de références d'index concernant les petits gibiers est plus important que pour les grands. Les petits céphalophes sont des prises beaucoup plus fréquentes que les grands ongulés, et ce sont les catégories "primates" et "rongeurs" qui représentent près de 20 % des citations. On a pu montrer que les captures des chasseurs duupa concernent essentiellement ces petits animaux (Gariné 1999). Bien que ce soit des viandes appréciées, en particulier celle de l'aulacode (*Thryonomys swinderianus* Temminck, Thryonomidae) (photo 4), aucun prestige n'est lié à leur capture. Il s'agit des espèces qui sont les plus fréquentes sur le territoire du fait de leur écologie : elles sont, au même titre que les personnes duupa, grandes consommatrices de plantes cultivées. Autant que gibier, elles sont des pestes des cultures, et les discours les concernant portent sur les manières de les capturer et de les accommoder, mais aussi sur la désolation qu'elles occasionnent à cause des dégâts qu'elles font dans les cultures.

Les matériaux ethnographiques relatifs aux mammifères ont donc des caractéristiques spécifiques puisque c'est la seule classe d'animaux qui revête une telle importance du point de vue de leurs usages sociaux et de leur place dans les échanges entre les individus et les groupes sociaux, mais on retrouve aussi à propos de cette classe des indications similaires à celles notées pour les insectes et les oiseaux qui interfèrent avec le processus des activités agricoles. Parmi les animaux sauvages, singes et rongeurs sont souvent cités comme pestes des cultures, mais les animaux domestiques leur contestent parfois ce rôle, et sont consignés dans les carnets de terrain de nombreuses observations et récits relatifs aux déprédations des cultures causées par la divagation du bétail, et aux conflits, parfois violents, qui opposent les agriculteurs aux éleveurs.

Conclusion

Notre regard sur les études publiées concernant les sociétés nuer et tsembaga, comme sur les notes de terrain prises chez les Duupa, confirme que toutes les espèces connues dans une société particulière n'y jouent pas des rôles équivalents dans la définition des principes idéologiques sur lesquels repose sa structure sociale, les fondements de son identité culturelle, ou son fonctionnement

écologique. Certaines espèces sont indispensables à la définition même de la société et à sa reproduction.

Sans doute faut-il réserver la notion d'animal "clef de voûte culturel" aux espèces qui, comme le bétail en Afrique de l'Est, produit la société des hommes, autant qu'il est produit par elle : statuts et rôles, relations des individus et des groupes, sont définis comme "éleveurs" en relation à la valeur ultime que constitue le bétail (Bonte 1985).

Ce rôle clef de certaines espèces semble être empiriquement corrélé à la fréquence des informations qui circulent à leur propos dans la communauté et à la précision de la terminologie qui les concerne. La "profusion linguistique" des acteurs envisagée par E.E. Evans-Pritchard constitue un signe indirect du rôle structurant de l'"espèce clef de voûte", et elle trouve comme un écho dans la "profusion textuelle" que l'on constate à leur propos dans les œuvres anthropologiques publiées ou dans les matériaux ethnographiques bruts.

L'absence de cette profusion, dans les textes ou dans les corpus de matériaux de terrain, peut être *a contrario* une indication qu'aucun animal ne joue un rôle clef, fondamental pour la compréhension du fonctionnement de la société. C'est à un cas de ce genre que nous renvoie l'exemple des Duupa pour lesquels c'est l'agriculture, et le mil que l'on produit, qui constitue la valeur autour de laquelle s'organise le fonctionnement de la société. Mais dans ce contexte aussi un examen de la zoologie populaire dans les matériaux de terrain consacrés aux différentes espèces animales est utile car il révèle la nature agraire de la société. Une partie des connaissances sur les animaux porte sur leur biologie et sur la relation, néfaste ou non, qu'ils ont sur les plantes cultivées. Bovins et caprins qui sont utilisés dans les grands rituels sont des produits de l'accumulation et de la conversion des surplus de céréales, et c'est avant tout la bière de mil qui constitue le nœud de valeurs autour duquel s'organise la société.

En suivant les informations sur les animaux dans les matériaux de terrain collectés chez les Duupa, on ne voit guère apparaître la profusion qui permettrait de déterminer l'existence d'un animal "clef de voûte", mais cet examen de la zoologie populaire permet tout de même de voir apparaître une autre clef : en cherchant un animal clef de voûte, c'est sur le mil que l'on est tombé. L'animal clef de voûte serait donc une plante : le mil¹⁷.

17

Et il ne reste plus qu'à refaire la même étude sur les catégories végétales...

Références bibliographiques

- BONTE P., 1985 — Le bétail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fétichisme du bétail en Afrique de l'Est. *L'Uomo*, 9 (1-2): 121-147.
- CRISTANCHO S., VINING J., 2004 — Culturally Defined Keystone Species. *Human Ecology Review*, 11 (2): 153-164.
- CLIFFORD J., MARCUS J.E. (eds) 1986 — *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 305 p.
- DOUGLAS M., 1971 — *De la souillure. Essai sur la notion de pollution et tabou*. Paris, Maspéro, 193 p.
- DOVE M.R., 1996 — “ Réponses des Dayak de Kalimantan aux fructifications massives et comportement du sanglier barbu : une analyse des analogies entre Nature et Culture ”. In Hladik C.-M., Hladik A., Pagezy H., Linares O.F., Koppert G.J.A., Froment A. (éds) : *L'alimentation en forêt tropicale. Interactions bioculturelles et perspectives de développement*. Paris, Éditions UNESCO MAB : 203-216.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1940 — *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press, 271 p.
- FABRE-VASSAS C., 1994 — *La bête singulière : les Juifs, les Chrétiens et le cochon*. Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 423 p.
- FRIEDMAN J., 1974 — Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism. *Man N.S.*, 9: 444-469.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: Implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1415-1430 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1/>).
- GARINE É., 1998 — “ Contribution à l'ethnologie du taurin chez les Duupa ”. In Seignobos C., Thys E. (éds) : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigéria*. Paris, Éditions de l'ORSTOM / CIRAD-EMVT, coll. Latitude 23 : 123-181.
- GARINE É., 1999 — “ Chasser dans une société agraire : à propos des Duupa du massif de Poli (Nord-Cameroun) ”. In Baroin C., Boutrais J. (éds) : *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*. Paris, IRD Editions, coll. Colloques et Séminaires : 501-523.
- JOHNSON A., JOHNSON O., 1990 — “ Quality into Quantity : On the Measurement Potential of Ethnographic Fieldnotes ”. In Sanjek R. (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca and London, Cornell University Press: 161-186.
- MILLS L.S., SOULÉ M.E., DOAK E.F., 1993 — The keystone-species concept in ecology and conservation. *Bioscience*, 43: 219-224.
- PAINE R.T., 1966 — Food web complexity and species diversity. *American Naturalist*, 100: 65-75.
- POWER M.E., TILMAN D., ESTES J.A., MENGE B.A., BOND W.J., MILLS S., DAILY G., CASTILLA J.C., LUBCHENCO J., PAINE R.T., 1996 — Challenges in the Quest for Keystones. Identifying Keystone Species is Difficult-but Essential to Understanding how Loss of Species will Affect Ecosystems. *BioScience*, 46-8: 609-620.
- RAPPAPORT R.A., 1967 — Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. *Ethnology*, 6: 17-30.
- RAPPAPORT R.A., 1968 — *Pigs for the Ancestors. Ritual Ecology of a New Guinea People*. New Haven and London, Yale University Press, 311 p.
- RAPPAPORT R.A., 1977 — Ecology, Adaptation, and the ills of Functionalism. *Michigan Discussions in Anthropology*, 2: 138-190.
- SANJEK R. (ed.), 1990 — *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca and London, Cornell University Press, 429 p.
- SEIGNOBOS C., THYS E. (éd.), 1998 — *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigéria*. Paris, Éditions de l'ORSTOM / CIRAD-EMVT, coll. Latitude 23, 399 p.
- WILSON E.O., 1993 — *La diversité de la vie* (traduction française M. Blanc). Paris, Éditions Odile Jacob, 496 p.

When there is no 'keystone' species in the folk zoology Field notes from an agrarian civilization of northern Cameroon (Duupa, Poli Mountains)

Éric GARINE
eric.garine@mae.u-paris10.fr

Keywords

Duupa, Cameroon, field notes, linguistic profusion, sorghum

All species in a folk zoology do not play the same role in the real or imaginary functioning of a society. Among the Duupa farmers of Northern Cameroon, their relations with animals do not furnish a key to understand their culture, however, ethnology has analyzed societies, which carry on important relations with one particular species: the East African pastoralists or the Oceanic populations for whom pigs are vital.

Inspired by biology, the notion 'cultural keystone species' is applied to a species whose existence structures the interactions between a society and its environment, and whose role appears central to the analysis of the culture.

According to the biological meaning of the notion of 'keystone species', all species are not equally important to the structure of an ecosystem, so, by analogy, at the cultural level: if one removes a certain animal from a society's universe, does the society continue to exist as such and to have the same culture?

We explore the notion's efficiency compared to works on societies 'polarized' by their relations with an animal such as the Nuer and the Tsembaga. We then compare the data to materials concerning the Duupa, to determine whether one can apply the notion of 'keystone species' to anthropological analyses.

In *Pigs for the ancestors*, R.A. Rappaport shows that it is through horticulture that the Tsembaga society ensures its own subsistence, but also that of its pigs, and that one of their problems is regulating the mutual populations of people and pigs. The pigs are also the focal point of a ritual cycle that plays a role both in the relations between men and nature and in the relations between men amongst themselves.

Ethnologists have also mentioned the 'cattle fetishism' that polarizes the religious and social worlds of the East African pastoral societies.

In his book, well known for its theory on segmented systems, E.E. Evans-Pritchard (1940) notes that for the Nuer, it is not the ecological role of the cattle that is prized, but its role as an intermediary in social relations: an important point for the application of the concept of 'keystone species' to the anthropological domain.

This article also includes an 'ethnoscience' study of cattle. For the author: « linguistic profusion in particular departments of life is one of the signs by which one quickly judges the direction and strength of the a people's interest » (Evans-Pritchard 1940: 41) If it can be considered an indirect sign of the existence of a 'cultural keystone animal', one could therefore propose a method: what are, for a given society, the species most often mentioned, in the most precise and varied manner?

To see whether ethnographers' 'textual profusion', in their works and field notes, reflected the linguistic profusion of their hosts, I went through the texts of R.A. Rappaport and E.E. Evans-Pritchard, as well as my own field notes, to find out what appeared most often and what could therefore potentially be a 'keystone' animal. On the Nuer, among the index entries, 'cattle' is indeed the most important. In the book on the Tsembaga, 'pig' and 'pork' come just after the entry 'crops', but before the entries 'warfare', 'diet', 'taboos', " 'population' and 'ritual', which constitute the main themes of the book.

Apart from cattle, E.E. Evans-Pritchard's book mentions only one other animal category: the term for 'insects', which make life so difficult for men and cattle.

In R.A. Rappaport's book, there are only three entries developed referring to animals: 'eels', 'marsupials' and 'birds'. Birds are cited for the use of their feathers, essential elements for the dancers' costumes during the Kaiko rituals where pigs play an important role. Marsupials and eels are hunted during prescribed periods of the ritual because it is said of these animals that they are the 'pigs of the spirits'.

Not only is the 'keystone species' the one seen and talked about most often, and described with the richest terminology, it is also the one most often mentioned in ethnologists' texts. And the one referred to when evoking the other species of the folk zoology.

What can be learned from the study of cultures whose existence does not seem to be intimately intertwined in a relationship with a particular animal? Using the materials on the Duupa of Northern Cameroon, how could one establish the relative importance of the different species? I continued with the premise that

linguistic profusion is a sign of ideological value and applied it to my field notes on the Duupa.

Fish, 'creatures' and reptiles are mentioned least often, and are also rare in speech and observations.

Of the three classes, birds, insects and mammals, some contain categories, which play a relatively more important material or symbolic role in the daily life, or social or religious exchanges of the Duupa.

Empirically, it seems that when birds are mentioned in field notes, it is mostly to complain about the harm they do to the crops, then to speak of their gastronomic qualities, and lastly to speak of their role in rituals or divination.

Beyond information on the ecological knowledge concerning insects on how to capture and eat edible species, there are several pages of notes where insects are mentioned in relation with rituals. Most of what is said about insects concerns their frequently negative impact on agriculture.

In the category 'mammals' one finds numerous wild or domesticated species, the latter being the ones most often referred to.

Large cattle have the greatest economic and social value. Field notes on raising cattle are rare whereas there are numerous references to their uses in ritual contexts, as well as on the movements of the animals, either living or dead.

Poultry, small ruminants and herds are the result of the accumulation and transformation of agricultural surplus: riches. Domestic cows (*Bos Taurus* L., Bovidae) and goats make up part of the bride price. Cow and goat skins are essential to funeral rites as they serve as shrouds and their meat is shared by the group of relatives and offered to the ancestors.

The cow's and goat's status of riches, of shroud and object of exchanges justifies the significant number of pages devoted to them.

Many field notes on wild species concern hunting and the different initiation rituals.

However, among the mammals, all are not prestigious prey: references to small game are more numerous than those to large game. Even though their meat is appreciated, no prestige attaches to their capture. They are the most abundant species, and they also are consumers of planted crops.

Ethnographic material relating to mammals thus has specific characteristics as it is the only class of animals having such an important place in exchanges, but one also finds indications similar to those noted for insects and birds, relative to their interference in agriculture.

Studies on the Nuer and Tsembaga societies, and field notes on the Duupa, confirm that all animals known to a given society do not play equal roles in the definition of the ideological principals upon which its social structure and cultural identity are based, nor in its ecological bases.

One must reserve the notion of 'cultural keystone' animal to the species like the cattle in East Africa, which produce the society of men as much as they are

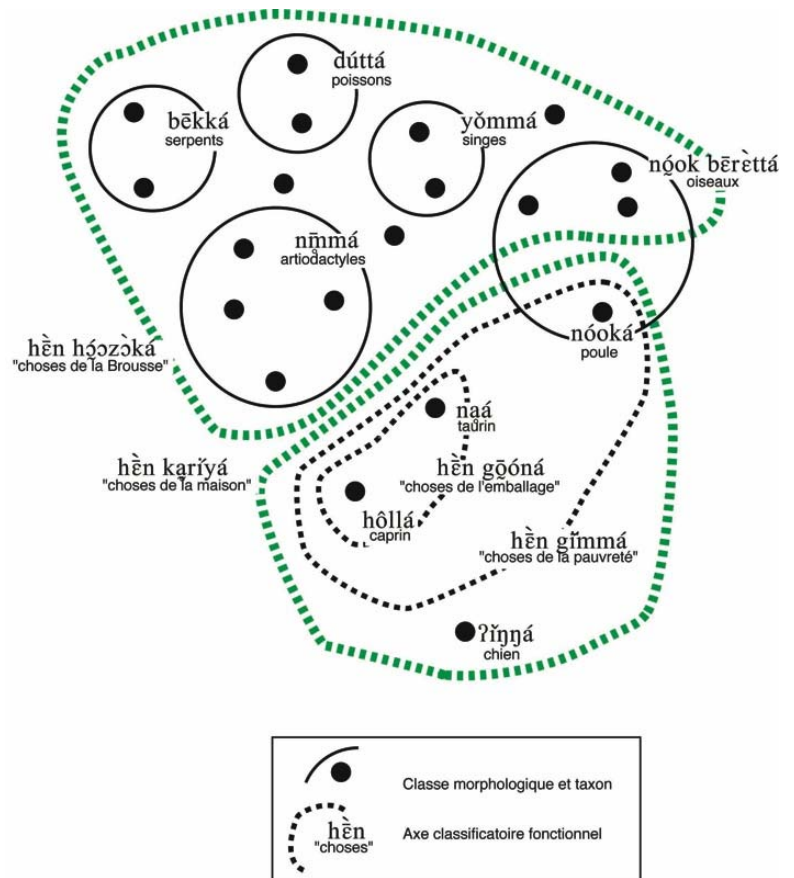
produced by the men: the statuses and roles, the relations between individuals and groups, are defined as 'cattle breeders' in relation to the ultimate value constituted by the cattle.

The key role of certain species is empirically correlated to the frequency of the information, which circulates about them in the community. The absence of 'linguistic profusion', in the ethnographic materials, may be, *a contrario*, an indication that no animal fulfills this key role. Such is the case of the Duupa for whom it is agriculture, and the sorghum produced, which constitutes the central value around which the society is organized. Also in this context, examination of the zoology is useful as it reveals the agrarian nature of the society. Part of the knowledge on animals concerns their biology, and their impact, harmful or not, on the crops: while looking for a 'keystone' animal, it is a plant that was found: sorghum.

Figures

Figure 1. Extrait des classifications duupa des animaux

(schéma de l'auteur)



Photos

Photo 1. Collecte des termites : divers insectes sont consommés par les Duupa, dont plusieurs espèces de termites capturées lors de leur essaimage en saison des pluies et qui sont particulièrement appréciées grillées ou crues

(cliché de l'auteur, Canton de Ninga, 1991)



Photo 2. Chiots surveillant la cuisson de la bière de mil : les chiens sont des animaux familiers qui sont présents lors de toutes les activités quotidiennes

(cliché de l'auteur, Canton de Ninga, 1991)



Photo 3. Taurins dans le corral : les Duupa sont parmi les derniers possesseurs de taurins, race ancienne de bétail disparue presque partout ailleurs au nord du Cameroun

(cliché de l'auteur, Canton de Ninga, 1992)



Photo 4. Préparation des aulacodes : ces rongeurs constituent simultanément une peste redoutée des cultures et un mets de choix que l'on accommode après avoir brûlé au feu les poils de l'animal

(cliché de l'auteur, Canton de Ninga, 1992)



Tableau 1. Entrée des index des ouvrages cités

Index des ouvrages	Intitulé de l'entrée (anglais)	Intitulé de l'entrée (français)	Nombre de sous- entrées et renvois	Nombre de pages référéncées	Longueur du texte de l'entrée d'index (cm)	
<i>The Nuer</i>	cattle	bétail	29	83	9,2	
	lineages	lignages	4+2	47	6,6	
	lineage system	système lignager		6	1,1	
	Nuer	Nuer		65	5,8	
	age-set(s)	classe(s) d'âge	12	26	5	
	age-set system	système de classe d'âge		24	1,1	
	tribe	tribu		36	4,2	
	Dinka	Dinka	10	34	4,2	
	feuds	vendetta	9	35	3,6	
	insects	insectes		2	0,3	
	<i>Pigs for the ancestors</i>	crops	cultures	1	132	8,7
		pigs	cochons		98	6,7
		pork	porc	3	17	1,6
warfare		guerre	1	107	6,5	
diet		alimentation	1	85	5,5	
taboos		tabous	1	53	4,4	
population		population		84	3,7	
ritual		rituel	7	47	3,4	
ritual cycle		cycle rituel	1	19	0,9	
ritual houses		maison rituelle		10	0,6	
birds		oiseaux	2	6	0,6	
bird feathers		plumes d'oiseaux		12	0,6	
eels		anguilles		12	0,3	
marsupials		marsupiaux		11	0,3	
non domesticated animals		animaux non domestiqués	3	6	0,6	
arthropoda		arthropodes		6	0,3	
cassowaries		casoars		4	0,3	
catfishes		poissons-chats		2	0,3	
chickens		poulets		1	0,3	
dogs		chiens		1	0,3	
fishes		poissons	2	1	0,3	
intestinal parasites		parasites intestinaux		1	0,3	

Tableau 2. Fréquence d'apparition des "classes" d'animaux dans les carnets de terrain Duupa

Thème	Poisson	Bestiole	Reptile	Oiseau	Insecte	Mammifère	Total
échange et organisation sociale					2	29	31
agriculture		1		17	19	31	68
technologie	2	4	15	19	17	94	151
rituel	4	14	15	32	11	145	221
ethnoscience, lexique	7	26	40	51	123	133	380
Total	13	45	70	119	172	432	851

Tableau 3. Mention des mammifères dans les carnets de terrain

Catégories animales Sous-catégories ou espèces	Nom scientifique	Occurrences
animaux domestiqués		194
bovins	<i>Bos taurus taurus</i> L., Bovidae	120
petits ruminants		52
chien	<i>Canis canis</i> (L.), Canidae	15
cheval	<i>Equus caballus</i> (L.), Equidae	7
artiodactyles		92
grandes antilopes		43
céphalophe de Grimm	<i>Sylvicapra grimmia</i> (L.), Bovidae	21
céphalophe à flancs roux	<i>Cephalophus rufilatus</i> (Gray), Bovidae	16
ourébi	<i>Ourebia ourebi</i> (Zimmermann), Bovidae	6
redunca	<i>Redunca redunca</i> (Pallas), Bovidae	6
rongeurs		72
rongeurs spp.	Rodentia (Bowdich)	47
grand aulacode	<i>Thryonomys swinderianus</i> Temminck, Thryonomidae	25
carnivores		31
carnivores	Carnivora (Bowdich)	14
panthère	<i>Panthera pardus</i> (L.), Felidae	17
primates	Primates (L.)	16
divers		27
civette d'Afrique	<i>Viverra civettina</i> (Blyth), Viverridae	7
phacochère	<i>Phacochoerus aethiopicus</i> (Pallas), Suidae	6
genette tigrine	<i>Genetta tigrina</i> (Schreber), Viverridae	3
hippopotame	<i>Hippopotamus amphibius</i> (L.), Hippopotamidae	3
mangouste (générique)	<i>Herpestes</i> (Illiger), Herpestidae	3
daman des rochers	<i>Procavia capensis</i> (Pallas), Procaviidae	2
chauve-souris	Chiroptera (Blumenbach)	1
éléphant	<i>Loxodonta africana</i> (Blumenbach), Elephantidae	1
oryctérope	<i>Orycteropus afer</i> (Pallas), Orycteropodidae	1
Total		432

Présentation I

Penser symboliquement l'animal

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

« Dis-moi comment tu penses que l'animal pense et je te dirai comment tu penses l'homme et la société. » (Labarrière 2000 : 107)

Chaque société attribue à l'animal, sauvage ou domestique, gros ou petit, rampant, courant, nageant, volant... « des intérêts, des motivations, des besoins, des façons de penser, des traits de caractère, etc. », comme le donne à voir L. Mauz (2002 : 46) à propos du loup. La façon de penser l'animal semble révélatrice de la façon dont une population approche l'humanité, pense son état de société, envisage son devenir. Les textes qui vont suivre nous permettent, en voyageant dans l'espace et dans le temps, d'explorer diverses façons de penser l'animal parmi des sociétés urbaines ou rurales, de chasseurs, pêcheurs, cueilleurs, cultivateurs, pasteurs...

Dans l'intimité de l'approche du réel, parfois dans un jeu de miroir particulièrement intéressant entre auteur ou scientifique et société étudiée, le jeu des activités mentales se fait jour ; domaine particulièrement riche et en constante évolution depuis que les programmes d'étude sur l'Intelligence Artificielle ont relancé les débats sur le mécanisme de l'esprit (cf. Dortier 1999). Parmi ces formes de pensée activées, on voit l'intérêt de l'auteur se porter plus particulièrement sur l'une ou l'autre, celle, analytique qui s'attache à examiner l'identité "objective" du monde concret, celle, "globale" qui établit des relations et dégage des lois, mais aussi et surtout celle, symbolique, qui donne un sens (signification et orientation) à la complexité du monde, qui perçoit ce qui est derrière la forme pour révéler son sens caché, qui, comme l'écrit M. Eliade (1952), est « consubstantielle à l'être humain ». Lors d'une action symbolique (et, à l'exception de l'action réflexe, toute action peut être considérée comme symbolique), le cerveau convertit une donnée sensorielle en une "représentation mentale", faisant intervenir logique et intuition (cf. Bourdeau 1999) dans leur "compréhension" et leur organisation.

« À chaque fois, en effet, d'autant de science que nous soyons bardés, c'est à une herméneutique qu'il convient de se livrer en prenant le symbole comme son

propre horizon, dans son contexte singulier, selon les conditions particulières d'apparition qui sont sans cesse les siennes. Sans compter que dans une interprétation jungienne par exemple (...) tout archétype est toujours susceptible, selon les lieux et les époques de se manifester sous de multiples symboles, tous différents les uns les autres – de la même façon qu'un symbole apparemment identique peut renvoyer à son tour à plusieurs archétypes. Tout devient alors affaire d'évaluation, de sympathie, d'intuition autant que de considération rationnelle du tissu dans lequel tel symbole se détache.» (Cazenave 1996 : VIII)

Plusieurs auteurs nous entraînent dans ce réseau complexe où se combinent idées, concepts et mots, où les différents processus de perception, interprétation, représentation, création... se suivent, se superposent et s'associent. Et parce que caractère individuel et caractère social sont nécessaires à l'existence des systèmes symboliques¹, ils nous engagent aussi dans le parcours particulièrement chaotique et difficile de l'émergence de ces systèmes, nous amenant parfois à démêler de l'amont à l'aval et de l'aval à l'amont, des fondements de la pensée à ses activations sociales et culturelles et retour (sur un mode souvent en spirale), la charge symbolique d'un animal et ses fonctions symboliques.

C'est par la pensée analytique du double étranger qu'est le scientifique occidental en terre malgache, qu'Enzo FUCHS et Martin W. CALLMANDER (*Les Caméléons à Masoala. Une clef de lecture ethnozoologique des relations société-environnement dans le Nord-Est de Madagascar*) abordent le caméléon, ce reptile "insolite" et questionnent le rôle clef qu'il joue dans la pensée traditionnelle malgache. Objet concret de l'univers biologique, cette espèce (non "clef de voûte" mais "marginale") est support d'un savoir zoologique (observation et catégorisation). Occupant une place particulière dans la classification des choses du monde vivant, elle est instrument de symbolisme, support d'enjeux philosophiques et religieux car part de tangible, elle conduit à l'intangible.

C'est aussi à un double regard sur le milieu naturel que nous convie Hideaki TERASHIMA (*Le statut des oiseaux dans le monde naturel des chasseurs-cueilleurs de forêt d'Ituri (République Démocratique du Congo)*). L'objet n'est plus terrestre mais aérien, n'est plus une "espèce" mais un groupe d'animaux : les oiseaux. Ces derniers suscitent curiosité et fascination chez les scientifiques comme chez les Pygmées d'Afrique équatoriale, qui les définissent à partir de trois de leurs caractéristiques : capacité à voler, langage sifflé, relative tolérance au voisinage de l'homme. Cette pensée catégorielle les conduit à leur conférer un statut différent de celui des animaux terrestres, en particulier des mammifères. Cet "étranger" sans valeur matérielle et au caractère ambivalent qu'est l'oiseau, peut quitter le monde terrestre et aller à la rencontre de puissances surnaturelles, investi de valeurs

¹ Comme le rappelle Y. Tardan-Masquelier (1997 : 2145), « Une réalité n'est pas, d'elle-même, symbolique ; elle ne le devient que du fait d'un individu ou d'un groupe qui lui donnent une valeur spécifique, un indice éminent, le distinguant de l'ensemble des "choses" ou des "êtres" ».

symboliques. La puissance de ces dernières est inversement proportionnelle à l'intérêt nutritionnel de l'espèce.

Le double exercice d'observation et de classification auquel nous convie Lucienne STRIVAY (*La chauve-souris et l'hirondelle. Le lait et le sang*), nous permet d'approcher un animal hors norme, la chauve-souris. Dans ses modes d'appropriation et de mise en ordre conceptuelle et symbolique du monde, l'homme a du mal à attribuer une place à cette "anomalie" qui appartient tout à la fois aux univers aérien et chtonien, qui est proie et prédateur, qui vole le sang et donne le lait. L'imaginaire autour de sa création se conçoit en miroir de celle de l'hirondelle. Sans manichéisme, lieux, moments, qualités qui se répartissent, s'excluent ou se recouvrent, entre l'hirondelle et la chauve-souris, dessinent le partage du jour et l'alternance des saisons, et par analogie, les orientations du sacré et du social.

Vladimir RANDA (*Animaux symboliques : la part de l'expérience naturaliste dans l'imaginaire inuit*) nous permet de poser un regard inuit sur l'animal sauvage qui déconcerte par ses attitudes, par ses réactions, celui qui reste un mystère, une interrogation. Dans cette société où l'animal, source de subsistance quasi unique, est omniprésent, où la séparation entre humanité et animalité est perméable, l'observation naturaliste est primordiale. C'est sur elle que se fonde un imaginaire sans limite, semble-t-il. Certaines de ses manifestations comme la représentation, la parole, la mise en actes, sont abordées ici à travers plusieurs espèces à fort potentiel symbolique qui se détachent du reste de la faune sans pour autant pouvoir être qualifiées de "clef de voûte" et sont classées dans des catégories inhabituelles, celles des animaux dits "pénétrants", des animaux nés dans des "oeufs de la terre", des animaux tombés de la voûte céleste.

Le hasard des contributions nous amène à entrer d'un même pas dans les domaines de l'animal "de civilisation", de l'animal "clef de voûte" et de l'animal domestique, celui qui permet à l'homme de se forger une identité, parfois un prestige, celui qui est un reflet de sa maîtrise sur l'animal et plus généralement de son traitement d'autrui (Haudricourt 1962). Avec Micheline LEBARBIER (*Coursier magique ou passeur maléfique. Quelques représentations du cheval dans l'imaginaire traditionnel roumain*), c'est le cheval, l'une des grandes "figures" animales (souvent associée à la figure humaine), que nous découvrons en Roumanie du Nord, support de projections anthropomorphiques multiples. Pilier de la vie agricole, animal de trait doté d'attributs extraordinaires, il y est considéré comme passeur entre monde ordinaire et monde "autre". Si des entités féminines maléfiques peuvent prendre son apparence, des entités-chevaux peuvent, à l'inverse, prendre forme humaine. Leurs correspondants humains sont des jeunes gens liés à l'univers des semi-dieux cavaliers.

En restant dans les mêmes contrées, c'est à l'animal le plus dépendant de l'homme, le mouton, que s'intéresse Marianne MESNIL (*Le mouton, "animal clef de voûte" des Balkans ?*). Ayant dominé le paysage des régions carpato-balkaniques depuis la plus haute antiquité, il est la "figure" centrale du pastoralisme local. Il suscite des effets d'ordre non seulement économique, social, mais aussi culturel, au sens anthropologique du terme, en quoi il occupe une position d'"animal de civilisation".

Isabelle BIANQUIS (*Mongolie : des cinq "espèces" de bétail... à la mise en ordre du monde dans une population d'éleveurs*) nous permet d'envisager la question de l'espèce "clef de voûte" non plus en s'attachant à la notion d'espèce qui pose un problème évident dans sa pertinence même, mais en étudiant l'entité que constituent les cinq "espèces" de bétail sur lesquelles reposent la vie matérielle, sociale et religieuse d'éleveurs mongols.

Comme nous le donnent à voir ces différentes approches, la réflexion sur la pensée symbolique ne peut être dissociée de manifestations concrètes et pratiques. Idéel et matériel ne peuvent être désolidarisés. C'est pourtant ce que nous nous permettrons de faire dans les chapitres qui vont suivre. Tout en reconnaissant le caractère scandaleux d'un tel acte, nous aborderons séparément trois manifestations de la pensée symbolique : la représentation, la mise en parole et la mise en actes.

Références bibliographiques

BOURDEAU M., 1999 — *Pensée symbolique et intuition*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Philosophies 123, 127 p.

CAZENAVE M. (dir.), 1996 — *Encyclopédie des symboles*. Paris, Le Livre de Poche, coll. Encyclopédies d'aujourd'hui, 818 p.

DORTIER J.-F. (éd.), 1999 — *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*. Auxerre, Sciences Humaines.

ÉLIADE M., 1952 — *Images et symboles*. Paris, Gallimard, 239 p.

HAUDRICOURT A.-G., 1962 — Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'homme*, 2 (1) : 40-50.

LABARRIÈRE J.-L., 2000 — Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque. *Terrain*, 34 - *Les animaux pensent-ils ?* : 107-122.

MAUZ I., 2002 — *Gens, cornes et crocs. Relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise, au moment de l'arrivée des loups*. Thèse de l'École Nationale du Génie Rural, des Eaux et des Forêts, Paris, 513 p.

TARDAN-MASQUELIER Y., 1997 — "Le langage symbolique". In Meslin M., Rosa J.-P. (éds) : *Encyclopédie des religions, vol. 2, Thèmes*, Paris, Bayard : 2145-2162.

Introduction I

Thinking of animals symbolically

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

« Tell me how you think animals think and I will tell you how you think of man and society. » (Labarrière 2000: 107)

Each society attributes to animals, wild or domestic, large or small, crawling, running, swimming, flying... « interests, motivations, needs, ways of thinking, character traits, etc » as shown by L. Mauz (2002: 46) for wolves. How animals are thought of seems to reveal any given population's approach to humanity, the state of their society, their future. The texts that follow allow us, by traveling through space and time, to explore the various ways of thinking of animals among urban or rural societies in the intimate and shared ways of hunters, fishermen, gatherers, farmers, herders... In the intimacy of one's approach to reality, sometimes in an especially interesting reflective setup between authors or researchers and the societies under study, the mental mechanisms are brought to light; a particularly rich domain in constant evolution ever since Artificial Intelligence study programs revived the debate on thought processes (*cf.* Dortier 1999). Among the thought forms activated, one sees the authors' interest turn more particularly towards one or the other, either analytical, geared towards examining the 'objective' identity of the real world, or 'global', aiming to establish relationships and laws, but also, above all, symbolic, which gives meaning (significance and orientation) to the world's complexity, which perceives what lies behind a form to reveal its hidden meaning, which, as M. Eliade (1952) put it, is 'consubstantial with humans'. During symbolic action (with the exception of reflexive action, all action could be considered symbolic) the brain converts sensorial data into a 'mental representation', calling upon logic and intuition (*cf.* Bourdeau 1999) in their 'understanding' and their organization.

« Every time, in fact, however much science we are immersed in, one ought to undertake a hermeneutic by considering the symbol as one's own horizon, in its singular context, according to the particular conditions of appearance which are

incessantly its own, not to mention that in a Jungian interpretation for example (...) archetypes are always prone, depending on the time and place, to manifesting themselves as multiple symbols, all different from one another—just as an apparently identical symbol can refer in turn to several archetypes. Everything thus becomes as much a question of evaluation, sympathy, intuition, as rational consideration of the fabric from which the symbol detaches itself. » (Cazenave 1996: viii, translated by MD)

Several authors draw us into this complex network where ideas, concepts and words combine, where the different processes of perception, interpretation, representation, creation... follow each other, superimpose themselves and link themselves together. And because individual and social characteristics are necessary to the existence of symbolic systems², they also lead us down the particularly chaotic and difficult path of the emergence of these systems, sometimes forcing us to disentangle, above from below and below from above, from the foundations of thought to its social and cultural activations and back (often in spiral mode), an animal's symbolic charge and functions.

It is through the analytic thought of a double foreigner incarnated by the Western scientist in Malagasy land, that Enzo FUCHS and Martin W. CALLMANDER (*Chameleons in Masoala. An ethnozoological reading grid to discern certain aspects of the society-environment relation in North-East Madagascar*) approach the chameleon, that “unusual” reptile, and question the key role it plays in traditional Malagasy thinking. A concrete object of the biological universe, the species (not ‘keystone’ but ‘marginal’) is the medium of zoological knowledge (observation and categorization). Occupying a special place in the classification of living beings, it is an instrument of symbolism and the medium of philosophical and religious stakes as, partly tangible, it leads to the intangible.

Hideaki TERASHIMA (*The status of birds in the natural world of the Ituri forest hunter-gatherers*) also invites us to look at the natural world from a double perspective. The object is no longer terrestrial but aerial, is no longer a ‘species’ but a group of animals: birds. The latter arouse curiosity and fascination in both scientists and equatorial African Pygmies who define them according to three of their characteristics: the ability to fly, whistled language, and relative tolerance for the presence of humans. This categorical thinking leads them to confer upon birds a status different from that of terrestrial animals, especially mammals. A ‘stranger’, without material worth but with a highly ambivalent character, the bird has the ability to leave the terrestrial world and join the supernatural powers invested with symbolic worth. The powers of the symbolic values being inversely proportionate to the nutritional worth of the species.

The dual exercise of observation and classification to which we are invited by Lucienne STRIVAY (*The bat and the swallow. Milk and blood*), allows us to

²

As Y. Tardan-Masquelier (1997: 2145, translated by MD) reminds us, « Reality is not, in itself, symbolic; it only becomes so when an individual or group gives it a specific meaning, a prominent key, distinguishing it from all other ‘things’ or ‘beings’ ».

approach an unusual animal, the bat. In his appropriation modes and manner of ordering the world both conceptually and symbolically, man has difficulties ascribing a place to this 'anomaly', which belongs both to the aerial and chthonian universes, which is both prey and predator, which steals blood and gives milk. The imaginary universe surrounding its creation is conceived of as the mirror image of that of the swallow. Without manichaeism, places, moments, qualities, which are divided up, which exclude or include each other, between the swallow and the bat, establishing the division of the day and the alternations between seasons and, by analogy, the orientations of what is sacred and what is social.

Vladimir RANDA (*Symbolic animals and naturalist experience among the Inuit*) shows us wild animals as seen through Inuit eyes; animals, which disconcert by their attitudes, reactions, that remain a mystery, a question. In their society where animals, practically the only food source, are omnipresent, where the separation between mankind and animals is porous, naturalist observation is primordial. They seem to be the basis for an unlimited imaginary world. Some of its manifestations, such as in representations, speech, skits, are broached here through several potentially highly symbolic species, which stand out from the rest of the fauna, although not to the extent that they could be called 'keystone', and which are put into unusual categories, those of so-called 'penetrating' animals, animals born from 'earth eggs', animals fallen from the heavens.

This wandering among the different contributions takes us, with the same gait, to the domains of 'civilization' animals, 'keystone' animals, and domestic animals, those that allow men to forge themselves an identity, that sometimes bring prestige, that reflect man's mastery over animals and more generally reflect his treatment of others (Haudricourt 1962). With Micheline LEBARBIER (*Magical charger or evil smuggler. Some horse figures in the traditional Rumanian imaginative world*) it is the horse, one of the great animal 'figures' (often associated with human figures), basis for multiple anthropomorphic projections that we discover in Northern Rumania. Pillar of agricultural life, draft animal with extraordinary abilities, it is there considered a ferryman between the ordinary world and the 'other' world. Just as malevolent female entities can assume its shape, so can horse-entities assume a human shape. Their human correspondents are youths linked to the universe of semi-god riders.

Remaining in the same geographical area, Marianne MESNIL takes an interest in the animal most dependent on man: the sheep (*Sheep, 'keystone animal' of the Balkans?*). Having dominated the Carpathian-Balkan landscape since the highest antiquity, it is the central 'figure' in the local pastoralism. Its effects are not only economic and social but also cultural, in the anthropological sense of the term, whence it occupies a position of 'civilizing animal'.

Isabelle BIANQUIS (*Mongolia: from five 'species' of cattle... to a world order in a population of herders*) raises the question of 'keystone' species not by tackling the notion of 'species', which is obviously problematic through its very pertinence, but by studying the entity constituted of the five cattle 'species' upon which rest the material, social and religious aspects of the Mongolian herders' lives.

²As seen through these different approaches, reflections on symbolic thought cannot be separated from concrete and practical manifestations. The ideal cannot be untied from the material. However, that is exactly what we shall take the liberty of doing in the following chapters. While recognizing the scandalous dimension of such an act, we will broach separately three manifestations of symbolic thinking: representation, discourse and actions.

References

BOURDEAU M., 1999 — *Pensée symbolique et intuition*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Philosophies 123, 127 p.

CAZENAIVE M. (dir.), 1996 — *Encyclopédie des symboles*. Paris, Le Livre de Poche, coll. Encyclopédies d'aujourd'hui, 818 p.

DORTIER J.-F. (éd.), 1999 — *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*. Auxerre, Sciences Humaines.

ÉLIADE M., 1952 — *Images et symboles*. Paris, Gallimard, 239 p.

HAUDRICOURT A.-G., 1962 — Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'homme*, 2 (1) : 40-50.

LABARRIÈRE J.-L., 2000 — Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque. *Terrain*, 34 - *Les animaux pensent-ils ?* : 107-122.

MAUZ I., 2002 — *Gens, cornes et crocs. Relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise, au moment de l'arrivée des loups*. Thèse de l'École Nationale du Génie Rural, des Eaux et des Forêts, Paris, 513 p.

TARDAN-MASQUELIER Y., 1997 — "Le langage symbolique". In Meslin M., Rosa J.-P. (éds) : *Encyclopédie des religions, vol. 2, Thèmes*, Paris, Bayard : 2145-2162.

Les caméléons à Masoala

Une clef de lecture ethnozoologique des relations société–environnement dans le Nord-Est de Madagascar

Enzo FUCHS
enzo.fuchs@unine.ch

Martin W. CALLMANDER
martin.callmander@unine.ch

Résumé

Plusieurs naturalistes étudiant la faune malgache ont été surpris par l'attitude timorée manifestée parfois par les habitants de Madagascar vis-à-vis d'animaux apparemment inoffensifs. Les caméléons font partie de ces animaux. Cette étude offre des éléments qui permettent de mieux comprendre le rôle clef joué par ces reptiles "insolites" dans la pensée traditionnelle malgache. Souvent, ces espèces marginales peuvent être utilisées comme clef pour aborder des domaines culturels donnés. Objets de contes, proverbes ou mythes, elles occupent une place particulière dans la classification des choses du monde vivant et témoignent d'une réelle importance au sein de la culture considérée.

Mots-clés

caméléon, Madagascar, ethnozoologie, surnaturel, lézard

Introduction

Notre enquête sur le symbolisme des caméléons et des attitudes à leurs égards, est née de notre double formation académique en ethnologie et en biologie. C'est en lisant de la littérature zoologique sur ces reptiles, très bien représentés à Madagascar, que nous avons pris connaissance de la perception des Malgaches à l'égard des caméléons (point de vue étique) : pour les scientifiques, la population malgache est superstitieuse et les caméléons sont craints, car ils porteraient malheur.

Voici ce qu'écrivent des naturalistes ayant étudié ces reptiles à Madagascar :

« Il est difficile de compter sur la collaboration des habitants ou de leurs enfants pour procéder aux récoltes de *Brookesia*¹ (photo 1), considérés comme porte-malheur par de nombreux groupes humains, [ils] ne seront ni ramassés ni même signalés. G. Ramanantsoa (1973) rapporte que dans l'île de Nosy Sakatia les habitants ne veulent même pas les nommer par leur vrai nom (*Anjava*) ; ils utilisent, quand ils acceptent d'en parler, un terme descriptif, *Voatandroka* : la bête qui porte des cornes » (Brygoo 1978 : 7).

« Il est *fady*² de toucher un *amboalava* (caméléon) et plus spécialement l'espèce *rantotro* (*Calumma parsonii* Cuvier, Chamaeleonidae) (photo 2) car cela porte malheur » (Parc National de Masoala 2005).

Sur un plan ethnologique, il est intéressant de remarquer que les caméléons sont l'objet de précautions spéciales tant du point de vue linguistique que de celui du comportement. Nous nous proposons donc de maintenir la distinction entre discours et pratiques tout au long de notre exposé.

La citation suivante montre très explicitement les difficultés pratiques rencontrées par le zoologiste qui cherche l'aide des populations locales dans le cadre d'une mission scientifique. La compréhension du naturaliste vis-à-vis des attitudes des Malgaches confrontés à des caméléons est tout à fait représentative de ce que les professionnels de ce milieu ont l'habitude d'exprimer dans leurs écrits. Les justifications que les habitants leur donnent pour expliquer ces manifestations de peur sont généralement acceptées sans aucun recul critique.

« Chameleons are viewed superstitiously in many ways by the native peoples in their countries of origin. In my travels through Madagascar I often ask Malagasy people what they think of chameleons. The answers range from abject fear to reverence.

While these beliefs may change slightly from one geographic area to the next, one superstition seemed universal – Malagasy people do not want to touch chameleons! I got reactions ranging from wide-eyed shock and fear to uncontrollable giggling whenever I touched a chameleon or let it perch on my hand or arm. There were occasions when I asked villagers to guide me into the forests to search for specimens, but often I could not convince anyone to help me because of their fear of chameleons. Sometimes, one of the younger men would agree, but I learned quickly that I would have to instruct them on how to

1

Brookesia Gray est un genre – au sens biologique du terme – de la famille des Chamaeleonidae. Ce genre de caméléons très particuliers est clairement distingué – aussi dans la nomenclature malagasy – des autres genres de la même famille. Les caractéristiques biologiques qui caractérisent les *Brookesia* sont la présence de nombreuses excroissances parsemées sur le corps et le fait d'être principalement terrestres. Ils sont les plus petits Chamaeleonidae existants (le *B. minima* Boettger adulte fait 1,5 cm de long).

2

La plupart des auteurs traduisent le mot *fady* par "tabou". Nous allons approfondir le sens de ce concept en 3.1.

handle a chameleon without injuring it.

(...) It was obvious, however, that most of them could not overcome their ingrained fear of touching chameleons. » (Abate 1999).

Bien qu'ayant pris conscience du point de vue étique des naturalistes, nous nous sommes intéressés principalement à comprendre la vision émique des Malgaches. Un stage de six semaines à Masoala – véritable paradis des biologistes et objet d'enjeux environnementaux considérables puisqu'il s'y trouve le plus grand parc national de Madagascar – nous a donné l'occasion de percevoir un certain mystère autour du caméléon. Cela nous a permis de mieux comprendre son importance dans la culture et dans la vie de tous les jours des habitants de cette péninsule : les Betsimisaraka.

Nous avons obtenu nos données ethnographiques par des observations des interactions entre la population et ces sauriens et par des entretiens avec des anciens, réputés pour leurs connaissances de la pensée traditionnelle.

Nous avons élaboré un cadre théorique avec nos données et fait l'état de la question dans la littérature anthropologique : les spécialistes mentionnent certains aspects saillants des caméléons au sein de la culture malgache, mais à notre connaissance, aucune monographie ne leur est consacrée.

La spécificité de notre recherche est de regrouper ces informations pour construire autour des caméléons le contexte culturel dans lequel ils sont insérés. Notre but est de les sortir de l'irrationnel, de la superstition, pour les insérer dans le "système de pensée malgache" (système au sens heuristique du terme).

Les données récoltées lors de cette enquête ethnologique (menée principalement dans le village côtier de Vinanivao³ ; fig. 1) et les références anthropologiques qui traitent de ce sujet montrent que l'évaluation exprimée par les scientifiques est manifestement réductrice : dans la cohérence et la complexité du "système logique malgache", les caméléons sont bien plus que de simples porte-malheur.

La société malgache, comme toute société humaine, n'est pas figée, mais dynamique et inscrite dans le présent. Loin d'attribuer à un peuple une croyance sous les traits d'une adhésion sans aucune prise de distance, cet article veut donner une vision plus approfondie de la relation que les Malgaches entretiennent avec ces reptiles et, secondairement, intégrer les données sur ces animaux dans la conception malgache de l'Environnement⁴.

³

Le village de Vinanivao est situé dans la Péninsule de Masoala (Nord-Est de Madagascar) et s'inscrit dans une mosaïque paysagère essentiellement composée de forêts ombrophiles secondaires.

⁴

Nous reviendrons sur l'emploi spécifique de la majuscule.

1. Étude des relations société–environnement à Madagascar : endémismes et apports extérieurs

Madagascar, la “Grand île”, est le paradis des biologistes comme celui des anthropologues : c’est un haut lieu de diversité biologique et culturelle.

Au niveau biologique, le taux élevé d’endémisme est dû à l’effet d’insularité : les formes de vie ont eu la possibilité d’évoluer de manière indépendante des organismes continentaux en gardant des caractères archaïques ou en développant des attributs “novateurs”, si l’on adhère à la théorie scientifique de la spéciation (*cf.* Ridley 1997 : 425).

C’est dans ce contexte d’insularité que les caméléons, par spéciation, ont pu se différencier au point que Madagascar héberge à elle seule 80 % de la totalité des espèces de caméléons connues. Ce même phénomène aurait permis aux lémuriers, survivants d’un ancien sous-ordre des primates, de ne pas connaître l’extinction qui frappa leurs congénères du continent africain.

La grande diversité culturelle de Madagascar est due, en partie, aux brassages successifs de peuples d’origines variées. Les premiers colons, débarqués à partir des premiers siècles de notre ère, étaient probablement indonésiens et bantu (Vérin 2000 : 45). À ces deux communautés s’ajoutèrent plus tardivement des colons arabes, chinois et européens. L’influence culturelle la plus forte est celle des Européens, lors de la colonisation française (de 1895 à 1958). Bien que l’on ne puisse pas parler d’effet d’insularité dans les mêmes termes que pour la biocénose, nous pouvons admettre que l’insularité favorise une spécificité en termes sociaux et culturels.

Quand nous faisons mention des “Malgaches” et de leur culture, nous utilisons cette dénomination pour des raisons pratiques. Cette généralisation doit être prise avec précaution : bien que la plupart des auteurs perçoivent une “unité de civilisation” (Andriamanjato 1957 : 10), il serait erroné de réduire la vingtaine d’“ethnies traditionnelles” à un “Malgache artificiel et inexistant” (Molet 1979 : 9). Donc, quand nous mentionnons la “pensée malgache”, nous nous référons à des traits culturels considérés comme propres à la tradition insulaire par la plupart des auteurs et que nous avons pu nous-mêmes percevoir comme tels au long de notre recherche.

Il est admis en anthropologie que les “éléments naturels” sont pensés, classés et utilisés par les groupes humains pour donner corps à leur organisation sociale, à leurs univers mythologique et cosmogonique. La spécificité de la biocénose malgache, ainsi qu’une géomorphologie très hétéroclite et des habitats très diversifiés, influencent directement le “système logique malgache” sans pour autant le prédéterminer.

À ce titre, C. Harpet (2000 : 14) fait référence à l'ouvrage *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962) pour montrer de quelle façon les lémuriens vont s'inscrire « au sein d'un vaste ensemble relationnel dicté par des règles de conduites, par des croyances, des coutumes directement ou indirectement liées à des schèmes classificatoires qui représentent l'univers naturel et social sous forme de totalité organisée ». Nous allons faire de même pour les caméléons dans une partie spécifique de l'île : la péninsule de Masoala.

E.R. Mangalaza (1998), se référant à sa région d'origine où nous avons mené notre enquête, met en évidence le caractère unique de cette région comte tenu de la mosaïque de paysages présents dans l'île : « Le pays betsimisaraka offre une unité frappante dans sa végétation, sa faune et son climat. Ces éléments ont contribué, en partie, à la structuration de la mentalité betsimisaraka » (*ibid.* : 11).

Nous nous inscrivons donc dans cette perspective structuraliste pour relever idéalement "l'univers naturel et social" qui enveloppe le caméléon : l'enlever métaphoriquement de l'"univers de la pensée scientifique" pour le contextualiser dans un système de pensée plus proche de la "réalité malgache". Par "environnement" nous faisons donc référence à l'acception scientifique du terme, tandis que par "Environnement" nous nous référons à cette "réalité malgache".

L'Environnement est donc l'objet d'étude des ethnobiologistes qui s'intéressent aux "relations société–environnement".

1.1. Les concepts émiques d'"environnement" et de "société"

Au sein du "système logique malgache", les concepts d'"environnement" et de "société" ne correspondent pas exactement aux acceptions en vigueur dans les sciences naturelles et sociales. Comprendre les acceptions émiques de ces concepts d'origine occidentale nous permettra de placer les caméléons dans le contexte socioculturel malgache. Ainsi nous pourrions mettre en évidence certaines logiques qui permettent de comprendre les réactions de la population vis-à-vis des caméléons⁵.

Quand nous ferons référence à l'acception émique de ce concept, comme pour "Environnement", nous l'écrirons en majuscule : "Société".

Si biologistes et naturalistes font référence à un "environnement physico-chimique" ou à un "environnement biologique", pour beaucoup de Malgaches, l'Environnement comprend aussi le monde intangible, le monde des esprits. La dichotomie nature/surnature a été introduite récemment, à partir de concepts assimilés dès la colonisation européenne. Dans la tradition "malgache" *gasy* il n'existe pas de limite nette entre ces catégorisations : la nature et la surnature sont

⁵

Il en est de même pour bien d'autres animaux ou végétaux.

intrinsèquement liées à l'Environnement et agissent au même titre sur le cours de la vie humaine (Molet 1979 : 196-198).

L'Environnement est avant tout environnement social : « en plus des vivants, dieu, les morts, les esprits, les choses et les animaux mêmes, tout ce qui existe, visible ou invisible, tout a sa place dans cette société » (Andriamanjato 1957 : 16).

C'est donc dans cette acception émique que nous emploierons l'expression de "Société malgache" : une société qui ne comprend pas que des humains. Le concept émique d'Environnement est donc sous certains aspects très proche du concept de Société : l'Environnement inclut les membres tangibles et certains membres intangibles de la Société, notamment ceux qui, malgré leur intangibilité, évoluent dans un environnement terrestre comme les esprits de la nature et les esprits des morts, à bien distinguer des Ancêtres. En effet, ces derniers restent dans l'Environnement seulement en tant que dépouilles sacrées : la partie intangible des Ancêtres a quitté la dimension terrestre pour s'approcher de "Dieu" (Zañahary). Bien qu'évoluant dans une autre dimension, les Ancêtres exercent une influence considérable et constante sur l'Environnement. De plus, ils peuvent retourner ponctuellement chez les humains pour les renseigner, les aider ou pour exprimer leur mécontentement : c'est le phénomène du *tromba*, rituel de possession.

Comment l'intangible interagit-il avec le tangible ? Comment les membres de la Société sont-ils en relation entre eux, indifféremment du fait qu'ils soient compris dans l'Environnement ou dans d'autres dimensions ?

Afin de comprendre la perception du caméléon au sein de l'Environnement malgache, il est indispensable de donner un aperçu de quelques principes qui règlent les interactions entre les membres de cette Société et de l'Environnement dans lesquels ce reptile évolue. Le principe de hiérarchisation et ceux du *tsiny* et du *tody* sont les concepts que nous utiliserons dans notre cadre théorique.

Le principe de hiérarchisation est déterminé avant tout par la connaissance : en effet, les membres plus expérimentés seront toujours les mieux placés pour dire les "choses à faire" et à "ne pas faire" (*ibid.*). De ce fait, nous remarquons que la hiérarchie sociale possède des subdivisions premières (par exemple dieu, ancêtres, esprits, hommes, animaux), mais qu'à ces subdivisions, l'on associe le principe de la "gérontosophie". C'est l'avis du plus vieux qui doit être respecté, sinon toute la société en subira les conséquences. Quelqu'un jugé fautif sera mis au ban de la société, sans distinction de classe ou de groupement (Andriamanjato 1957 : 17).

Le principe de hiérarchisation conduit la personne pour qui la tradition est encore vivante à se questionner sur la justesse de ses actes par rapport aux enseignements des anciens (ou des membres d'une subdivision hiérarchiquement supérieure).

« Puisque la vie qu'on est appelé à mener après la mort (...) est fonction des œuvres menées dans cette vie ici, on a donc intérêt à œuvrer dans le sens du bien et vers le pôle d'excellence durant cette vie corporelle visible. Une telle continuité est l'œuvre d'un équilibre socio-cosmique que "Dieu" Zañahary a instauré entre les éléments constitutifs de l'univers. Il est un élément du monde avec qui Zañahary entretient une relation intime car devenu ancêtre bénéfique,

il est même censé pouvoir “chuchoter dans les oreilles de Zañahary” [mibibisiky an-tsófin-Jañhary](#) » (Mangalaza 1998 : 223).

Andriamanjato (1957 : 72) expose deux concepts capitaux qui règlent les interactions entre les membres de cette Société : ce sont les concepts de [tsiny](#) et du [tody](#) que nous n’illustrerons ici que très grossièrement. Cet anthropologue malgache représente l’univers comme un collier posé sur une table. Par cette image, il veut illustrer comment chaque élément de la Société est interconnecté avec les autres, dans un état d’équilibre. « La vision betsimisaraka est toujours holiste [:] toutes les activités, même les plus réputées, n’ont de sens qu’à titre d’élément d’un grand Tout auquel il faut nécessairement se référer » (Mangalaza 1998 : 16).

Cette conception holiste implique des responsabilités personnelles envers soi-même et les autres membres de la Société. Ainsi, si une unité du collier (c’est-à-dire un membre quelconque de la Société) fait un mouvement brusque (par exemple, offense un autre membre de la société ou ne respecte pas des conventions), la vague alors provoquée va se répercuter sur toutes les pièces du collier : c’est un déséquilibre social. Le nouvel équilibre ne se rétablira qu’une fois que le perturbateur (et avec lui son propre Environnement) sera touché par la vague de redressement. « Il y a ainsi un retour inexorable de ce qu’on fait » (Andriamanjato 1957 : 72). Ce “retour inexorable” est la manifestation “physique” du blâme ([tsiny](#)) : c’est la conséquence, le retour ([tody](#)) ». Le [tody](#) se manifeste toujours avec des conséquences néfastes.

Étant donné que le contrecoup de chaque action doit se transmettre à chaque élément qui compose l’univers avant de se répercuter sur l’acteur, nous réalisons pourquoi le [tody](#) se manifeste souvent avec un remarquable délai : personne ne sait quand il frappera, mais il frappera sûrement, en dépassant parfois les frontières générationnelles.

Les actes d’un individu ont une répercussion sur tout l’Environnement. En créant un déséquilibre cosmique, l’individu est responsable de ses propres malheurs et de ceux de ses proches : « tous ses actes tiennent compte d’une manière ou de l’autre de cette présence des autres, même s’ils sont invisibles » (Andriamanjato 1957 : 17).

Quel est le mystère du caméléon ? Quel est son rôle au sein de la Société ? Ou bien, exprimé dans un jargon inspiré des sciences de la vie : quelle est la “niche socio-écologique” de ce saurien au sein de l’Environnement malgache ?

1.2. Approches méthodologiques de l’intangible : les éléments qui côtoient ses frontières

Comment aborder un univers intangible, mystérieux et pourtant si important ? Les difficultés sont multiples : la langue avec ses concepts et ses catégories de pensée ; la pensée qui « saisit les êtres et les choses au-delà de leur manifestation apparente » et qui est construite sur l’intuition (Andriamanjato 1957 : 8) ; la façon

d'aborder la question avec les informateurs⁶ et naturellement le sujet lui-même qui reste intangible dans tous les sens du mot.

Dans notre cas, la voie de l'ethnobiologie peut être une clef pour percer ce monde invisible. En effet, c'est en passant par des éléments de l'univers biologique – donc bien concrets – que l'on peut parvenir à pénétrer dans l'univers intangible. Comme nous l'avons déjà dit, la dichotomie nature/surnature n'est pas propre au "système logique malgache". Une façon de se familiariser avec l'environnement invisible est d'étudier les éléments qui sont en contact avec ces deux réalités. Ceci a, pour le chercheur, des avantages pratiques : il est bien plus aisé (et moins alarmant), au début d'une enquête, de parler de plantes et d'animaux plutôt que d'esprits ou autres entités obscures...

Nous pensons qu'à Madagascar, plusieurs organismes biologiques occupent une place saillante dans la culture et, de ce fait, sont un bon point de départ pour comprendre comment la société est en connexion avec son environnement.

Tout d'abord il y a les espèces "clef de voûte"⁷. À partir de l'étude des relations symboliques et pratiques établies avec ces organismes, il est possible d'avoir un éclairage général sur la culture en question et, dans notre cas, sur l'univers intangible. Pour la culture malgache, la place d'organismes "clef de voûte" revient sans hésitation au riz⁸ et au zébu⁹, une plante et un animal qui ont été introduits sur l'île par les tout premiers colons, et pour lesquels ils jouaient déjà un rôle central. L'importance concrète de ces espèces dans l'univers physique malgache n'est pas une nouveauté... mais quelle est leur relation avec l'univers intangible ? Cet aspect est moins connu que leur importance écologique, même s'il a déjà été exploré par quelques chercheurs (cf. A. de Saint-Sauveur, cet ouvrage).

Une autre possibilité mentionnée par les membres du comité scientifique du colloque international sur le symbolisme des animaux consiste à explorer un aspect

⁶ Par exemple à cause de sa complexité ou parfois par réticence : « Toute la vérité n'est pas bonne à dire » avons-nous entendu au cours d'une conversation entre notre interprète et une informatrice.

⁷ En écologie, le concept d'"espèce clef de voûte" est assez controversé. Par "espèce clef de voûte", on définit généralement une espèce qui, par son abondance relative, aurait un impact disproportionné sur la communauté écologique (cf. R. Paine (1966) et R.E. Power *et al.* (1996)). Dans le contexte de cette enquête ethnozoologique, nous entendons par animaux "clef de voûte" ceux qui seraient particulièrement saillants au sein d'une communauté humaine donnée : au centre de ses pratiques et de ses représentations. On pourrait parler d'un organisme "clef de voûte" comme d'un organisme qui serait en soi un "fait social total" (Mauss 1950 : 275) (cf. E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage).

⁸ Les premiers ancêtres des Malgaches venus d'Asie sont probablement des Indonésiens qui – comme exemple de pratiques environnementales – ont introduit la culture et la valorisation du riz, notamment avec la mise en place du *lavy*, méthode de culture sur brûlis du riz pluvial (Verin 2000 : 46).

⁹ On estime que les premiers Africains à coloniser l'île étaient des Bantu, apportant l'élevage et la valorisation socioculturelle des zébus : c'est un exemple d'acculturation par introduction d'espèce allochtone issue de l'héritage africain (Verin 2000 : 46).

déterminé d'une culture par l'“étude des espèces marginales”. Bien entendu, on comprendra par “espèce marginale” celle qui n'est pas une “espèce clef de voûte”, mais qui reste, malgré tout, une clef de lecture... c'est-à-dire qui tient un rôle essentiel dans le domaine culturel : dans notre cas celui de “porteur” entre le tangible et l'intangible.

C'est par la voie de l'espèce marginale que nous avons abordé la conception malgache de l'Environnement : du caméléon à son taxon, du taxon à l'univers intangible, de l'intangible à l'univers physique... avec un nouveau regard, plus holistique. Naturellement, le but de notre travail n'est pas de donner une vision complète de la « conception malgache du monde surnaturel » (Molet 1979) ; il reste centré sur la signification symbolique du caméléon, signification qui ne peut être abordée qu'en s'intéressant au contexte dans lequel il est inséré.

2. La singularité des caméléons

Nous avons observé concrètement que les caméléons laissent très peu de personnes indifférentes à Masoala, ceci en dépit des origines et quelles que soient les croyances des personnes côtoyées. Entamer une conversation sur le sujet des caméléons a toujours déclenché un certain enthousiasme chez nos interlocuteurs. Si les caméléons ne sont pas souvent et volontiers mentionnés dans les propos quotidiens, ceci n'est pas le fait de leur insignifiance, mais tient à d'autres raisons. Repérer un de ces sauriens était un événement en soi, qui avait comme effet d'éveiller la curiosité chez certains ou bien de semer la panique et la terreur chez d'autres ; parfois les deux en même temps. En tout les cas, l'agitation était contagieuse. La première raison à cela pourrait être d'ordre physiologique et éthologique : l'aspect général du caméléon (photos 3, 4 et 5). En effet, sa façon de bouger ses yeux proéminents indépendamment l'un de l'autre ; ses “cornes” et excroissances atypiques ; son aptitude à changer de manière inopinée les motifs et les couleurs de sa robe ; ses pattes qui se terminent par des “pinces” ; sa longue queue préhensile qui est utilisée en guise de cinquième membre... et puis sa démarche très lente et faussement hésitante qui semble vouloir imiter l'ondulation des feuilles mues par le vent ; la façon dont il attrape la nourriture en projetant sa langue surprenante ; la sédentarité de certains spécimens tout comme la grande variabilité de formes et de tailles – lesquelles peuvent varier de 1,5 cm pour le *tangarira* (*Brookesia* sp., Chamaeleonidae) jusqu'à 50-60 cm pour le *rantotro*, genre qui comprend par ailleurs des espèces de petite taille (photos 6 et 7)... Rien n'est ordinaire, chez les caméléons.

Ces caractéristiques nous fournissent un des motifs de l'intérêt que ces animaux éveillent chez les vieux comme chez les jeunes ; chez les Gasy comme les Vazaha, en passant par les Sinoa, les Silamy et peut-être aussi les Karan¹⁰.

2.1. Discours et attitudes des habitants de la péninsule de Masoala vis-à-vis des caméléons

Des femmes nous ont parlé du caractère horripilant du caméléon. Son apparence si différente de la nôtre, mais en même temps ses caractéristiques anthropomorphes, font de lui un être vraiment déroutant : « le caméléon, sans doute à cause de l'étrangeté de sa forme et surtout de la lenteur de sa démarche, n'a pas manqué non plus de susciter l'imagination créatrice des Betsimisaraka » (Mangalaza 1998 : 127). Il est souvent protagoniste de contes ou proverbes comme celui-ci : « Fais comme le caméléon quand il marche : un œil vers le passé, l'autre vers le futur » [manao dian-tana:banjinina ny aloha, todhina ny aoriana](#).

Voici un extrait d'une discussion que nous avons eue à Antalaha avec une femme d'une quarantaine d'années :

« Les caméléons sont les bêtes les plus vilaines entre toutes. Ils ont un visage affreux. Les gens, femmes et enfants, ont peur d'eux. Une fois, quand j'étais gamine, je me suis évanouie deux fois en regardant un caméléon. J'étais perchée sur un arbre quand j'ai vu un caméléon : je me suis évanouie du coup et je suis tombée de la branche. Le caméléon fit de même et à mon réveil, il était tout proche de mon visage. C'est à ce moment-là que je me suis évanouie à nouveau ».

Une femme d'une trentaine d'années, de la communauté sharif¹¹, nous a confessé l'aversion viscérale qu'elle éprouvait envers les caméléons. Elle a avancé comme cause première de cette "caméléophobie", le "gabarit" (aspect physique) du reptile. Elle affirma : « Si entre moi et un énorme tas d'argent, il y a un caméléon, moi je ne toucherai pas une pièce ».

La conduite de l'animal en présence des humains a été déclarée comme la deuxième source d'effroi. En effet, les caméléons – contrairement à d'autres

¹⁰ Termes malgaches pour désigner les "Malgaches" eux-mêmes Gasy ; toute "personne d'apparence asiatique" Sinoa (à noter que les Chinois "récents" ont une dénomination différente) les "Musulmans" Silamy et les "Indiens" Karan ; les Blancs et toute personne que l'on reconnaît comme étrangère aux autres classifications et communautés immigrées citées auparavant sont nommées Vazaha, qui viendrait de la forme impérative du verbe mizaha "regarder". On peut remarquer que ces discriminations se font sur la base de critères les plus divers : géographique, physiologique ou religieux.

¹¹ Les Sharif forment, parmi les membres de la communauté musulmane, une "caste" qui posséderait des pouvoirs occultes pouvant nuire à toute personne qui leur aurait fait du mal.

reptiles également craints – restent impassibles à l’approche des humains, ce qui les rend encore plus terrifiants.

Il est toujours pertinent de distinguer le discours des pratiques : s’il est indiscutablement vrai que les caméléons suscitent souvent des réactions animées au sein de la population, et que la logique malgache ne pousse pas à les manipuler quotidiennement, il est tout aussi vrai que certains Malgaches manipulent ces sauriens dans des conditions ou contextes particuliers.

Quand A. Abate (1999) affirme : « While these beliefs may change slightly from one geographic area to the next, one superstition seemed universal – Malagasy people do not want to touch chameleons ! », il semble oublier que, mis à part les biologistes et les naturalistes, peu d’Occidentaux auraient envie de toucher un caméléon, et que « ne pas vouloir toucher un caméléon » n’est pas une superstition, mais un désintéressement ou une aversion au contact physique avec ces reptiles !

Afin de relativiser le discours sur les caméléons (celui tenu par les scientifiques vis-à-vis des Malgaches tout comme celui tenu par ces derniers), il est très important d’imaginer ce qui arriverait en pratique en procédant en Europe à une étude sur des reptiles, menée à la manière des biologistes qui étudient les caméléons¹². Si les Européens réagissaient à peu près comme les Malgaches, aurions-nous la légitimité de les qualifier de superstitieux ? Non : il y aurait certainement des raisons culturelles et pratiques pour justifier des attitudes d’aversion envers l’objet de nos études zoologiques, comme aussi des justifications rationnelles qui expliqueraient le fait que les populations ne collaborent pas exactement selon nos attentes de chercheurs. Ces raisons sont cohérentes et logiques dans le système de pensée occidental. Il en va de même avec les Malgaches et les caméléons : pour un Malgache, il y a des raisons cohérentes et logiques pour ne pas courir toucher chaque caméléon croisé en chemin.

Nous allons donc nous pencher uniquement sur la dimension culturelle qui peut donner un sens à certaines attitudes locales vis-à-vis de caméléons.

2.1.1. Un “anomal” à histoire : le mythe thanatologique du messenger manqué

Le caméléon occupe le rôle de messenger manqué dans plusieurs variantes d’un mythe que l’on retrouve chez de nombreux peuples d’Afrique (cf. I. de Garine, cet ouvrage). Ce mythe, dans ses multiples variantes, raconte comment la mortalité est

¹²

Nous pourrions imaginer faire une étude au Tessin (Suisse) que nous connaissons assez bien, au sujet des orvets (*Anguis fragilis* L., Anguidae) : des sauriens sans pattes aux allures de serpent et complètement inoffensifs. Combien de personnes manifesterait spontanément le désir de les toucher ? Combien de volontaires réussirions-nous à recruter parmi la population locale pour passer des journées à capturer des orvets ? Combien des gens seraient disponibles pour perdre du temps à discuter avec nous de *Anguis fragilis* ? Combien d’entre eux nous raconteraient n’importe quoi pour se débarrasser de nous ? Et ceux qui accepteraient d’en parler, utiliseraient-ils le “vrai nom” (*Anguis fragilis*) ou bien un autre terme descriptif comme *orbettino* “petit aveugle” ou le qualifieraient-ils de “serpent” ? La rencontre inopinée d’un tel animal, pourtant absolument inoffensif, dans un magasin ou une maison ne suffirait-elle pas à déclencher une crise de panique ? Combien de personnes tueraient cet animal s’ils le croisaient sur leur chemin ?

apparue au sein des Hommes, et voit comme protagonistes le caméléon et le lézard en guise de messagers divins.

Une version obtenue au Malawi par Werner dit ceci :

« *Chiuta* (god) deputed the horned chameleon (*kalilombe*) and the lizard (*nampopo*) to take the human beings a message, the one of life and the other of death.

The chameleon was to inform humans that when they died they would return to life again, while the lizard was to tell them that when they died it would be for good. The chameleon started first but his pace was very slow and hesitant, so he was soon overtaken by the lizard, who reached the humans ahead of the chameleon and gave *Chiuta*'s message that death was final. A little while later the chameleon arrived, and announced that though humans would die they would return to life again. But the humans were very angry with the chameleon for bringing the message so late, they had already accepted the earlier message from *Chiuta* » (Werner cité par Morris 2000 : 179).

2.1.2. L'envoyé des humains

Notre guide betsimisaraka M. Paulin Frédérique nous a révélé une version malgache de ce mythe, laquelle ne fait pas mention du lézard. Il se peut quand même que d'autres versions malgaches de ce mythe le fassent, parce que, à Masoala aussi, les deux animaux semblent être antagonistes, comme le prouve ce proverbe que nous avons relevé pendant notre enquête : « Caméléons et lézards ne peuvent pas marcher ensemble » *ambohalava miaraka amin'androngo, tsy miaraka amin'ny tsy afaka*.

La version malgache de ce mythe est connue aussi par E. Mangalaza. Celle que nous avons recueillie auprès de notre guide betsimisaraka dit ceci :

« Autrefois, les humains ne connaissaient pas la mort : la vie sur terre se passait paisiblement et tout le monde était heureux.

Un jour, la mort fit son apparition en fauchant les humains comme on le fait avec les arbres. La mort n'arrêtait pas cette hécatombe et, bien que les enfants naissaient comme d'habitude, ce fléau mortifère commençait à devenir un vrai problème pour les humains.

Les humains, après avoir longuement discuté, conclurent que seulement *Zañahary* "Dieu" pouvait les aider. Ils s'interrogèrent donc pour savoir qui envoyer pour accomplir la tâche importante d'aller trouver *Zañahary* pour lui demander un antidote. La décision tomba sur le caméléon qui, en ce temps-là, était l'animal le plus rapide de tous... bien qu'un peu fanfaron.

Le caméléon, tout orgueilleux de sa prestigieuse mission, se mit en route vers la demeure de *Zañahary*. Une fois sur les lieux, il fit sa requête à *Zañahary*. *Zañahary* écouta le caméléon et prit en considération cette requête en conférant au reptile l'antidote à la Mort.

Le caméléon se précipita à nouveau chez les humains avec cette précieuse

information mais, dans sa précipitation, il marcha par mégarde sur la tête du fils unique de Zañahary.

Le caméléon fut pris de panique : il était si ému et bouleversé d'avoir marché sur la tête du fils de Dieu que, une fois chez les humains, il n'arrivait plus à se rappeler des mots prononcés par Zañahary. »

Ceci est le commentaire qui nous a été transmis par Mangalaza :

« Aujourd'hui encore les humains attendent que le caméléon leur révèle les mots de Zañahary, l'antidote qui leur permettrait de faire face à la mort.

C'est pour cette raison que le caméléon, dans l'effort de se rappeler le message vital, passe par tous les états et tous les coloris, ses yeux sont sortis des orbites et roulent dans tous les sens, la langue s'allonge jusqu'à devenir plus longue que le corps et risque de s'emmêler chaque fois que le caméléon cherche à prendre la parole.

Après cette mésaventure, le caméléon a perdu son statut d'animal le plus rapide : avant de poser la patte n'importe où, il s'assure maintes fois de ne plus tomber dans l'erreur. »

2.1.3. Analyse du “mythe thanatologique du messenger manqué”

Ce mythe éclaircit partiellement la relation ambivalente que les humains entretiennent avec ce saurien biscornu : d'une part, les humains ne l'aiment pas, ils le blâment parce qu'il n'a pas été capable de mener à bien la mission qui lui a été confiée. Si la mort continue de sévir, c'est, en partie, la faute du fanfaron polychrome.

D'autre part, les humains ne peuvent pas lui manquer de respect : le caméléon est l'animal qui a été auprès de Zañahary, ce qui lui vaut un certain prestige, mais surtout ils attendent toujours de lui la livraison du message de salut. L'erreur des humains est d'avoir choisi un fanfaron comme porte-parole !

Comme nous l'avons vu plus haut, avec l'image du collier, le “système logique malgache” ne permet pas aux fautifs de ne pas payer les erreurs : c'est le *tody*. Voilà pourquoi, de son côté, le caméléon semble penser : « c'est vous qui m'avez choisi comme porte-parole, maintenant c'est à vous, les humains, d'assumer vos choix ! ».

Par contre, la faute humaine n'est pas reconnue dans le mythe africain cité plus haut, étant donné que c'est Dieu qui a décidé d'envoyer le caméléon vers les hommes et non l'inverse.

La métamorphose du caméléon n'est due qu'à son étourderie et n'est point le résultat d'une punition divine pour avoir marché sur la tête du fils unique de Zañahary.

L'apparition d'un caméléon dans un village est donc interprétée comme un signe, d'où l'affolement qu'il occasionne : le caméléon sort de son habitat sylvicole pour

chercher à communiquer le message de Zañahary aux humains. Pour la même raison, on dit aux enfants de ne pas se moquer du caméléon quand il sort sa langue incroyable... signe qu'il chercherait à délivrer le mot de Dieu.

Par le mythe, les relations entre les membres de la Société sont institutionnalisées, les membres de la Société prennent ainsi une niche au sein de l'Environnement. Ceci différencie les "animaux à histoire" (Eugène Mangalaza, comm. pers.) des simples "animaux porte-malheur", qui existent également à Madagascar¹³.

2.2. Le caméléon, l'"insolite" et le "système logique malgache"

Le caractère "insolite" est le fil conducteur qui permet de relier plusieurs éléments de l'Environnement malgache et comprendre ainsi l'"inquiétude angoissée"¹⁴ que l'on éprouve à l'égard du caméléon.

Il faut bien remarquer que ce n'est pas l'aspect singulier en soi, la "monstruosité", qui déclenche cette "inquiétude angoissée". Nous nous référerons ici à un phénomène différent de celui exposé précédemment : ce sentiment d'angoisse n'est pas celui éprouvé par la jeune femme qui tomba de l'arbre à la vue du caméléon, ni de la terreur éprouvée par des jeunes filles quand un petit malin s'amuse à leur agiter sous les yeux un caméléon désespérément agrippé à un bâton. L'"inquiétude angoissée" n'est pas un sentiment immédiat, comme le dégoût ou l'effroi.

L'inquiétude est due à la signification symbolique de l'étrange et, à Madagascar, ce caractère ne concerne pas que les caméléons ! Le caméléon fait donc partie d'un ensemble plus vaste de signes qui symbolisent un danger. C'est pour cette raison qu'il est improprement qualifié de "porte-malheur".

L. Lévy-Bruhl (1938 : 41) a écrit au sujet de l'insolite :

« Le caractère insolite d'un être, d'un objet, d'une rencontre, révèle donc la présence de puissances dont l'action va être funeste. Ce n'est pas en tant que mystérieuses et inconnues qu'elles effrayent ; c'est, au contraire, parce qu'on sait qu'en se manifestant de cette façon elles présagent sûrement un malheur, sans faire connaître cependant quel il sera. La menace n'en est que plus grave. »

¹³ La différence entre "animaux à histoire" et "animaux porte-malheur" est valable aussi en Occident : dans la première catégorie, nous pouvons inclure le serpent de la mythologie chrétienne, dans la seconde catégorie, le chat noir. C. Harpet remarque qu'au sein des lémuriens, il existe deux catégories d'animaux : le *babakoto* (*Indri indri* Gmelin, Indridae) fait partie de la catégorie des animaux à histoire (Harpet 2000 : 69), tandis que l'*ayé-ayé* (*Daubentonia madagascariensis* Gmelin, Daubentoniidae) fait partie des animaux craints parce que considérés comme porte-malheur (Harpet 2000 : 121).

¹⁴ Sébastien Wohlhauser (chercheur associé au Laboratoire de Botanique Évolutive, Université de Neuchâtel), comm. pers.

Comme le fait remarquer lui-même par la suite L. Lévy-Bruhl (1938 : 44), “insolite” peut être source de malentendus : ce mot nous fait penser à quelque chose de peu fréquent. Ce qui n’est pas le cas dans la réalité malgache, où ce genre de symbolisme fait partie de la vie quotidienne. Ce symbolisme fait référence à l’univers intangible, nous trouverons donc pertinent de définir son acception dans le contexte malgache.

3. Des entités intangibles et des caméléons : interrelations entre membres d’une Société complexe

Nous avons maintenant énoncé les éléments culturels principaux et les règles de conduite sociale à notre avis les plus saillantes pour nous faire une idée de la “niche socio-écologique” occupée par les caméléons au sein de l’“environnement social” malgache.

La “niche socio-écologique” du caméléon prend du sens seulement si nous considérons les relations de celui-ci avec les autres membres de la Société. Nous verrons que les interactions du caméléon avec les membres intangibles de la Société lui donnent ce statut particulier au regard des humains et suivent les règles de conduite mentionnées auparavant. Sans ces liens avec l’intangible, le caméléon ne serait qu’un animal parmi les autres.

Tout d’abord, nous avons le système du *tsiny* et du *tody*. Le mythe thanatologique du messenger manqué est perçu comme un enseignement laissé aux vivants par les “ancêtres divinisés” *razaña*. Théoriquement, manquer de respect envers les caméléons serait mal vu par les ancêtres, lesquels pourraient blâmer celui qui plaisante avec ces reptiles. Mais il n’est pas nécessaire de déranger les ancêtres pour être malgré tout frappé du *tody* : en effet, nous avons vu que le blâme peut être donné par n’importe qui, humain ou non humain. Il suffit de penser du mal des agissements d’un membre de la Société et celui-là se verra frappé de *tody*. Si des conventions qui exigent le respect du caméléon existent, ne pas les respecter porte préjudice. Le préjudice vient des témoins qui n’approuvent pas ces comportements irrespectueux.

Or, il faut considérer l’importance des ancêtres dans le “système socio-écologique malgache”. Le rapport qui lie les Malgaches à leurs ancêtres est un rapport de réciprocité complexe et structuré telle une “symbiose mutualiste obligatoire”. Il n’est pas un épi de riz ou une nouvelle naissance qui ne vienne aux hommes sans l’intercession des ancêtres auprès de *Zañahary*. Les hommes ne peuvent pas vivre sans l’aide des ancêtres :

« Dans la société *betsimisaraka*, c'est parce que les morts restent des réels partenaires dans l'échange que les vivants les appellent précisément des *veloño tsy hita maso* ou "vivants-invisibles" : en échange de toutes les attentions qu'on leur témoigne (nouveau linceul, invocation périodique, respect), ils doivent apporter à leur tour santé, fécondité et réussite sociale » (Mangalaza 1998 : 80).

Les ancêtres sont source de connaissance, ils peuvent venir directement parmi les hommes *via* les "rituels de possession" *tromba* afin de donner des renseignements vitaux dans les moments de crise de l'individu ou de la communauté (Mangalaza 1998 : 66).

C'est pour cette raison qu'en manquant de respect envers les caméléons, il est beaucoup plus raisonnable de craindre le *tsiny* de la part des membres de la communauté plutôt que venant des ancêtres. En effet, il nous fut dit ceci : « Il n'y a pas de risque à toucher un caméléon à l'abri du regard des autres ». C'est toutefois à relativiser : en effet, il est possible d'auto-déclencher le *tsiny* et, par conséquent, d'être frappé par le *tody*. Nous avons vu que le *tody* n'est pas une punition mais un retour, une conséquence : l'origine du *tody* est à rechercher dans le fait d'être sorti "du cheminement ordinaire des choses", d'avoir perturbé le "collier en équilibre". Il suffit donc de savoir que ce que l'on fait n'est pas ce que les ancêtres auraient aimé nous voir faire, et voilà que l'on sera frappé par le *tody*. Là encore il nous fut dit : « Si tu veux tuer un animal – n'importe lequel – tue-le direct. Ne te pose surtout pas de questions ».

3.1. Les *tsiñy* et le *fady*

En plus du chemin ordinaire qu'il est bien de suivre, existent des "tabous" particuliers qui peuvent concerner un seul individu ou bien toute une communauté : on parle de *fady*.

Le *fady* « a une coloration beaucoup plus absolue que le *tsiny*. Le tabou c'est ce qu'il faut absolument ne pas faire » (Andriamanjato 1957 : 34). Le *fady* est édicté par les entités du monde invisible : ancêtres ou "esprits" *zavatra*.

Notre interprétation va donc à l'encontre de l'affirmation d'Andriamanjato : les esprits n'ont qu'une importance négligeable pour ce qui concerne le blâme *tsiny* : c'est le *fady* qui caractérise les relations entre les hommes et ces entités. « Le caractère absolu du *fady* se manifeste dans ce sens que celui qui passe outre voit son acte sanctionné sur-le-champ » (Andriamanjato 1957 : 34).

E.R. Mangalaza (1998 : 23-24) parle du *fady* au pays *betsimisaraka* en mettant en évidence les règles sociales que nous avons mentionnées en 1.1., ce qui nous montre comment le *fady* est intimement lié aux systèmes du *tsiny* et du *tody*.

Certains "esprits de la nature" *tsiñy* sont liés eux aussi aux caméléons et, dans certains cas, peuvent frapper par le *fady* toute personne qui, par mégarde ou expressément, porte préjudice à ces animaux.

R. Jaovelo-Dzao (1996) affirme qu'« il y a lieu de distinguer *t(s)ĩñy* [génies], de son homonyme *tiñy*, signifiant défaut, culpabilité, handicap, blâme et censure » (Jaovelo-Dzao 1996 : 206).

Cependant cette distinction est généralement plus nuancée chez d'autres auteurs. Dans le glossaire de l'ouvrage intitulé *Les champs de l'ancestralité à Madagascar* de P. Ottino (1998 : 657), on peut lire :

- « • *tsignin-tany* (N) : entités facilement malveillantes [*sic.* malignes] du monde invisible qui hantent les terres non rituellement appropriées ; entités maîtresses de la terre qu'il faut apaiser avant de la défricher.
- *tsigny* (général région périphériques) : entité souvent malveillant du monde invisible. Faute grave qui normalement a un effet de retour en frappant d'une manière ou d'une autre son auteur.
- *tsiny* (Me) : phénomène lié au *tody* "retour" qui après une faute frappe par effet de retour ».

Mais quelle est la relation entre les caméléons et ces entités intangibles que sont les *tsiñy* ? En revenant sur nos données ethnographiques, il nous est parfois difficile de trancher sur le sens à donner au son *tsin*, les deux significations ont du sens dans l'interprétation des faits.

3.2. Les *tsiñy* : "entités maîtresses de la terre"

À Madagascar, les "esprits de la vie" sont une présence constante dans l'espace non anthropique. Comme J.-M. Estrade le fait bien remarquer, il faut les distinguer des esprits des morts.

« Chaque région a ses génies dominants : Tuléar et la côte sud-ouest ont leurs mystérieux *vorombe* ; la campagne betsileo, ses *salamanga* émanant de la terre comme les miasmes et les grandes forêts de l'est, leurs *tsiñy* qui se laissent tomber comme les sangsues, etc. Beaucoup d'autres esprits anonymes que l'on désigne du mot vague de "chose" *zavatra*, "bête" *biby* errent un peu partout et compliquent l'existence des êtres humains. Les esprits ne sont pas en effet un simple thème de légende pour les veillées, mais l'objet d'une inquiétude permanente et une explication toujours prête aux énigmes de la vie quotidienne » (Estrade 1885 : 72).

S. Wolhauser a pu se familiariser avec les sensations qu'éprouvaient les collaborateurs malgaches qui l'ont accompagné au cours de nombreuses missions scientifiques au cœur de la forêt. Comme J.-M. Estrade, il utilise le terme "inquiétude" pour qualifier ces impressions vis-à-vis de l'intangible, en faisant bien attention à le distinguer du terme "peur", utilisé par d'autres biologistes (Sébastien Wolhauser, comm. pers.).

R. Jaovelo-Dzao relate la présence de **tsiñy** maléfiques et de **tsiñy** bénéfiques, ce qu'on a relevé avec nos coéquipiers sur le terrain. Ces génies

« prennent demeure dans les tourbillons dans les courants marins et les fleuves, les dépressions ovales du terrain, les mares, les sources, les énormes blocs de rochers, les escarpements, les arbres extraordinaires, bref, tout ce qui, dans les domaines géographique, végétal, et minéral frappe plus particulièrement l'imagination et est plus ou moins mystérieux » (Jaovelo-Dzao 1996 : 206).

4. Les représentants de l'invisible : caméléons et autres “espèces marginales”

Les données ethnographiques issues de notre enquête nous portent à conclure que les **tsiñy**, en plus d'affectionner les domaines naturels cités par R. Jaovelo-Dzao, élisent demeure aussi dans le domaine animal, et que le caméléon n'est pas le seul animal concerné dans cette interaction.

Pour comprendre pourquoi certains animaux sont en relation avec les **tsiñy**, il nous est indispensable de considérer les animaux selon certains facteurs qui caractérisent leur rapport à l'homme : la crainte ou au contraire la familiarité ; la vie à proximité de celui-ci ou la vie dans la nature sauvage, dans le domaine des “esprits”.

D'habitude, nous rencontrons des animaux familiers, vivant dans l'espace des hommes (les animaux de basse-cour, les chiens et les zébus, par exemple) ou bien des animaux craintifs qui habitent près des hommes (par exemple les geckos diurnes) (photos 8, 9 et 10) ou encore des animaux sauvages et craintifs, comme la plupart de ceux qui habitent dans l'espace qui appartient aux esprits. Si des animaux sauvages ne sont pas craintifs, cela s'explique facilement par le fait qu'ils ont des défenses naturelles : crocs, poisons ou cornes. Les requins et les crocodiles, à l'actif desquels on impute bien des accidents, en sont des exemples.

Les animaux qui peuvent nuire directement aux hommes sont qualifiés de **méchants** et peuvent appartenir aussi bien à la catégorie des animaux sauvages et agressifs comme les requins et les crocodiles, qu'à la catégorie des animaux familiers, tels que des chiens ou des zébus particulièrement irascibles.

Les caméléons ne rentrent dans aucune de ces catégories : ils sont résolument des animaux sauvages, mais il est fréquent de les rencontrer dans les espaces anthropisés : en lisière de forêt ou dans les villages mêmes. Tout en étant sauvages et non craintifs (ils ne s'échappent pas), ils ne sont pas pour autant des animaux **méchants**. Ce sont des animaux qui sont classés dans une catégorie qui leur est propre : les animaux dangereux ou, encore mieux, les “animaux avec lesquels on ne plaisante pas”.

Dire qu'ils sont dangereux peut être, encore une fois, source de malentendus. Le terme de **dangereux** (en français) est celui utilisé dans des phrases en langue malgache par notre interprète, lors des interviews de nos informateurs. En effet, les caméléons ne représentent pas un danger en tant qu'entités physiques : en les côtoyant depuis des millénaires, les Malgaches savent mieux que les scientifiques que, de ce point de vue, ils sont complètement inoffensifs. Le fait d'être des animaux "inclassables" ajoute à l'étrangeté de leur aspect : les caméléons sont des êtres insaisissables et sont, de ce fait, liés à l'intangible comme nous l'avons dit précédemment.

Les caméléons ne sont pas les seuls animaux **dangereux** de la faune malgache : d'autres animaux comme eux sont inclassables par leurs mœurs, et très étranges par leur aspect. Une vieille dame **mpisikidy** nous a assuré qu'à travers ces caractéristiques, il est possible de les reconnaître dans la forêt, même si on ne les a jamais vus auparavant. À partir de ces caractéristiques, nous sommes parvenus à écarter ceux qui, à première vue, pourraient sembler des animaux **tsiniñy**, mais qui, à bien considérer, ne possèdent pas toutes les caractéristiques de ces animaux fantomatiques. En tant qu'animaux **tsiniñy** Nous avons recensé les "geckos nocturnes" **antefisaka** *Uroplatus* sp. (Gekkonidae) (photos 11, 12 et 13) et des serpents particuliers, parmi lesquels le "boa" **do** (*Sanzinia madagascariensis* Duméril et Bibron, Boidae) qui est le plus grand des serpents de l'île et, assurément, l'un des animaux **tsiniñy** les plus **dangereux**¹⁵.

Ces animaux ne sont pas seulement le symbole de l'intangible : dans la réalité malgache, ils sont aussi des vecteurs concrets des **tsiñy**. C'est pour cette raison qu'ils sont appelés "animaux à esprits" **misy tsiñy** ou **tsiniñy**. Comme une voiture de police, ils sont le symbole et le véhicule de leurs propriétaires. Distinguer si un animal **tsiniñy** est, ou non, pris en possession par un "esprit" n'est pas possible aux yeux des gens communs. Seul le **mpisikidy** est à même de savoir si effectivement nous sommes en présence d'un animal infesté. Les animaux **tsiniñy** semblent le savoir : tout en étant inoffensifs et sauvages, ne sont pas pour autant craintifs. À bien y regarder, il semblerait que ces animaux utilisent plusieurs formes de mimétisme : homomorphie et homochromie pour se protéger des prédateurs et mimétisme batésien pour se protéger des hommes. En effet, en manifestant les "couleurs" des puissances supérieures, les animaux **tsiniñy** font comme ces animaux inoffensifs qui déploient les couleurs d'une espèce offensive... À condition de rester dans le domaine de leurs maîtres, les **tsiñy**, ils seront assurés que les Malgaches n'iront pas les déranger.

Les **tsiñy**, par contre, sont véritablement dangereux : ce sont eux qui ont des pouvoirs immenses, des pouvoirs intangibles avec des conséquences, elles, très

15

Le boa est un (in)sinueux poïkilotherme qui ne perd pas son sang-froid : l'approche de l'homme ne conditionne que très peu ses mouvements qui restent toujours silencieux, maîtrisés et tranquilles... tout comme si le reptile ne prenait pas garde face aux bipèdes, d'autant plus qu'il "lézarde" souvent entre l'espace approprié par l'homme et l'espace du surnaturel. Ceci augmente les chances de le rencontrer et le désigne comme animal **tsiniñy** idéal : « il n'habite pas avec les hommes » et, pourtant, il envahit leur espace.

tangibles. Ils peuvent causer des ennuis divers, mais biens identifiables : c'est toujours par l'étrange que frappent ces entités, par le *fady*.

Les blessures causées par un animal *méchant* sont évidentes et – si elles ne sont pas mortelles – peuvent être soignées par la pharmacopée. Dans le cas d'une atteinte par des *tsiñy*, ni le malade ni le médecin occidental ne sont capables d'effectuer un diagnostic. Comme les “conséquences”¹⁶ d'une rencontre avec un animal *tsiniñy* peuvent se manifester dans le délai de quelques jours, cela complique d'autant plus l'établissement d'un diagnostic. Il est nécessaire de s'adresser à un *mpisikidy* qui, seul, peut comprendre les raisons qui ont mené les *tsiñy* à porter atteinte au “patient”. Il se peut que la victime, ou l'un de ses proches, ait prononcé des mots inadéquats en présence de l'animal ; ou bien qu'elle l'ait fait souffrir, même par inadvertance.

La forêt est donc redoutable pour maintes raisons : elle héberge les *tsiñy*, la plupart des animaux *méchants*, et la totalité des animaux *dangereux* en est issue. De ce fait, si l'on va dans la forêt, c'est rarement pour s'y promener. Il doit y avoir des raisons de première importance et, dans ces cas, l'on prend la précaution de faire des offrandes *jôro*¹⁷ aux ancêtres et de respecter toutes les *fady* en vigueur.

4.1. Les caméléons en tant qu'animaux *tsiniñy*

Déjà concerné par le système du “blâme” *tsiny* et du “retour” *tody*, le caméléon est donc, bien qu'indirectement, intégré dans la sphère des *fady*, parce qu'il entretient des relations avec les *tsiñy*... ce qui en fait un animal plus respectable et redoutable que les autres animaux *tsiniñy*.

À Vinanivao les gens classent les caméléons en *rantotro*, *tangarira* et *ambohalava*. *ambohalava* est le générique de “caméléon”, d'une longueur moyenne de 20-40 cm (*Furcifer pardalis* Duméril et Bibron, Chamaeleonidae), par exemple. *rantotro* correspond à l'espèce *Calumma parsonii*, *tangarira* au genre *Brookesia*. Toutes les espèces de caméléons sont *tsiniñy*, mais le *rantotro* et les *tangarira* sont les plus craints dans l'absolu.

Comme signalé auparavant, les animaux *tsiniñy* sont intouchables tant qu'ils restent dans le domaine de leurs puissants maîtres, mais, en envahissant l'espace des hommes, les caméléons se mettent en péril. En effet, les Malgaches ne peuvent pas attendre dans l'incertitude de savoir les raisons qui auraient amené une entité intangible à conduire l'animal dans leur habitation : ils se doivent d'agir avant qu'un *fady* ne s'en prennent à eux ou à leur entourage. Mais cela arrive très rarement : les caméléons préfèrent évoluer sur des arbres et buissons que sur du

¹⁶ Quand les Malgaches évoquent des “animaux à conséquences”, ils font référence aux animaux *tsiniñy* et par “conséquences”, ils entendent toujours des ennuis d'ordre “surnaturel”.

¹⁷ Invocation sacrée.

mobilier. Si le propriétaire de la maison craint que le caméléon véhicule un *tsiñy*, soit il coupera d'un coup net de couteau la tête de l'animal sans le faire souffrir, soit il prendra le reptile au bout d'un bâton et, avant de le ramener dans la forêt, s'adressera au *tsiñy* pour lui dire qu'il n'a rien à faire chez les hommes. En tous les cas, il ne pourra pas rester impassible et feindre d'ignorer l'incident.

4.2. Les caméléons et les esprits des morts

En plus d'être en relation avec les esprits de la nature, les caméléons peuvent aussi être hantés par les esprits des morts.

En effet, les esprits de la nature doivent partager l'habitat non anthropisé avec les âmes des trépassés récents qui sont en instance de devenir des ancêtres, et avec les âmes qui ne le deviendront jamais, faute de n'avoir pas reçu les sacrements indispensables. Le domaine céleste leur étant interdit, ces âmes maudites viennent "posséder" des animaux en guise de substitut du tombeau (Harpert 2000 : 142).

En fait d'animaux-tombeaux, il semble que les âmes des morts n'aient pas les mêmes goûts que les esprits de la vie. À part le caméléon, les âmes maudites n'affectionnent pas les animaux *tsiniñy*.

« (...) les défunts hostiles : les "âmes en peine" de tous ceux qui n'ont pas été dûment installés, celles des sorciers présumés, inhumés en terrain vague la tête vers le sud, celles de certains animaux, distingués précisément des autres parce que pourvus d'un double (*angatra*) : les caméléons, les martins-pêcheurs, certains lézards, crocodiles ou lémuriens, le chien enfin ; toute une armée de fantômes qui errent en quête de consolation ou vengeance » (Estrade 1985 : 73).

J.-M. Estrade nous apprend donc que les caméléons, en plus des *tsiñy*, peuvent être le siège d'une réincarnation humaine. Ceci est également valable pour les boas. En tenant compte de cela, la réaction des Malgaches vis-à-vis d'une visite de la part d'un caméléon est tout à fait compréhensible : avec ces multiples relations avec les êtres de l'univers intangible, personne, mis à part les spécialistes, ne sait exactement ce qui a poussé le caméléon à quitter son habitat. Il se pourrait, dans le meilleur des cas, que l'âme d'un familier cherche à communiquer avec ses proches par le biais du reptile.

Conclusion

Les caméléons, comme tous les animaux *tsiniñy*, interagissent avec certains membres intangibles de la Société malgache : les *tsiñy*. Ce rapport avec le monde intangible est manifeste aux yeux de ceux qui connaissent les codes du “système logique malgache”. En effet, les animaux *tsiniñy* – tels les caméléons – communiquent aux hommes leur statut de “protégés des *tsiñy*” en manifestant (par le comportement et par la morphologie) le caractère qui symbolise et démarque tout ce qui est de l’univers intangible : le caractère “insolite” au sens d’“étrange”. Le “caméléonisme” est donc interprété comme aux antipodes d’une attitude cryptique : si nous voulons parler de mimétisme, nous devons le faire en termes de mimétisme batésien, en prenant la précaution de remarquer que, malgré leur caractère inoffensif avéré, ces animaux restent toujours *dangereux* : s’en prendre à eux peut être sanctionné de *fady* venant de *tsiñy*. Les animaux *tsiniñy* cessent de n’être que des symboles de l’intangible et deviennent des spectres (apparitions *et* menace) dès qu’ils sortent de l’espace des esprits (la forêt) et pénètrent dans l’espace des hommes (qui occupent des terres qui ont été empruntées aux esprits). Les Malgaches ne peuvent pas, à ce point, rester impassibles.

Si le *fady* suffit à expliquer le mystère lié aux caméléons, il ne fait de ceux-ci que les représentants les plus en vue de la catégorie des animaux *tsiniñy*.

Le caméléon se différencie des autres animaux *tsiniñy*, par le fait qu’il est inséré dans le système du *tsiny* et du *tody* qui règle les attitudes vis-à-vis de chaque membre de la Société, qu’il soit visible ou invisible. Cela fait de lui un animal vraiment à part : lui manquer de respect déchaîne inévitablement le “blâme” et ses “conséquences néfastes”.

La conception de l’univers malgache se rapproche donc de la démarche holistique (systémique) des écologistes, c’est-à-dire de l’« attitude qui consiste à considérer qu’un système complexe est un ensemble, une entité qui possède des caractéristiques émergentes liées à sa totalité, propriétés qui ne sont pas réductibles à une simple addition de ses éléments » (Schwartz 1997 : 12-13).

Pour comprendre les attitudes des individus vis-à-vis de l’environnement, il serait intéressant d’intégrer cette approche avec l’holisme sociologique, selon lequel l’individu est le produit de la société.

L’Environnement malgache est une construction sociale qui englobe l’environnement biologique des naturalistes (lui aussi construction sociale). Au sein de cet Environnement évolue la Société, avec ses membres et ses règles de conduite. L’Environnement et la Société font partie d’un système complexe dans lequel chaque élément a une influence sur les autres. Ce système complexe possède des propriétés émergentes que l’on ne peut pas déceler en utilisant une approche réductionniste : les hommes, la nature et la surnature pris de façon indépendante.

La conception de l’univers intangible exerce donc un effet concret sur la gestion des ressources naturelles (univers physique). Pour des raisons pragmatiques, les

naturalistes impliqués dans la protection de l'environnement devraient s'y intéresser, à plus forte raison s'ils travaillent dans les régions où la pensée traditionnelle est encore bien ancrée et où les enjeux environnementaux sont majeurs. Grâce au fait que le caméléon soit un animal unique – lié à Dieu, aux ancêtres, aux esprits de la nature, aux esprits des morts, aux hommes et à l'Environnement –, il permet de mettre en évidence le caractère indissoluble du visible et de l'invisible.

Références bibliographiques

ABATE A., 1999 — *Assessing the health of wild-caught chameleons*. Chameleon information Network (<http://www.skypoint.com/members/mikefry/wildcaughthealth.html>).

ANDRIAMANJATO R., 1957 — *Le TSIÑY et le TODAY dans la pensée malgache*. Paris, Éditions Présence Africaine, 100 p.

BRYGOO E.R., 1978 — *Reptiles. Sauriens Chamaeleonidae, Genre Brookesia et complément pour le genre Chamaeleo*. Paris, Publications Scientifiques du MNHN, coll. Faune de Madagascar, vols 4-7, 173 p.

BONTE P., IZARD M., 2000 — *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige 308, 842 p.

DUBOIS R., 2002 — *L'identité malgache : La tradition des Ancêtres*. Antananarivo, Paris, Karthala, Edisiõna Md Paoly, 171 p.

ESTRADE J.-M., 1985 — *Un culte de possession à Madagascar : le tromba*. Paris, L'Harmattan, 394 p.

FAUBLÉE J., 1953 — *Les esprits de la vie à Madagascar*. Paris, Presses Universitaires de France, 139 p.

HARPET C., 2000 — *Le lémurien : du sacré et de la malédiction (Madagascar)*. Paris, L'Harmattan, 176 p.

HUFTY M., RAZAKAMANANTSOA A., CHOLLET M., 1997 — Le programme d'action environnemental de Madagascar : conservation et néo-colonialisme. *Documents EPB*, 1 : 1-16.

JAVELOLO-DZAO R., 1996 — *Mythes, rites et transes à Madagascar : Angano, Joro et Tromba Sakalava*. Antananarivo, Paris, Karthala, Ed. Ambozontany, 391 p.

LÉVY-BRUHL L., 1938 — *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*. Paris, Librairie Félix Alcan, coll. Travaux de l'année sociologique, 314 p.

LÉVI-STRAUSS C., 1962 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 347 p.

MANGALAZA E.R., 1998 — *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar : essai d'anthropologie philosophique*. Paris, L'Harmattan, 331 p.

MAUSS M., 1950 — Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. In : *Sociologie et anthropologie* : 143-279.

MOLET L., 1979 — *La conception malgache du monde surnaturel et de l'homme en Imerina*. Paris, L'Harmattan, t. I, 437 p.

MORRIS B., 2000 — *Animals and ancestors: an ethnography*. Oxford, Berg, 287 p.

OTTINO P., 1998 — *Les champs de l'ancestralité à Madagascar : parenté, alliance et patrimoine*. Paris, Karthala, Orstom, 688 p.

PAINE R.T., 1966 — Food web complexity and species diversity. *American Naturalist*, 100: 65-75.

POWER M.E., TILMAN D., ESTES J.A., MENGE B.A., BOND W.J., MILLS S., DAILY G., CASTILLA J.C., LUBCHENCO J., PAINE R.T., 1996 — Challenges in the quest for keystones. *BioScience*, 46: 609-620.

RAZAKAMANANTSOA A., 1995 — *La politique et les enjeux de la conservation de la biodiversité à Madagascar : Coopération Nord-Sud ou néo-colonisation ?* Genève, Mémoire de Diplôme, DESMAP-SES, Université de Genève.

RIDLEY M., 1997 — *Évolution biologique*. Paris, De Boek Université.

RUSSELL A.P., RITTENHOUSE D.R., BAUER A.M.,
2000 — Laryngotracheal morphology of Afro-
Madagascar geckos, a comparative survey.
Journal of Morphology, 245 (3): 241-268.

SCHWARTZ D., 1997 — *Cours de systématique*.
Neuchâtel, Université de Neuchâtel.

VÉRIN P., 2000 — *Madagascar*. Paris,
Karthala, 270 p.

Chameleons in Masoala

An ethnozoological reading grid to discern certain aspects of the society-environment relation in North-East Madagascar

Enzo FUCHS
enzo.fuchs@unine.ch

Martin W. CALLMANDER
martin.callmander@unine.ch

Keywords

chameleon, Madagascar, ethnozoology, supernatural world, lizard

Numerous scientific sources of a naturalist character affirm that for the local culture, chameleons are considered vectors of ‘bad luck’. This study aims to give a more in-depth vision of the relations between the Malagasy and the reptile in question.

Following a study that was mostly carried out in the coastal town of Vinanivao (Masoala Peninsula, Northeast Madagascar) and in several neighboring villages, and after consulting anthropological references, I came to the conclusion that, within Malagasy culture, the chameleon is not at all an insignificant animal: its place is well defined in representations, and therefore certain manners of behavior regulate the interactions between humans and the reptile. It is for that reason that I later wondered about the internal coherence of the representations linked to chameleons. I looked to fit the data on the animals into the Malagasy conception of the universe, making reference to more general literature on the subject. This led me to acknowledge that the reverse process is also possible, that is to consider the

chameleon as an ethnozoological reading grid, which would help discerning certain aspects of their relations between the society and the environment.

The endemic natural elements of Madagascar, as well as attracting the attention of naturalists and tourists, are anchored « amidst a vast relational ensemble dictated by behavior regulations, beliefs, customs, directly or indirectly linked to the classificatory patterns representing the natural and social universe in the form of an organized whole », which is what makes Madagascar so attractive to scientists interested in animal symbolism, and more generally in the relations between society and the environment.

It would be unrealistic to try to examine the interactions between the Malagasy and their physical universe without understanding their perception of the intangible universe, the environment of supernatural entities (God, ancestors, 'earth genies', etc.). It is for that reason that the anthropological angle cannot be excluded from the analysis of Malagasy societies and their environment.

In effect, the distinctions between nature and the supernatural worlds, between sacred and profane, are recent concepts, assimilated from European colonization. In the Gasy tradition, there are no clearcut limits between these categorizations, nature and the supernatural are intrinsic to the Malagasy universe and affect in the same way the course of human life (Molet 1979: 196-198). One could, eventually, hazard that the traditional Malagasy society, very strictly layered hierarchically, even today, integrates in its 'orders' visible earthly members (humans, animals), orders of invisible earthly members (the whole panoply of supernatural beings who inhabit the wilderness) and lastly by invisible celestial orders: God (Zanahary) and the ancestors (Razaña). All human behavior takes the other members of society into consideration, because everything is linked together and any action has repercussions on the entire Universe. The conception of an invisible universe thus has a concrete effect on the management of natural resources (the physical universe).

Thus the Malagasy are particularly careful not to perturb the balance of the universe, and social harmony.

Social harmony is endangered not by what an individual does or thinks, but rather by the way in which the act is carried out: each act must be performed according to the "recommendations", which can stem from any being which occupies a higher level in the social structure, and therefore 'knows which path to follow'.

A lapse in this relational system is considered by the members of Malagasy society (supernatural or not) as a 'fault' *tsiny*, which is a homonym of 'spirit' *tsiñy* and necessarily implies restoring the balance through a chain of consequences, the worst of which will harm the person at fault as well as his 'circle of family and friends' *tody*.

The ancestors have the duty to watch over their family members still on earth and to give their blessing; in exchange, the living must carry out all the rituals and ceremonies, which ensure to access the community of the ancestors after death. Without the perpetual care of the living towards the dead, through Ancestor worship, the dead would simply cease to exist. The living and their ancestors are

thus interdependent. The dead can manifest themselves through different means: ‘possession rituals’ *tromba*, dreams, ‘unusual’ sicknesses, or through particular animals. The ‘ancestors’ *razaña* can decree ‘taboos’ *fady* concerning the members of the family in question. The more remote and prestigious the ‘ancestors’, the more numerous the people concerned by the *fady*.

The ‘life genies’ *tsiñy* are invisible supernatural beings, which live in the wilderness, in places untouched by humans. The *tsiñy* are capricious, wily and powerful. Even though they sometimes accept to help humans, most of the time they seek to harm them... therefore they are ‘dangerous’. Many *fady* are decreed by these genies and concern the relationship with the natural environment. Humans cannot know exactly by whom nor why a certain *fady* was decreed: they must be content to respect them or else face the supernatural consequences.

In the traditional Malagasy classification of living beings, chameleons belong to a wider taxon of animals having a special relationship with the ‘nature spirits’ *tsiñy* in the sense that the latter may chose particular animals as a temporary ‘abode’. These *tsininy* animals have particular physical and ethological characteristics that I call ‘unusual’, but which would perhaps be better described as ‘threatening’. What makes *tsininy* animals different from other wild animals is the fact that they are bizarre and – though apparently defenseless – seem to not fear Humans: when approached, they remain imperturbable.

The ‘unusual’ trait symbolizes the supernatural, that is not human... but it is completely ‘common’ in Malagasy reality, and thus is not really ‘unusual’. The threat is supernatural: *tsininy* animals must contain an invisible threat, given that they are not physically dangerous (they are, in effect, considered perfectly harmless by western scientists) and yet do not fear humans. It is the power of the spirits that certain Malagasy fear. For this reason, *tsininy* animals are considered ‘dangerous’, but not ‘bad’: ‘bad’ animals are those that present a physical danger for humans, whereas ‘dangerous’ animals are a threat for their relations with the supernatural. Only wild animals can be *tsininy* animals, because the ‘spirits’ *tsiñy* are only masters of elements, which have not been altered by man.

The *tsininy* animals are a symbol and a possible vector of the supernatural: their presence in a context, which is not ordinary (namely in an anthropic place instead of in the wilderness) is seen as disquieting because, in all probability, an ill-defined supernatural entity has passed (using a *tsininy* animal) from the habitat of the earth spirits (the wilderness) to the area of humans (the village).

Naturalist scientists do not perceive the danger these supernatural entities represent and they therefore think the natives are afraid of the animal in itself. This is disproved by the fact that the Malagasy do not get the sensation of ‘anguished worry’ they feel towards animals, which are potentially ‘with the spirits’ *misy tsiñy* if the latter are known to be free of them. Such is the case, for example, with bred chameleons: they are domestic and not wild, and therefore cannot house nature spirits.

The nature spirits must, in effect, share the natural habitat with the souls of the recently dead who are in the process of acquiring the status of ancestor, as well as

with the souls of those who will never reach that status, never having received the necessary sacraments. As the celestial domain is closed to them, the doomed souls choose animals as tomb substitutes.

The attitudes that are traditionally adopted towards these animals therefore refer to the codes of practice, which apply to the higher orders of the Malagasy society: the 'spirits of life' *tsiny* and the spirits of death. The processes that do not respect these rules lead to harmful consequences, which can be a personal vengeance on the part of these 'beings' *fady* or linked to a 'lapse' *tsiny*, which will throw the universe off balance and inevitably lead to 'negative repercussions' *tody* on the author of the lapse as well as the people around him.

The *tsininy* animals thus cease to be merely symbols and become 'specters' (apparition and threat) as soon as they are removed from their natural context. The Malagasy, on this point, cannot remain impassive.

The understanding the meaning of the attitudes towards chameleons, which, in a way, are the leaders of a taxon in traditional thought, gives an idea of the Malagasy environment, both physical and social. The dichotomy in reasoning, typical of the West, must be applied with great caution, but it may highlight taxa, which sometimes belong to the Malagasy reality: wild *vs.* familiar animals; harmful *vs.* inoffensive animals; bad *vs.* dangerous animals; etc.

As for the perception of the environment, particular attention must be paid to the phenomenon of acculturation where traditional thought confronts ecological thought and 'ecologism'. Taking this into account should help better understanding the syncretism and cultural rejections as concerns resource management. Mutual knowledge of the different viewpoints ought to facilitate an 'enriching cohabitation' between humans, nature and the supernatural world.

This study of the chameleon's 'place' in Malagasy culture is merely an example to be looked into more closely, but at least it shows the incomprehension gap between those who live near the forests and the organizations, who work towards protecting nature.

Figures

Figure 1. Carte de Madagascar

(Martin Callmander)



Photos

Photo 1. *Brookesia superciliaris* Kuhl
(Chamaeleonidae)

(Leslie Thiebaut et Serena
Wiederkehr, 2003)



*Photo 2. Caméléon de
Parson (Calumma
parsonii G. Cuvier,
Chamaeleonidae)*

(Yann Triponez, 2003)



*Photo 3. Caméléon
(Chamaeleonidae)*

(Corinne Broquet, 2003)



*Photo 4. Caméléon
(Chamaeleonidae)*

(Corinne Broquet, 2003)



Photo 5. Caméléon
(*Chamaeleonidae*)

(Corinne Broquet, 2003)



Photo 6. Caméléon
nasique (*Calumma nasuta*
Duméril et Bibron,
Chamaeleonidae)

(Corinne Broquet, 2003)



Photo 7. Caméléon
panthère (*Furcifer
pardalis* Duméril et
Bibron, *Chamaeleonidae*)

(Leslie Thiebaut et Serena
Wiederkehr, 2003)



Photo 8. Gecko géant de Madagascar, espèce diurne (Phelsuma madagascariensis grandis Gray, Gekkonidae)

(Corinne Broquet, 2003)



Photo 9. Gecko géant de Madagascar, espèce diurne (Phelsuma madagascariensis grandis Gray, Gekkonidae)

(Thiebault Wiederkehr)



Photo 10. Gecko diurne (Phelsuma sp., Gekkonidae)

(Corinne Broquet, 2003)



Photo 11. *Gecko nocturne*
(*Uroplatus* sp.,
Gekkonidae)

(Leslie Thiebaut et Serena
Wiederkehr, 2003)



Photo 12. *Gecko nocturne*
(*Uroplatus ebenau*
Boettger, Gekkonidae)

(Enzo Fuchs, 2003)



Photo 13. *Gecko à queue*
foliacée, espèce nocturne
(*Uroplatus fimbriatus*
Schneider, Gekkonidae)

(Corinne Broquet, 2003)



The status of birds in the natural world of the Ituri forest hunter-gatherers

Hideaki TERASHIMA
terasima@kh.rim.or.jp

Abstract

This paper describes and analyzes the relationships between birds and human beings among the Pygmy hunter-gatherers in the Ituri Forest of tropical Africa. Concerning the relationships between animals and humans in the Ituri Forest, the descriptions and discussions have been focused so far mostly on mammals, which are the first hunting targets. They are very important in the diet of the forest foragers and they are highly valued. By contrast, birds, another large category of animals, do not have much importance for human food. However, because of their unique behavioral characteristics, birds are given special attributes, and play a crucial role in creating close relationships between forest peoples and their natural world.

Keywords

ethno-ornithology, Pygmy hunter-gatherers, natural environment, birds, man-animal relationship

Introduction

General characteristics of birds and their folk representations

People create their lives by keeping close relationships with the natural world around them. The natural world is generally classified into several major categories such as plants, mammals, birds, and so on. Those categories have various cultural values and meanings as well as practical importance to humans. The natural environment in which hunter-gatherers live is not a pure natural world as seen by scientists, but, so to speak, a collaboration between nature and culture. In this paper

I will describe and analyze the relationships and interactions between hunter-gatherers, birds and other things in the tropical rain forest of Africa, and discuss the way they are related to each other and the meaning of the interconnection of creatures in the forest to the life of forest foragers.

I would like to start by looking briefly into the general characteristics of the birds viewed from the point of their relationship with human beings. Three points can be mentioned: 1) the ability to fly, 2) the talent of uttering unique sounds, and 3) the habit of coming close to man. The ability to fly is the most important attribute of birds. Many insects also fly in the air, but birds surpass them very much in terms of speed, strength and distance of flight. Birds are undoubtedly the masters of the aerial world. This ability to move freely in the air gives birds a special status different from terrestrial animals. For example, birds are often recognized as creatures near to God or to some spiritual beings so they provoke mysterious feelings. Among the Nuer pastoralists in Africa (*cf.* É. Garine, this volume), birds are spoken about as ‘children of God’ *gaat kwoth* (Evans-Pritchard 1956: 3). In an ancient collection of Japanese myths, *Kojiki*, a big crow called *yata-garasu* was dispatched by God to Emperor Jinmu, a folk hero on his way to the conquest of local nations, in order to lead him to the right destination.

The talent of uttering unique sounds is another important attribute of birds. Each species of bird has species-specific calls so that people can identify them only by hearing the calls and without seeing the figures. Some birds have far-reaching large calls and some birds have very beautiful melodious songs. The abundance of onomatopoeic vernaculars given to the birds by various people suggests the importance of their calls for the recognition of birds. In some cultures, bird calls are syllabicated and put into human language. For example, in Japan, swallows (*Hirundo rustica* L., Hirundinidae) are said to cry *tuchi kutte musu kutte kuchi shibui*, which literally means ‘I eat earth, I eat worms, the mouth is astringent’. In spring, the meadow bunting (*Emberiza cioides* Brandt, Emberizidae) sings *ippitsu keijo tukamaturi sorou*, which literally means ‘Dear, I am writing a letter’. Some birds can imitate human voices very well. In many cases, the sounds of birds seem to have more significance than their physical appearances in ethnographic contexts. In many places including Japan, people have the custom of keeping birds that have beautiful songs in captivity and appreciate them. Such custom sometimes involves the commercial trade of birds in a large scale, bringing danger to their survival.

The third point has also great significance for the relationship between humans and birds. Various birds come close to man. Many birds frequently visit human settlements, and they are not afraid of appearing near people. Most birds are active in the daytime. Actually, there are practical contacts between birds and people everyday.

Because of the combination of such behavioral characteristics, that is, coming suddenly close to humans, uttering various sounds, and flying away, it is quite natural that the birds are considered to come and tell something to people. ‘Those which tell people something’ is an attribute generally attached to the birds. ‘Something’ to be told is usually what people cannot know by themselves, for example, the intentions of God or ancestors, good or bad omens, or human

destinies. Since the birds are the residents of the sky, they are frequently associated with deities of supernatural power, thus assuring the birds' ability to forecast or tell secrets.

Although the recognition of those characteristics of the birds and their basic attribute as deliverer of messages are fairly common to many ethnic groups, we can also find variations in the relationship between humans and birds from culture to culture. Let me quote some examples. Among the Turkana pastoralists in the arid savanna of Northern Kenya, birds are considered first as tellers of the fates of people (Itani 1993). Some birds suddenly come into the homestead of the Turkana, and tell them something good or bad. Such birds are divided into two kinds: prophets and sorcerers. Prophets usually bring good news. Even when they bring bad news, there will be some way to cope with it. On the other hand, sorcerers just bring ill omens or curses without suggesting any method to avoid them. Birds symbolize the dichotomies of life/death and good/evil in the lives of Turkana pastoralists (Itani *ibid.*).

Among the Iban agriculturalists of Borneo Island, birds are generally called *burong* and give forecasts, which are also called *burong*. The ability of birds for foretelling has extended the meaning of the word. People judge the fortune of their activities by observing birds flying nearby or hearing their calls. If the behavior or calls of some birds are known as very bad omens for future activities, people have to change their plans and return home (Uchibori 1996).

In Japan there exists a folk-belief that birds were once human beings in their previous life and they now cry the story of the events that happened there (Yanagita 1940). A folk-story of cuckoos is one good example based on such an idea. There are two kinds of cuckoos, a common cuckoo (*Cuculus canorus* L., Cuculidae) called *kakko* and a little cuckoo (*Cuculus poliocephalus* Latham, Cuculidae) called *hototogisu*. The two are very similar in appearance, but their calls are quite different. In early summer, people hear a little cuckoo crying *ototto tsukiccho hara kiccho*, which means 'I killed my brother, I cut his stomach'. A story explains why they cry so.

« Once there lived human brothers. The elder brother was sick and bad-tempered. The younger brother was laborious and very kind. The latter went out to look for yam in the mountains everyday and gave his brother cooked yam. It was very delicious and one day the elder brother thought:

— « My brother gives me such good food everyday. He must eat even more delicious food than what he gives me everyday. »

He killed the younger brother, opened his stomach and found there were nothing but tasteless parts of the yam called *gakko*. The younger brother transformed into a common cuckoo and flew around crying 'what I ate was only tasteless wastes' *gakko gakko*. The elder brother also transformed into a little cuckoo crying 'I killed my brother, I cut his stomach' *ototto tsukiccho hara kiccho*. »

In the early summer both common cuckoos and little cuckoos come to Japan from southern countries and fly around in the mountains crying their songs. At that time

of the year, people go into the mountains to collect wild vegetables including wild yams. That is when people hear common cuckoos and little cuckoos cry relentlessly in the mountains and recall their story. This shows the symphony of bird ecology and behavior, yam growth and human subsistence activities, featured with the Buddhist idea of life cycles.

1. Hunter-gatherers in the Ituri forest and ethno-ornithology

The hunter-gatherers in the Ituri forest of the Democratic Republic of the Congo are known as Pygmy groups. Many studies have been conducted on them from various points of views. After the classical ethnographic studies by P. Schebesta (1977, 1978) and C. Turnbull (1961, 1965), new studies based on ecological and ethno-scientific approaches such as ethnobotany and ethnozoology have been undertaken by various researchers aiming at understanding the relationships between nature and foragers in the tropical rainforest. Ethno-botanical information over 780 plant species has been collected and put into a database named *AFlora* that is now open to the public on a website (Terashima and Ichikawa 2003, website *AFlora on the Web*). Also for mammals, several ethno-zoological studies have been conducted (Carpaneto and Germe 1989, Ichikawa 1993, Terashima 1998). For birds, however, research has been very limited.

The avifauna of the Ituri forest was surveyed by H. Schouteden, a Belgian ornithologist. His bird list of the north-eastern part of Democratic Republic of the Congo (formerly Zaire) included more than 650 species of which nearly 300 species were said to be seen in Mambasa District where I have undertaken my ethnographic studies (Schouteden 1963). M. Ichikawa conducted his research in 1974 and 1980 among the Mbuti Pygmies near Mawambo village, which is located some 50 km south of Mambasa town, which is the administrative center of the Ituri forest (fig. 1). He collected ethno-ornithological information on 101 species, which were identified at least on the family level and on 16 unidentified species (Ichikawa 1998). The information includes vernacular names, folk ideas on the ecology and behavior of the birds, folk beliefs and folk customs. I conducted similar research in 1983 and 1985 among the Efe Pygmies near Andiri village, which is located some 120 km north of Mawambo village and I obtained information on 72 species that were identified at least on the family level and on 21 unidentified species (Terashima 2002). The bird lists of M. Ichikawa and myself contain 36 species that might, in fact, be the same species (tab. 1).

The birds of the Ituri forest share the general attributes of birds, which we have discussed above, such as messengers of something, but they also have several unique attributes. Investigation of such attributes will help to reveal the

characteristics of the relationship between the Ituri forest foragers and the natural world.

The Pygmy hunter-gatherers in the Ituri forest are now divided into two groups: the Efe and the Mbuti. The Efe, living chiefly in the north-eastern and eastern part of the forest, entertain a close relationship with the Lese farmers and speak Lese as their mother tongue. Lese belongs to the central Sudanic language group. On the other hand, the Mbuti live mostly in the central and southern part of the forest with the Bira farmers, speaking Bira, a Bantu language, as their mother tongue. The Efe and the Mbuti now speak totally different languages, but their lifestyles and cultures share many similar characteristics. For the ethno-ornithological data, the Efe and the Mbuti show quite similar characteristics as shown below. Such similarity between the Efe and Mbuti may indicate an original Pygmy culture revealed by an original Pygmy language (Terashima 2003).

2. Intimate bonds and close practical relationships between birds and man

Birds actually have very close contacts with humans. From early morning to midnight, birds show themselves to people quite frequently. Before waking up in the morning, people hear various birds chattering outside. In the daytime, small birds such as sunbirds, waxbills, and sparrows visit the camp. Wagtails walk about the camp wagging their tails up and down. Warblers and bulbuls sing in the bush by the camp. Swallows and swifts gracefully fly in the air. High in the sky, birds of prey draw circles all day long. In the forest, barbets, bulbuls and pigeons cry in their distinctive voices. In the evening, flycatchers repeat flying up and down from perches after passing insects. Sometimes a flock of great blue turacos visit the trees by the camp and move around busily in the branches uttering loud cries. Hornbills transverse the sky straightforwardly with noisy wing sounds. In the night, the callings of owls and other night birds echo in the forest.

Taking their sounds into account, it is not an exaggeration to say that human life in the forest is filled with birds. However, despite such close and frequent contacts, birds always remain somewhat alien and mysterious to humans because the practical connection between humans and birds is not as strong as that between humans and mammals. People often find it difficult to identify birds that usually hide themselves in the bush.

The most important practical relation between animals and humans is that animals provide food for humans. Mammals are certainly quite important for them as targets of hunting. On the other hand the value of birds as food is rather lower than that of mammals. Small birds have little value as food and only children eat them as snacks. The birds that people consider to warrant serious hunting are limited to

several species such as francolins and guineafowls. Even for those birds, no particular hunting activity is carried out. They are caught as by-products of net-hunting or collective bow-and-arrow hunting of which the main targets are duikers and other terrestrial animals. Only children try to kill small birds by shooting arrows, throwing stones or trapping. Eating large birds such as eagles is never allowed, except for the elders. In the domain of material culture, the birds do not contribute much either. Birds actually have little material value for forest foragers, but in contrast, they have all the more symbolic meanings, and as such, contribute to building up a unique environment for man.

3. The power of bird calls

It seems common all over the world that the names of the birds are often derived from their calls. In the Ituri forest, there is a particularly large number of such onomatopoeic vernacular names. Among the Efe, 23 vernacular names of 72 species are onomatopoeic, and among the Mbuti, 40 vernacular names of 105 species are so. Some onomatopoeic names are commonly used both in Efe and Mbuti. For instance, the great blue turaco (*Corythaeola cristata* (Vieillot), Musophagidae)¹ is a very impressive bird. It is large-sized, long-tailed, brightly-colored birds with a tall erect crest. It is not shy and come close to human dwellings in pairs and utter in loud trumpet-like voices, 'krraou kok kok kok'. Thus it is named *kalikoko* in Efe and *kulkoko* in Mbuti. The Senegal coucal (*Centropus senegalensis* (L.), Cuculidae) is also an impressive bird with unmistakable plumage and an unforgettable call, 'fi fi fi' with a sullen fading note. So it is named *iffi* in Efe and *fifi* in Mbuti.

Among the 36 species seemingly common among the Efe and the Mbuti, 14 species have almost the same names (tab. 1) and more than half of them (9 names) seem to be onomatopoeic. As already mentioned, the Efe and Mbuti currently speak completely different languages. The original Pygmy language is said to have disappeared a long time ago. The common names of birds, however, might be related to original Pygmy words, and names that are based on onomatopoeia might be more likely to survive than other names. In addition to bird names, there are also only a few names in common for mammals and plants (Terashima 2003).

Twenty three percent of the bird names in the language of the Turkana pastoralists in northern Kenya are onomatopoeic (Itani 1993), and the ration in the language of the /Gui and //Gana Bushmen in central Kalahari is 16% (Sugawara 2001). The

¹ The scientific name of a bird species is mentioned only after the first citation of the species.

ratio of onomatopoeic vernacular names in the language of the Pygmy hunter-gatherers is significantly higher than in the Turkana and Bushman languages.

Two bird songs are syllabified into human language. The red-eyed puffback (*Dryoscopus senegalensis* (Hartlaub), Corvidae), a kind of shrike, cries ‘put down your load and let me shoulder it’ *itemutapa* in Efe. A kind of pigeon cries ‘my father died and our family was divided and dispersed’ *afaodene amobani afie emani titit*. The blue-shouldered robin chat (*Cossypha cyanocampter* (Bonaparte), Turdidae) is good at mimicking the sounds of other animals including human voices, which invokes strong fear among people. The red-tailed bristle-bill (*Bleda syndactyla* (Swainson), Pycnonotidae) called *kpekpe* in Efe and red-tailed greenbul (*Criniger calurus* (Cassin), Pycnonotidae) called *mbilie* in Mbuti are said to be the chief of birds since their call reminds the voice of a captain commanding his men.

As we will see below, some birds collaborate with certain other animals. Such birds tell the animals when people are approaching them (for another illustration of this behavior, cf. E. Dounias (wild boar, this volume), or, on the contrary, tell people when animals are near. The songs or calls of some birds inform people on their fortunes or about something unknown. The sounds uttered by birds are not merely physical sounds for humans but they have various meanings, which can strongly influence people’s behavior (cf. M.-D. Ribéreau-Gayon, this volume).

4. Birds and food prohibitions

There are various food taboos concerning animal meat among both the Efe and the Mbuti (Ichikawa 1987, Aunger 1992, Terashima 2001). Some animals are edible for everyone on all occasions, some others are not. Animals in the first group are true food, animals in the second group are non-food. Between these two extremes, there are many animals, which are edible for some people on some occasions and which are prohibited for others. They are, so to speak, conditional food. M. Ichikawa (this volume) describes and explores the meaning of food taboo alimentaires (M. Fleury, I. de Garine, J. Tubiana, this volume) among the hunter-gatherers in African tropical forests. Here I present only some important points concerning bird taboos.

Food prohibitions can be roughly classified in two types. The first type contains prohibitions, which do not change throughout all of one’s life. Inalterable attributes of an individual such as kinship affiliation and gender are related to the first type of prohibitions. The second type of prohibitions includes those, which change according to the different stages in the life of an individual, according to such factors like age and physical and social status. In the life cycle of each person, two periods are especially considered critical: pregnancy and initiation. During pregnancy, a woman and her husband have to avoid many animals, which are

considered harmful for the fetus or during delivery. After birth, parents are still forbidden to eat many 'bad' animals, which may cause various diseases to the child. During the initiation ceremonies for boys and girls, the candidates have to avoid many animals, especially 'red' animals. For the elders, many prohibitions disappear. Some animals are called 'meat for the elderly', which cannot be eaten by young people.

Among various food taboos, the most serious ones are those which concern *eke* or *kuweri*. Transgression by the parents may expose their children to contract an acute disease called *eke* in Efe and *kuweri* in Mbuti. The children get high fever and at worst may die. The Efe consider that 6 species among 51 mammals are true food, 3 species are completely bad food, and 12 species may bring *eke*. For birds, 13 out of 72 species are considered totally bad to eat, and 24 out of 72 species are related to *eke*. Among the Efe, birds seem more likely to be treated as taboo than mammals. Ten birds including all 6 birds of prey are considered meat for the elderly. Among mammals only one species is considered as such. The Mbuti consider 21 birds out of 115 species as *kuweri*.

Among the common 36 species in the Efe and Mbuti (tab. 1), 20 species have food taboo for the Efe and 15 for the Mbuti, of which 10 species are given the same attribute as food taboo by the two groups: the palm-nut vulture (*Gypohierax angolensis* (Gmelin), Accipitridae), the crested guineafowl (*Guttera pucherani* (Hartlaub), Phasianidae), the great blue turaco, the Senegal coucal, an owl (unidentified), the African pygmy kingfisher (*Ceyx picta* (Boddaert), Alcenidae), the square-tailed saw-wing (*Psalidoprocne nitens* (Cassin), Hirundinidae), the African pied wagtail (*Motacilla aguimp* Dumont, Motacillidae), the blue-shouldered robin-chat, and the African paradise flycatcher (*Terpsiphone viridis* (Müller), Monarchidae). All of those common birds with food taboo are very conspicuous and unmistakable. These results, in addition to the name similarity mentioned above, seem to show a deep common cultural identity between the Efe and the Mbuti.

Food taboos seem to give a key to understand the relationships between humans and animals among the forest foragers, an issue that I will discuss later on.

5. Association of birds and mammals

Among the Efe, it is believed that certain animals are associated with certain birds (tab. 2). The Efe say that the slender-billed greenbul (*Andropadus gracilirostris* Strickland, Pycnonotidae) and the red-tailed bristle-bill always accompany duikers (*Cephalophus* spp., Bovidae). They are called 'the birds of the duikers'. The Mbuti have the same idea of association between birds and animals (Ichikawa 1998). They say that the red-tailed bristle-bill and *esholo* (a kind of bulbul) is the 'bird of

the duikers'. When people see this bird in the forest, they deduce that there are duikers nearby. The bird informs the duikers that a person is approaching them. The Efe say that *alou*, a kind of hornbill, accompanies monkeys such as the red-tailed monkey (*Cercopithecus ascanius* (Audebert), Cercopithecidae) and the blue-monkey (*Cercopithecus mitis* Wolf, Cercopithecidae).

The Efe say that kingfishers are the 'birds of the elephants' (*Loxodonta cyclotis* (Matschie), Elephantidae) because they sing with profusion when elephants are near. The Mbuti mention that kingfishers point the location of the elephants out to man by swinging their conspicuous red bills. A species of hornbill called *kohekohe* in Mbuti, and the yellow-spotted barbet (*Buccanodon duchaillui* (Cassin), Capitonidae), report to the elephants that man is approaching (Ichikawa 1998). The Mbuti call the West African nicator (*Nicator chloris* (Valenciennes), Pycnonotidae) the 'bird of the chimpanzees' (*Pan troglodytes* (Blumenbach), Hominidae). They also call the great blue turaco or *cheecheechee* (a species of Muscicapidae) the bird of the okapis' (*Okapia johnstoni* Sclater, Giraffidae). These birds are believed to inform the okapis of a danger by crying loudly or making an especially noisy call (Ichikawa 1998). The yellow-vented bulbul (*Pycnonotus barbatus* (Desfontaines), Pycnonotidae) is the 'bird of the tree pangolin' (*Manis tricuspis* Rafinesque, Manidae), both for the Efe and the Mbuti. The bird announces that a pangolin is present. The river hog (*Potamochoerus porcus* (L.), Suidae, buffaloes (*Syncerus caffer caffer* Sparrman, Bovidae), the leopard (*Panthera pardus* (L.), Felidae), and some insects such as red army ants (Formicidae) and honeybees (*Apis mellifera* L., Apidae) are also said to have their own birds. Apart from animals, some birds are also associated with plants. The green hylia (*Hylia prasina* (Cassin), Sylviidae) and a *Sylvietas* sp. are called the 'birds of *Dioscoreophyllum cumminsii* (Stapf) Diels, Menispermaceae' (a non-woody vine producing a shallow, aqueous and edible rhizome).

People say that every animal has its related bird. That seems apparently an exaggeration, and associations asserted by the forest people are not always empirically true. So, what is the significance of such ideas? I think that evocation of associations between birds and other animals and plants as well as the food taboos mentioned above may bring insight into relationships of these forest dwellers with their environment, and I will discuss this in the last section.

6. Various attributes given to birds

6.1. Birds with miscellaneous taboos

Apart from food taboos, there are still other birds that are considered as 'bad'. The Efe are scared by owls and by the Senegal coucal, as they are considered birds of

evil-doers or sorcerers. The Diederik cuckoo (*Chrysococcyx caprius* (Boddaert), Cuculidae) and the buff-spotted woodpecker (*Campethera nivosus* (Swainson), Picidae) are considered bad omens and are consequently avoided. The blue-shouldered robin chat is avoided for its mimicking behavior. Such 'bad' birds are inedible for anybody.

The Mbuti consider that 6 birds such as the long-crested eagle (*Lophaetus occipitalis* (Daudin), Accipitridae), the white-spotted crane (*Sarothrura pulchra* (J.E. Gray), Rallidae), the African paradise flycatcher and the Senegal coucal, are 'bad' (cf. L. Strivay, this volume) for net hunting. Mentioning the names of these birds while hunting is prohibited. The black-headed paradise flycatcher is a particularly bad omen for hunting and just encountering it or hearing it necessitates a change of the course of the hunt, or even its complete interruption followed by a return to the camp (Ichikawa 1998).

6.2. *Birds as messengers*

Birds come close to people and, as messengers, tell them various things. A kind of kingfisher named *okukosa* in Efe, is believed to announce that one of the women of the camp is pregnant. *Kpoloko* (unidentified species) utters unusual sounds when a circumcision ceremony has been finished safely in the forest. A bird named *goria* (unidentified) in Mbuti is said to cry 'goria' when a relative is dying somewhere. Some birds announce the soon arrival of guests, the coming of fish into small rivers and the near beginning of rain or sunshine. Some birds are said to come close to men who have not passed initiation rites, or they approach menstruating women. The Pygmies, however, are '*carpe diem*' people with an immediate return economy (Woodburn 1982) and they are not too much concerned by distant future. Accordingly, there are not as many birds that foretell human fates as among the Turkana pastoralists (Itani 1993).

6.3. *Birds in rituals and folk-tales*

Among the Efe, the white-spotted crane is called the 'bird of boys' initiation ceremonies'. Candidates for the initiation have to kill the birds for the rite's success. Among the Mbuti, the West African nicator is similarly designated because of the behavior of shaking its tails recalls the dance of the initiates. Only the persons who perform the circumcision of the boys are allowed to eat it. Furthermore the Mbuti call the yellow-spotted barbet the 'bird of *molimo*' (a ritual for dead people). There are songs of birds that are specifically performed in the course of initiations and *molimo* rituals.

A kind of francolin appears in the folk tales of the Efe and Mbuti. The story of the Efe tells how the bird stands up on a vine in the forest under the moonlight and deceives the leopard, which happens to pass underneath into chasing its shadow.

Among the Mbuti, the francolin is said to drive the leopard away by showing its conspicuous red legs.

7. Birds connecting man and mammals

Mammals and birds are two kinds of animals that are very important for the forest foragers. However, the relationships that the forest people share with them show contrasting patterns. There are few opportunities for people to enter into contact with mammals directly, since many of them hide themselves in the forest during the daytime. However, people know their ecology and behavior very well through various foraging activities. Mammals' meat is the most highly valued food, and hunters affirm their identity by hunting them, especially large mammals such as elephants, buffalos and red hogs. Mammals play very important roles in the folk stories of the forest people. In general, people have very intimate relations with mammals.

On the other hand, people have direct contact with birds everyday. They see and hear birds from morning into the night. However, people do not know as much about birds as they do about mammals. Compared with mammals, birds are alien to humans in a practical sense. Among the Ituri Forest people, they are neither valued as food nor for the material culture.

Contrary to such low practical significance, birds are given strong symbolic meanings through their unique attributes. They come suddenly and tell things that are unknown to humans, and collaborate with other animals and plants. Birds animate the forest with their calls that invoke communication between themselves as well as with other animals. In this way, birds serve to connect humans, mammals, plants and other things. Birds surely occupy a special position in the natural world, a world that consists of many components.

8. Interaction and communication between humans and animals

8.1. Food taboo as the mean of communication between animals and human beings

Among the Ituri forest foragers, I think two attributes of animals are important for understanding their relations with the natural world: 1) food taboos, and 2) associations between animals. Firstly, I wish to consider food taboos and their meanings. It is very difficult to find any definitive ecological or sociological rationality for food taboos (*cf.* M. Ichikawa, this volume). Probably, many reasons contribute to the observance of food taboos. But apart from the quest for the reason for food taboos, I think that food taboos may provide a key to understanding the relationship between the Ituri forest foragers and animals in the forest.

Food taboos are usually interpreted in functional terms, but I think that a different approach is also possible, if not necessary. Firstly, however, let me begin with two examples of functional approaches. One is that food taboos provide people with the cause for diseases. The transgression of taboos may explain why somebody suffers a particular illness, and this kind of causation can give psychological satisfaction and partly alleviate the discomfort of the patients (Ichikawa 1987, Auger 1992). The other is that the observance of food taboos also provides a person with a method of explicitly expressing his/her social affiliation and social status. Such an expression of social identity has some practical value. An Efe man told me that he and his wife paid great attention at every meal to eating only good things so that their child would grow up in good conditions. Surely, the observance of food taboos enhances the consciousness of the deep meaning of their own action (Douglas 1966). Among the forest foragers, it raises the responsibility of parenthood and contributes to providing good care to children.

These functional or utilitarian explanations appear certainly useful for some cases, but do not seem sufficient for understanding the deeper meaning of food taboos. I would like to attempt an ontological or holistic relationship between humans and animals. One clue is the fact that the objects of food taboos are mostly mammals and a few birds that are important practically as well as symbolically. Those important animals are active creatures that are believed to have intelligence and even minds or souls and to behave like humans. Those animals that possess conspicuous characteristics are thought to have especially strong power (Ichikawa, this book). In the folk beliefs of forest people, many animals vividly interact with humans: by speaking, singing, crying and laughing. Animals are not merely the objects of hunting and gathering for the forest people.

As M. Guenther (1988) says, animals have ontological duality. They are the same as humans and they are at the same time different from humans. Animals are things to eat when people consider them to be other than humans. Animals are also things

to live with when they are considered the same as humans. People's relationship to animals involves such dual aspects and deciding to eat or not to eat such animals causes emotional as well as physical stress to people. Food taboos seem to render visible the ambivalent relationship and emotional conflict between humans and animals.

Animals encountered by a hunter in the forest always force him to think whether he can kill and eat them or whether he should treat them as companions. Food taboos are not always respected, but this does not mean that taboos are useless. On the contrary, when people try to break a taboo, they always think about the rules and possible consequences of the violation of the rules. In order to avoid bad effects, people have to negotiate with the animals through various maneuvers. Here we have to consider the positive side of food prohibitions (Terashima 2001). The establishment of food taboos thus creates active fields of interaction and communication between humans and animals, both being the occupants of the same forest world.

8.2. Hunter-gatherers and the network of creatures in the forest

Let us now investigate the meaning of the association between birds and other animals. This association can be explained from a functional viewpoint in the same way as food taboos. Birds are considered to act like a screen on which we can watch the invisible world (Itani 1993, Ichikawa 1998, Sugawara 2000). They are useful for people to obtain information on animals that are difficult to see in the forest or in the savanna. Some combinations of birds and other animals are authentic and give people useful information. However, some other associations are difficult to support empirically. For example, kingfishers are generally called the 'birds of elephants', but actually they seldom move with elephants. The association between kingfishers and elephants may be a mere matter of coincidence in a scientific sense. Do those uncertain associations only represent useless imagination or do they still have some meaning in the lives of the people? I think it is important for the forest people to hold the idea of associations among animals including not only actual relationships but also some imaginative or invisible dimensions. It gives a totality to the nature with which they interact everyday.

For the forest people, various species of animals do not live in isolation but in close association with other species (Ichikawa 1998). When the foragers go into the forest, many kinds of information about the environment come to them simultaneously: the sound of birds, the footprints of animals, the smell of plants, the colors of dead leaves, and so on. All kinds of such components of the environment have various interrelations, interactions and communication among themselves, thus, and form a network of creatures. This kind of idea resembles the concept of 'ecosystem' in modern biology in which every component of nature interact with every other component, making a network of flows of material and

energy. The 'food chain' is an example of such a network. There are of course differences between the concept of the ecosystem of modern biology and the network of creatures of the forest people. For instance, in modern biology connections between components should be verified scientifically, but among the forest people, not only actual but also imaginative relations are permitted within the system. However, modern biology and the forest people certainly share a common view that nature makes a total system, and it is impossible to fragment it into juxtaposed individual components. Between any components there are relationships that are bound to exist.

Forest people understand the meaning of nature by catching various kinds of information simultaneously from the environment. It is like a musical performance. Various sounds come to the audience at once, and people enjoy the harmony and melodious vibrations made of sounds. It would be foolish to try to listen to the sounds one by one. The sounds get their meanings only in the performance of the whole. There is no need to decompose such a totality of musical sounds into components unless by attempting an analysis or technical description. The forest foragers understand their natural environment this way. It may be described as an emotional understanding of nature.

It has also a practical meaning for humans through animals that survive in total dependency on the natural environment. That is, the sense of association involves the necessity of careful and active attention to the environment. Foragers always stroll in the forest listening to, looking about, and talking to the forest. They pay attention to every sign emitted from various components of the environment, because any of them may be related to other important events. Thus, they communicate with the forest at every moment, and get vital information about it. This kind of communication is considered as a sensor directed to the environment (Sugawara 2001). It certainly works to increase the foragers' ability to survive by enhancing their sensitivity and adaptability to the environment.

Various things in the forest provide themselves as resources for the practical and symbolic life of hunter-gatherers. The attributes given to animals by the forest foragers are based on a deep knowledge of the animals' behavior and ecology. The imagination of the forest people is also at work. Nature and culture meet together and collaborate to create the attributes of animals and other components in the forest. Once given such attributes, animals and other things, in their turn, contribute to creating greater intimacy with that world than before. The forest is really filled with various meaningful elements to humans.

The imaginative dimensions of the forest world do not necessarily disturb the life of the hunter-gatherers. On the contrary, it supports it. The dichotomy between 'real/imaginative', which corresponds to 'useful/useless' is a paradigm of modern science that cannot be applied directly to the world of hunter-gatherers (Terashima 2005). We need to appreciate this kind of holistic relationship among humans, animals, and other elements of the forest to understand the world of hunter-gatherers.

Conclusion

Animals as the 'keystone' of the network

From the analysis of food taboo and the collaboration among various animals, it comes out to be clear that animals are not only objects of the foraging activities but are also companions living together in the forest with hunter-gatherers. As such, they have close communication with humans. Animals play a very important role for the life of Ituri forest foragers in their practical as well as in their imaginary worlds. It seems rather difficult and somewhat meaningless to try and pick up certain animals as the 'keystone' among the life of forest people. Of course some animals such as elephants are considered more important than others in a practical or a symbolical sense. But they are still just one element in the network of creatures. M. Ichikawa (this volume), mentions that the meat of all mammals and reptiles must be avoided immediately after the birth of a child because all animals have the power to bring illnesses to human beings. 'To be an animal' prevails on 'what sort of animal it is.' The animals are sensed by the forest people not only as individuals but also as a totality of the network. So, it can be said that all animals are, in a sense, a 'keystone' in the network of creatures for the Ituri forest foragers.

References

- AUNGER R., 1992 — The Nutritional Consequences of Rejecting Food in the Ituri Forest of Zaire. *Human Ecology*, 20 (3): 263-291.
- CARPANETO G.M., GERMI F.P., 1989 — The Mammals in the Zoological Culture of the Mbuti Pygmies in North-eastern Zaire. *Hystrix*, (n.s.) 1: 1-83.
- DOUGLAS M., 1966 — *Purity and Danger*. Routledge & Kegan Paul, London.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1956 — *Nuer Religion*. Oxford University Press, Oxford.
- GUENTHER M., 1988 — "Animals in Bushman Thought, Myth and Art". In Ingold T., Riches D., Woodburn J., (eds): *Hunters and Gatherers 2*. Oxford, Berg: 192-202.
- HARRIS M., 1985 — *Riddles of Food and Culture*. New York, Simon & Schuster, Inc.
- ICHIKAWA M., 1998 — The Birds as Indicators of the Invisible World: Ethnoornithology of the Mbuti Hunter-gatherers. *African Study Monographs*, supplement 25: 105-121.
- ITANI J., 1993 — The Bird Culture Complex of the Turkana Pastoralists (in Japanese). *Gakujutsu Geppo*, 46 (5): 408-413.
- SCHEBESTA P., 1933 — *Among Congo Pygmies*. Hutchinson, London.
- SCHEBESTA P., 1936 — *Revisiting My Pygmy Hosts*. Hutchinson, London.
- SCHOUTEDEN H., 1963 — *La faune ornithologique du district de l'Ituri*. Musée Royal de L'Afrique Centrale (Document Zoologique, no. 5), Tervuren.
- Site Internet *AFlora on the Web* (<http://130.54.103.36/aflora.nsf>).
- SUGAWARA K., 2001 — Cognitive Space Concerning Habitual Thought and Practice toward Animals among the Central San (/Gui and /Gana): Deictic/indirect Cognition and Prospective/retrospective Intention. *African Study Monographs*, supplement 27: 61-98.
- TERASHIMA H., 2001 — The Relationships among Plants, Animals, and Man in the African Tropical Rain Forest. *African Study Monographs*, supplement 27: 43-60.

TERASHIMA H., 2002 — Birds and the Pygmies of the Ituri Forest (in Japanese). *Humanities and Sciences*, 17: 17-31.

TERASHIMA H., 2003 — Names, Use and Attributes of Plants and Animals among the Ituri Forest Foragers: A Comparative Ethnobotanical and Ethnozoological Study. *African Study Monographs*, supplement 28: 7-24.

TERASHIMA H., 2005 — "Body in the Interaction with Nature: The real body and imaginary body". In Sugawara K., (ed.): *Construction and Distribution of Body Resources: Correlations between Ecological, Symbolic and Medical Systems*. Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies: 8-17.

TERASHIMA H., ICHIKAWA M., 2003 — A Comparative Ethnobotany of the Mbuti and Efe Hunter-gatherers in the Ituri Forest, Democratic Republic of the Congo. *African Study Monographs*, 24 (1/2): 1-168.

TURNBULL C.M., 1961 — *The Forest People*. New York, Simon and Schuster.

TURNBULL C.M., 1965 — *Wayward Servants*. New York, Natural History Press.

UCHIBORI M., 1996 — *The Way to Eat the Forest* (in Japanese). Tokyo, University of Tokyo Press.

YANAGITA K., 1970 — *Teihon Yanagita Kunio Shu*, chapter XXII "Essays on Wild Birds". Tokyo, Chikuma Shobo: 89-198.

WOODBURN J., 1982 — Egalitarian societies. *Man*, 17: 431-451.

Le statut des oiseaux dans le monde naturel des chasseurs-cueilleurs de forêt d'Ituri (République Démocratique du Congo)

Hideaki TERASHIMA
terasima@kh.rim.or.jp

Résumé

Ce chapitre décrit et analyse les relations entre les oiseaux et les humains chez les Pygmées de la forêt d'Ituri en Afrique Équatoriale. Les travaux abordant les relations entre l'homme et l'animal dans cette partie du monde sont essentiellement consacrés aux mammifères qui sont des proies prioritaires des chasseurs. Les mammifères occupent une place prépondérante dans l'alimentation des peuples forestiers qui leur attribuent une forte valeur culturelle. Les oiseaux, en revanche, contribuent peu au régime alimentaire en Ituri où leur capture est anecdotique. Par contre, du fait de leur comportement, les oiseaux se voient attribuer des fonctions particulières de médiateurs dans les relations que les hommes entretiennent avec le monde naturel.

Mots-clés

ethno-ornithologie, oiseaux, Pygmées, environnement naturel, réseau

Introduction

Caractéristiques générales des oiseaux et représentations populaires les concernant

Les peuples organisent leur vie à travers des relations avec le monde naturel qui les environne. Généralement ils ordonnent ce monde naturel en plusieurs catégories majeures telles les plantes, les mammifères, les oiseaux, etc. Ces catégories ont

diverses valeurs et significations culturelles, et revêtent une importance pratique pour les humains. L'environnement naturel dans lequel les chasseurs-cueilleurs évoluent n'est pas à proprement parler un monde naturel pur au sens où l'entendent les scientifiques, mais plutôt une combinaison de nature et de culture. Dans cet article, nous envisageons de décrire les interactions entre les chasseurs-cueilleurs, les oiseaux et quelques autres entités des forêts tropicales d'Afrique, et de discuter la nature de ces liens et les implications des interactions entre les diverses créatures de la forêt sur la vie des peuples forestiers.

Pour commencer, nous allons parcourir brièvement les caractéristiques générales des oiseaux du point de vue de leurs relations avec les êtres humains. Trois aspects émergent : (i) la faculté de voler, (ii) l'art d'émettre des mélodies sifflées et (iii) l'habitude de venir à proximité de l'homme.

La faculté de voler est l'attribut le plus important des oiseaux. De nombreux insectes volent également, mais les oiseaux les surpassent en vitesse et puissance de vol. Les oiseaux sont incontestablement les maîtres du monde aérien. La capacité de se mouvoir librement dans les airs confère aux oiseaux un statut différent de celui des animaux terrestres. Par exemple, les oiseaux sont souvent reconnus comme des créatures proches de Dieu et des êtres spirituels, et à ce titre, ils suscitent de mystérieux sentiments. Les pasteurs Nuer d'Afrique (*cf.* É. Garine, cet ouvrage) évoquent les oiseaux sous l'appellation de *gaat kwoth* qui signifie "enfants de Dieu" (Evans-Pritchard 1956 : 3). Dans l'*iojiki*, un ancien recueil de mythes japonais, un gros corbeau appelé Yata-garasu fut dépêché par Dieu auprès de l'Empereur Jinmu, un héros populaire parti à la conquête de nations intérieures, afin de le guider dans la bonne direction.

Un talent unique pour siffler des mélodies est un autre attribut important des oiseaux. Chaque espèce dispose d'un chant qui lui est propre et qui permet aux hommes d'identifier un oiseau sans qu'il soit nécessaire de le voir. Certains chants d'oiseaux portent très loin et d'autres constituent de très belles mélodies. Le fait que de nombreux noms vernaculaires d'oiseaux consistent en des onomatopées atteste de la place tenue par les chants dans la reconnaissance locale des oiseaux. Dans plusieurs cultures, les chants d'oiseaux sont "syllabisés" et restitués sous forme de langage humain. Par exemple, les Japonais attribuent aux hirondelles (*Hirundo rustica* L., Hirundinidae) de dire *tuchi kutte musu kutte kuchi shibui*, qui signifie littéralement "je mange de la terre, je mange des vers, la bouche est astringente". Au printemps, les bruants à longue queue (*Emberiza cioides* Brandt, Emberizidae) chantent *ippitu keijo tukamaturi sorou*, qui signifie "très cher, je vous écris une lettre". Certains oiseaux sont capables de très bien imiter la voix humaine. Dans bien des contextes ethnographiques, le chant des oiseaux semble avoir plus de signification que leur apparence physique. En bien des endroits, Japon inclus, garder des oiseaux en captivité pour jouir de la beauté de leurs chants fait partie de la tradition. Pareille coutume alimente parfois un commerce d'oiseaux à grande échelle, pouvant compromettre la survie de certaines espèces.

Le troisième attribut est également d'une grande importance dans les relations entre les hommes et les oiseaux. Une haute diversité d'oiseaux aime à venir à proximité de l'homme. Plusieurs fréquentent régulièrement les zones habitées et le

voisinage de l'homme ne les effraie pas. La plupart des oiseaux sont actifs durant le jour. Pratiquement, les gens côtoient les oiseaux quotidiennement.

Il résulte naturellement de cette combinaison de caractéristiques comportementales – s'envoler, siffler des chants, venir à proximité de l'homme – que les oiseaux sont considérés comme des messagers. “Ceux qui disent quelque chose aux gens” est une fonction qui leur est souvent attribuée. Ce “quelque chose” à communiquer correspond généralement à ce que les gens ne pourraient apprendre par eux-mêmes. Par exemple, les intentions de Dieu et des ancêtres, bons et mauvais augures, ou destinées humaines. Étant des résidents des cieux, les oiseaux se voient fréquemment associés aux déités et au pouvoir supranaturel leur octroyant la faculté de prévoir et de dire des secrets.

Bien que beaucoup d'ethnies reconnaissent aux oiseaux ces caractéristiques et leur attribuent une fonction de messenger, la nature précise des relations que les hommes entretiennent avec cet ordre d'animaux varie d'une culture à l'autre. Illustrons cela à travers quelques exemples. Chez les pasteurs Turkana des savanes arides du nord du Kenya, les oiseaux sont avant tout considérés comme des annonceurs auprès des hommes (Itani 1993). Certains oiseaux font irruption dans les demeures des Turkana et leur annoncent quelque chose de bien ou de mal. Les Turkana les différencient en prophètes et sorciers. Les premiers annoncent généralement de bonnes nouvelles, et même si l'information qu'ils apportent n'est pas bonne, les pasteurs peuvent toujours en tirer quelque chose de constructif. En revanche, les sorciers ne colportent que de mauvais augures sans suggérer la moindre échappatoire. Ces deux catégories antagonistes symbolisent les dichotomies “vie-mort” et “bien-mal” fondamentales de la société turkana (*ibid*).

Pour les agriculteurs Iban de Bornéo, le sens du terme générique *burong* désignant les oiseaux est étendu aux prévisions que les oiseaux viennent leur prodiguer. Les Iban estiment la bonne fortune éventuelle de leurs entreprises en observant les oiseaux volant alentours et en écoutant leurs chants. Si les comportements ou les chants sont interprétés comme de mauvais présages, les Iban vont réviser leurs plans d'activité et rentrer à la maison (Uchibori 1996).

Selon une croyance populaire japonaise, les oiseaux étaient des hommes dans une vie antérieure et ils chantent le récit des événements d'alors (Yanagita 1940). Le conte du coucou en est une bonne illustration. Il existe au Japon deux sortes de coucous, le “coucou gris” (*Cuculus canorus* L., Cuculidae) *kakko* et le “petit coucou d'Asie” (*Cuculus poliocephalus* Latham, Cuculidae) *hototogisu*. Les deux sont d'apparence très semblables, en revanche, leurs chants sont bien distincts. Au début de l'été, on peut entendre le petit coucou d'Asie chanter *ototto tsukiccho hara kiccho* “j'ai tué mon frère, j'ai coupé son estomac”. Une histoire vient clarifier cela.

« Il était une fois deux frères humains. Le plus âgé des deux était malade et bougon. Son cadet était très actif et d'un tempérament agréable. Ce dernier s'en allait chercher des ignames dans la montagne et les rapportait à cuire à son aîné. C'était vraiment délicieux. Un jour, l'aîné se dit

— « mon frère m'apporte une tellement bonne nourriture chaque jour qu'il doit certainement s'en garder une bien meilleure pour lui. »

Il tua son jeune frère, lui ouvrit l'estomac, et n'y trouva rien d'autre que les portions d'ignames les moins goûteuses appelées *gakko*. Le jeune frère se transforma alors en coucou gris et s'envola en criant *gakko gakko*, qui signifie "ce que j'ai mangé n'était que de simples restes". Le frère aîné se changea à son tour en petit coucou d'Asie, criant *ototto tsukiccho hara kiccho* dont on comprend maintenant le sens. »

Au début de l'été donc, le coucou gris et le petit coucou d'Asie arrivent tous deux au Japon depuis des contrées plus méridionales et survolent les montagnes en poussant leurs cris incessants. Cette présence des coucous coïncide avec la période de l'année durant laquelle les gens se rendent dans les montagnes collecter divers végétaux, dont des ignames sauvages. Cet exemple témoigne d'une symphonie combinant l'écologie et l'éthologie des oiseaux, la croissance de l'igname et les activités humaines de subsistance, qui est un fondement de la pensée bouddhique organisée en cycles de vie.

1. L'ethno-ornithologie des chasseurs-cueilleurs de la forêt d'Ituri

Les chasseurs-cueilleurs de forêt d'Ituri en République Démocratique du Congo ont longtemps été appelés "Pygmées". Ils ont été l'attention de nombreuses études portant sur des thèmes variés. Après les travaux ethnographiques classiques de P. Schebesta (1933, 1936) puis de C. Turnbull (1961, 1965), de nouvelles études ont été entreprises par divers chercheurs dans les champs de l'écologie et de l'ethnoscience, notamment en ethnobotanique et ethnozoologie, pour tenter de cerner les relations que ces peuples forestiers entretiennent avec leur nature. Les informations ethnobotaniques recueillies sur près de 780 plantes ont été compilées dans une base de données, *AFlora*, aujourd'hui accessible à tous par Internet (Terashima et Ichikawa 2003, site Internet *AFlora on the Web*). Pour ce qui concerne les mammifères, plusieurs recherches ethnozoologiques ont été conduites (Carpaneto et Gerni 1989, Ichikawa 1993, Terashima 1998). En revanche, la recherche sur les oiseaux reste encore limitée.

L'avifaune de forêt d'Ituri a été prospectée par H. Schouteden, un ornithologiste belge. Sa liste des oiseaux pour la région nord-est de l'ex-Zaïre (Schouteden 1963) comprend 650 espèces dont 300 ont été observées dans le district de Mambasa où nous avons mené nos recherches ethnographiques. M. Ichikawa a poursuivi ses recherches de 1974 à 1980 chez les Mbuti résidant près du village de Mawambo, situé à 50 km au sud de la ville de Mambasa qui était alors le chef-lieu administratif de la forêt d'Ituri (fig. 1). Il y collecta des informations ethno-ornithologiques sur 101 espèces (Ichikawa 1998). Ces informations comprennent les noms vernaculaires, les perceptions locales sur l'écologie et l'éthologie des

oiseaux, les croyances et les coutumes populaires. Nous avons conduit une recherche similaire de 1983 à 1985 chez les Efe vivant à proximité du village d'Andiri, situé à environ 120 km au nord de Mawambo, et y avons obtenu des informations sur 72 espèces. La plupart de ces dernières ont été identifiées au moins au niveau des familles, mais 21 items n'ont pu être identifiés (Terashima 2002). La liste d'oiseaux de M. Ichikawa et la nôtre comportent 36 espèces qui sont probablement les mêmes (tabl. 1).

Les oiseaux de forêt d'Ituri partagent les attributs généraux, notamment le rôle de messager, mentionnés précédemment, mais ils détiennent en outre plusieurs fonctions uniques. L'énoncé de ces attributions va nous servir de trame à l'analyse des relations que les chasseurs-cueilleurs de forêt d'Ituri entretiennent avec le monde naturel.

Ces chasseurs-cueilleurs sont maintenant répartis en deux groupes distincts : les Efe et les Mbuti. Les premiers vivent principalement dans le Nord-Est et l'Est de l'Ituri, ont d'étroites relations avec les agriculteurs Lese avec qui ils parlent la même langue, le lese, classée dans le groupe des langues soudaniques centrales. Les seconds occupent surtout la partie centrale et Sud de l'Ituri, sont en contact avec les agriculteurs Bira dont ils partagent la langue, le bira, classée bantu. Aujourd'hui, Efe et Mbuti parlent donc des langues totalement différentes, mais ont conservé des styles de vie et des traits culturels semblables. Les données ethno-ornithologiques que nous allons décrire, sont voisines dans les deux groupes. Pareilles similitudes constituent des arguments en faveur d'une origine commune de ces deux sociétés qui parlaient probablement la même langue (Terashima 2003).

2. Contacts étroits et liens rapprochés entre l'homme et les oiseaux

Les oiseaux ont en réalité des liens très étroits avec les humains. De l'aube à la nuit profonde, les oiseaux manifestent continuellement leur présence. Avant même de se lever au petit matin, les gens perçoivent déjà les piaillements d'oiseaux à l'extérieur. Durant le jour, souimangas, astrilds et passereaux viennent visiter le campement. Les bergeronnettes marchent sur le sol en inclinant constamment leur queue de haut en bas. Les fauvettes et les bulbuls chantent dans la brousse avoisinante. Les hirondelles et martinets virevoltent gracieusement. Haut dans le ciel, les oiseaux de proie exécutent leurs rondes incessantes. En forêt, barbets, bulbuls et tourterelles poussent leurs cris bien distincts. Dans la soirée, les gobemouches plongent à la rencontre des insectes puis regagnent leurs perchoirs. Parfois, une volée de touracos géants vient visiter les arbres à proximité, bondissant de branche en branche en poussant des cris puissants. Les calaos perforent le ciel d'un vol rythmé par le sifflement de l'air dans leurs ailes. Durant la nuit, le

hululement des chouettes et des autres oiseaux nocturnes est repris par l'écho de la forêt.

Si l'on prend tous ces sons en considération, il n'est pas exagéré d'affirmer que le quotidien des hommes en forêt est rempli de la présence des oiseaux. Cependant, malgré ces contacts fréquents et rapprochés, les oiseaux restent des "étrangers" un peu mystérieux car les liens pratiques entre les hommes et l'avifaune ne sont pas aussi forts que ceux qui lient les hommes aux mammifères. Les gens estiment parfois difficile d'identifier des oiseaux qui restent généralement dissimulés en brousse

La relation pratique la plus immédiate entre hommes et animaux est que ces derniers constituent une source de nourriture. Les mammifères sont indiscutablement des gibiers de premier ordre alors que la contribution des oiseaux dans ce registre est bien moindre. Les petits oiseaux constituent de bien piètres proies et seuls les enfants les consomment sous forme d'en-cas. Seules quelques espèces d'oiseaux comme les francolins et les pintades sont perçues comme des proies dignes d'intérêt, bien que leur capture, plutôt opportuniste, ne justifie pas en soi une expédition cynégétique. Elles sont capturées comme des sous-produits de chasses collectives au filet ou à l'arc et aux flèches ciblant prioritairement les céphalophes et quelques autres animaux terrestres. Seuls les enfants se consacrent à traquer les oiseaux en les piégeant ou en les tirant à l'arc ou au lance-pierre. Plusieurs oiseaux de grande envergure, notamment les aigles, sont frappés d'un interdit alimentaire dont seuls les vieux sont dispensés. Les oiseaux ne contribuent guère plus au champ de la culture matérielle. Ils ont en fait peu de valeur pour les peuples forestiers. En retour, ils détiennent l'essentiel de l'intérêt symbolique et, à ce titre, contribuent à façonner un univers unique pour l'homme.

3. Le pouvoir des chants d'oiseaux

C'est un phénomène largement avéré à travers le monde que les noms d'oiseaux sont directement inspirés de leurs cris. En forêt d'Ituri, les noms vernaculaires construits à partir d'onomatopées sont particulièrement fréquents. Vingt-trois des 72 noms vernaculaires d'espèces d'oiseaux en langue efe sont des onomatopées, contre 40 des 105 noms en langue mbuti. Certaines onomatopées sont communes aux deux langues. Il en va ainsi pour le touraco géant (*Corythaeola cristata* (Vieillot), Musophagidae)² qui est un oiseau très impressionnant. De grande taille, pourvu d'une longue queue, d'un plumage chatoyant et d'une longue crête érigée, il est peu timide, il vient par paire à proximité des habitations et pousse un cri

² Les noms scientifiques des oiseaux sont précisés lors de leur première mention.

puissant évoquant une trompette “kraou kok kok kok”. Il est nommé *kalikoko* en efe et *kulkoko* en mbuti. Le coucal du Sénégal (*Centropus senegalensis* (L.), Cuculidae) est aussi un oiseau remarquable avec un plumage inimitable et un cri inoubliable “fi fi fi” poussé sur une note qui s’estompe de manière menaçante. Il est nommé *iffi* en efe et *fifi* en mbuti. Des 36 espèces apparemment communes aux deux sociétés, quatorze espèces ont des noms quasiment identiques dans les deux langues (tabl. 1) et plus de la moitié de ces noms (neuf exactement) semblent dériver d’onomatopées. Comme nous l’avons signalé auparavant, les Efe et les Mbuti parlent aujourd’hui des langues totalement différentes, et il semble que leur langue ancestrale commune ait disparu depuis longtemps. Il semble cependant que les noms d’oiseaux remontent à ce parler ancestral, et il est fort probable que les noms constitués d’onomatopées ont mieux perduré que les autres. En comparaison, nous avons relevé peu de noms communs en ce qui concerne les mammifères et les plantes (Terashima 2003).

Si l’on considère d’autres peuples d’Afrique, 23 % des noms d’oiseaux en langue turkana sont des onomatopées (Itani 1993) et 16 % le sont dans les langues des Boshiman du Kalahari central (10 noms vernaculaires sur 72) (Sugawara 2001). Le ratio de noms vernaculaires composés d’onomatopées est sensiblement plus élevé chez les Pygmées.

Deux chants d’oiseaux sont “syllabisés” dans la langue des Pygmées. Le cubla à pieds roses (*Dryoscopus senegalensis* (Hartlaub), Corvidae), une sorte de pie grièche, chante *itemutapa* en langue efe, ce qui signifie « dépose ton fardeau et laisse-moi le porter ». Une sorte de tourterelle chante *afaodene amobani afie emani titit* “mon père est mort et notre famille est divisée et dispersée”. Le cossyphé à ailes bleues (*Cossypha cyanocampter* (Bonaparte), Turdididae) est doué pour reproduire les cris d’autres animaux, de même que la voix humaine, ce qui suscite une certaine crainte. Le “bulbul moustac” (*Bleda syndactyla* (Swainson), Pycnonotidae) *kpekpe* en Efe et le “bulbul à barbe blanche” (*Criniger calurus* (Cassin), Pycnonotidae) *mbilie* en mbuti, sont perçus comme les chefs des oiseaux car leurs chants évoquent un gradé haranguant ses troupes.

Comme nous le verrons plus loin, certains oiseaux ont développé des associations avec d’autres animaux. Ils informent ces derniers de l’approche de l’homme (une autre illustration de ce phénomène est fournie à Bornéo par E. Dounias (sanglier, cet ouvrage) ou, au contraire, guident les hommes vers les animaux. Les cris d’appel de certains autres oiseaux informent l’homme de sa bonne fortune ou d’un fait jusqu’alors inconnu de ce dernier. Les sifflements d’oiseaux ne sont pas de simples émissions sonores, ils sont chargés d’une signification qui peut considérablement influencer le comportement humain (cf. M.-D. Ribéreau-Gayon, cet ouvrage).

4. Oiseaux et interdits alimentaires

Il existe de nombreux tabous qui portent sur la viande d'animal aussi bien chez les Efe que chez les Mbuti (Ichikawa 1987, Auger 1992, Terashima 2001). Certains animaux sont consommables par n'importe qui en toute occasion, d'autres ne le sont pas. Les animaux du premier ordre sont de parfaits aliments, ceux du second ordre ne le sont pas. Entre ces deux extrêmes se trouvent plusieurs animaux dont la consommation est permise pour certaines personnes, à certaines occasions, et prohibée à d'autres occasions. Il s'agit en quelque sorte d'aliments conditionnels. M. Ichikawa (M. Ichikawa, cet ouvrage) décrit et explore le sens à donner à ces interdits alimentaires (M. Fleury, I. de Garine, J. Tubiana, cet ouvrage) chez diverses sociétés de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale. Nous allons nous attarder sur quelques aspects importants concernant les tabous sur les oiseaux.

Les interdits alimentaires peuvent être classés en deux groupes. Le premier comprend les interdits qui persistent tout au long de l'existence. Certaines attributions intangibles de l'individu, comme son appartenance familiale et son sexe, sont liées au premier type d'interdits. Les interdits du second type sont ceux qui évoluent au fil des étapes de l'existence, en relation avec des facteurs tels que l'âge et les situations physique et sociale. Au cours du cycle de vie de chaque personne deux périodes apparaissent comme particulièrement importantes et critiques : la grossesse (la sienne propre ou, pour l'homme, celle de sa conjointe) et l'initiation. Durant sa grossesse, la femme et son conjoint doivent éviter de consommer plusieurs animaux considérés comme dommageables au fœtus et à sa mise au monde. Après la naissance, les parents ne sont toujours pas autorisés à manger la viande de plusieurs "mauvais" animaux qui pourraient infliger des maladies au nouveau-né. Au cours de leur initiation, les jeunes impétrants, garçons et filles, se voient interdire la consommation de plusieurs animaux, notamment ceux qui sont décrits comme "rouges". Les personnes âgées ne sont pas astreintes à de tels interdits. Certains animaux sont appelés "viande des aînés" et ne peuvent être consommés par les jeunes adultes.

Parmi les tabous les plus sévères figurent ceux qui concernent l'*eke* ou *kuweri*. Leur transgression par les parents peut occasionner chez leurs enfants une maladie aiguë appelée *eke* en langue efe, *kuweri* en langue mbuti. L'enfant atteint sera saisi de fortes fièvres pouvant lui être fatales. Pour les Efe, six espèces de mammifères sur les 51 recensées sont de parfaits aliments, trois sont des aliments occasionnels, et douze peuvent provoquer l'*eke*. Au sein de l'avifaune, les Efe estiment que treize des 72 espèces recensées sont mauvaises à manger, et que 24 peuvent provoquer l'*eke*. Dix espèces d'oiseaux, comprenant par ailleurs six oiseaux de proie, entrent dans la catégorie des "viandes pour les aînés". En guise de comparaison, seule une espèce de mammifère fait partie de cette dernière catégorie. Les Mbuti considèrent 21 des 115 espèces d'oiseaux comme susceptibles de provoquer le *kuweri*.

Au sein des 36 espèces d'oiseaux qui sont communes aux Efe et aux Mbuti (tabl. 1), vingt sont sujettes à évitement alimentaire chez les Efe, contre quinze

chez les Mbuti. Dix de ces espèces évitées sont communes aux deux sociétés : le vautour palmiste (*Gypohierax angolensis* (Gmelin), Accipitridae), la pintade huppée (*Guttera pucherani* (Hartlaub), Phasianidae), le touraco géant, le coucal du Sénégal, une chouette (non identifiée), le martin-pêcheur pygmée (*Ceyx picta* (Boddaert), Alcenidae), l'hirondelle à queue courte (*Psalidoprocne nitens* (Cassin), Hirundinidae), la bergeronnette pie (*Motacilla aguimp* Dumont, Motacilidae) le cossyphé à ailes bleues et le tchitrec d'Afrique (*Terpsiphone viridis* (Müller), Monarchidae). Toutes ces espèces, relativement communes, sont parfaitement identifiées et sont impossibles à confondre avec d'autres. Ces résultats s'ajoutent à la similitude des noms vernaculaires évoquée précédemment pour renforcer l'idée d'une identité culturelle commune entre les Efe et les Mbuti.

5. Associations entre oiseaux et mammifères

Les Efe prétendent que plusieurs espèces d'oiseaux sont associées à d'autres animaux (tabl. 2). Le bulbul à bec grêle (*Andropadus gracilirostris* Strickland, Pycnonotidae) et le bulbul à barbe blanche accompagnent toujours les céphalophes (*Cephalophus* spp., Bovidae) et sont pour cela appelés "oiseaux des céphalophes". Les Mbuti expriment un point de vue similaire (Ichikawa 1998). Pour ces derniers, le bulbul à barbe blanche et "une autre sorte de bulbul" *esholo* sont les "oiseaux des céphalophes". La présence détectée de ces oiseaux en forêt indique aux chasseurs qu'un céphalophe n'est pas loin. Ces oiseaux préviennent le céphalophe de la venue des chasseurs. Les Efe disent qu'une "sorte de calao" *alou* accompagne certains singes comme le cercopithèque ascagne (*Cercopithecus ascanius* (Audebert), Cercopithecidae) et le cercopithèque à diadème (*Cercopithecus mitis* Wolf, Cercopithecidae). Ils affirment également que les martins-pêcheurs sont les "oiseaux des éléphants" (*Loxodonta cyclotis* (Matschie), Elephantidae) car ils se mettent à chanter au voisinage des pachydermes. Pour les Mbuti, le martin-pêcheur révèle à l'homme le lieu où se tient un éléphant en balançant son bec rouge et effilé. Une espèce de calao que les Mbuti nomment *kohekohe*, de même que le barbican à taches jaunes (*Buccanodon duchaillui* (Cassin), Capitonidae) préviendrait l'éléphant de l'approche des chasseurs (Ichikawa 1998). La pie-grièche nicator (*Nicator chloris* (Valenciennes), Pycnonotidae) est appelée l'"oiseau des chimpanzés" (*Pan troglodytes* (Blumenbach), Hominidae) par les Mbuti. Ils qualifient également d'"oiseau de l'okapi" (*Okapia johnstoni* Sclater, Giraffidae) le touraco géant et une "espèce de Muscicapidae" *cheecheechee*, ces derniers étant soupçonnés d'informer l'okapi d'un danger imminent en émettant un cri particulièrement strident (Ichikawa 1998). Le bulbul des jardins (*Pycnonotus barbatus* (Desfontaines), Pycnonotidae) est l'"oiseau du pangolin arboricole" (*Manis tricuspis* Rafinesque, Manidae), tant pour les Efe que pour les Mbuti, car l'oiseau signale la présence d'un pangolin. Potamochères (*Potamochoerus porcus*

(L.), Suidae), buffles (*Syncerus caffer caffer* Sparrman, Bovidae), léopards (*Panthera pardus* (L.), Felidae), et quelques insectes tels que les fourmis ponérines (Formicidae) et les abeilles africaines (*Apis mellifera* L., Apidae), ont également la réputation d'avoir leurs oiseaux associés. Outre ces associations à d'autres animaux, quelques oiseaux entretiennent des liens avec des plantes. L'hylia verte (*Hylia prasina* (Cassin), Sylviidae) et un crombec (*Sylvietta* sp., Sylviidae) sont présentés comme les "oiseaux de *Dioscoreophyllum cumminsii* (Stapf) Diels, Menispermaceae" (une liane gracile produisant un rhizome fin, aqueux et comestible).

Les gens prétendent que chaque animal a son oiseau. Cela peut sembler exagéré et bien des associations signalées par les peuples forestiers sont loin d'être empiriquement validées. Quelle est donc la signification de ces perceptions ? Nous pensons que toutes ces associations des oiseaux à des plantes et à d'autres animaux, de même que les tabous alimentaires répertoriés plus haut, fournissent un éclairage sur les relations entre ces sociétés et leur environnement, que nous allons discuter ci-après.

6. Les diverses attributions des oiseaux

6.1. Les oiseaux sujets à divers tabous

Hors du contexte du tabou alimentaire, il existe encore d'autres oiseaux perçus comme "mauvais". Les Efe ont peur des chouettes et du coucal du Sénégal, qu'ils considèrent comme des émanations diaboliques ou des sorciers. Le coucou didric (*Chrysococcyx caprius* (Boddaert), Cuculidae) et le pic tacheté (*Campethera nivosa* (Swainson), Picidae) sont des oiseaux de mauvais augure soigneusement évités. Le cossyphé à ailes bleues est évité à cause de son art de mimétisme vocal. Nul ne peut consommer l'un de ces "mauvais" oiseaux.

Les Mbuti reconnaissent six oiseaux comme étant nuisibles à la chasse au filet, parmi lesquels l'aigle huppard (*Lophaetus occipitalis* (Daudin), Accipitridae), le râle perlé (*Sarothrura pulchra* (J.E. Gray), Rallidae), le tchitrec d'Afrique et le coucal du Sénégal. Il est formellement interdit de prononcer le nom de ces oiseaux lors de toute sortie cynégétique. Le tchitrec à ventre roux (*Terpsiphone rufiventer* (Swainson), Monarchidae) a – plus que tout autre oiseau – mauvaise réputation (cf. L. Strivay, cet ouvrage). L'apercevoir lors d'une partie de chasse ou simplement l'entendre suffit à interrompre le cours de l'activité et même à renvoyer les chasseurs au campement (Ichikawa 1998).

6.2. Les oiseaux messagers

Les oiseaux viennent au contact des humains pour leur transmettre des messages variés. Une “sorte de martin-pêcheur” – *okukosa* en langue efe – est censé annoncer qu’une des femmes du campement est tombée enceinte. *lpoloko* (non identifié) émet des sons bien inhabituels pour ponctuer le fait qu’une cérémonie de circoncision s’est achevée dans de bonnes conditions. Le cri “goria” d’un oiseau non identifié que les Mbuti nomment pareillement, signifie qu’un parent vient de rendre l’âme quelque part. Certains oiseaux annoncent l’arrivée imminente d’un visiteur, d’autres, l’arrivée de poissons dans un petit cours d’eau, d’autres encore, le début des pluies ou l’apparition du soleil. Certains approchent les hommes qui n’ont pas passé les rites de passage, d’autres rendent visite aux femmes indisposées. Toutefois, les Pygmées sont des gens qui vivent dans le présent et qui se projettent peu dans le futur. En cela, ils disposent de beaucoup moins d’oiseaux messagers qu’il n’en a été signalé par exemple chez les pasteurs Turkana (Itani 1993).

6.3. Les oiseaux dans les rituels et les récits populaires

Chez les Efe, le râle perlé est appelé l’“oiseau des cérémonies d’initiation des garçons”. Les impétrants doivent tuer cet oiseau afin que le rituel soit un succès. Chez les Mbuti, la pie grièche nicator est également désignée de la sorte, mais c’est parce qu’elle secoue la queue d’une manière qui évoque la danse des initiés. Seuls les circonciseurs sont autorisés à consommer cet oiseau. Par ailleurs, les Mbuti qualifient également le barbican à taches jaunes d’“oiseau du *molimo*” du nom du rituel dédié aux morts. Certains chants d’oiseaux sont interprétés durant les rituels d’initiation et du *molimo*.

Une sorte de francolin apparaît dans les récits populaires des Efe et des Mbuti. Dans la version des Efe, l’histoire raconte comment l’oiseau, perché sur une liane sous un clair de lune, décourage le léopard passant dans le sous-bois et tentant de se saisir de l’ombre de l’oiseau. Dans la version mbuti, le francolin met le léopard en déroute en montrant ses fines pattes rouges.

7. Les oiseaux médiateurs entre l’homme et les mammifères

Mammifères et oiseaux sont deux ordres d’animaux vraiment importants pour les peuples forestiers. Toutefois, les relations entretenues avec chacun de ces ordres procèdent de modalités bien contrastées. Les opportunités d’entrer en contact direct

avec les mammifères sont limitées, car la plupart de ces animaux restent cachés durant la journée. Cependant, leurs écologies et leurs comportements sont bien connus des gens. La viande de mammifère est, de loin, la plus valorisée et c'est par l'entremise de la chasse – surtout celle des mammifères de grande taille comme l'éléphant, le buffle du Cap et le potamochère – que les hommes font la démonstration de leur habileté. Les mammifères occupent également une place de choix dans les récits populaires. D'une manière générale, les peuples forestiers entretiennent des relations que l'on peut qualifier d'intimes avec les mammifères.

Par contraste, leurs contacts avec les oiseaux sont quotidiens et ils les voient ou les entendent de jour comme de nuit. Mais les gens en savent beaucoup moins sur les oiseaux. Comparé à un mammifère, l'oiseau est un "étranger" au sens propre du terme. Les peuples de forêt d'Ituri ne leur attribuent ni valeur alimentaire ni valeur matérielle.

En revanche, comme pendant à ce faible intérêt pratique, l'avifaune se voit nantie d'une fonction symbolique qu'elle doit à ses attributs bien particuliers. Les oiseaux viennent subrepticement délivrer des messages aux hommes, et ils pactisent avec les plantes et d'autres animaux. Ils envahissent le sous-bois de leurs chants en communiquant avec les autres êtres vivants. Ils sont des médiateurs entre les hommes, les mammifères, les végétaux et bien d'autres entités. Ils occupent indiscutablement une position privilégiée de connexion des facettes multiples structurant le monde naturel.

8. Interactions et communications entre les humains et les animaux

8.1. Les tabous alimentaires comme mode de communication entre les animaux et les humains

Deux éléments nous paraissent essentiels pour comprendre les relations des peuples forestiers d'Ituri avec leur monde naturel : 1) les tabous alimentaires et 2) les associations entre les animaux. Considérons tout d'abord les interdits alimentaires et leur signification. Ce serait une gageure que d'essayer de trouver une justification écologique et sociale définitive à l'évitement alimentaire (M Ichikawa, cet ouvrage). Sans augurer des nombreux facteurs qui président probablement à la raison d'être de tels interdits, nous pensons qu'ils constituent une clef à la compréhension des liens qui existent entre les peuples d'Ituri et les animaux de la forêt.

Les interdits alimentaires sont généralement analysés en des termes trop fonctionnels, et nous estimons qu'une autre approche est possible, pour ne pas dire

nécessaire. Mais commençons tout d'abord par deux exemples d'approche fonctionnelle. Le premier est que l'interdit alimentaire est une cause de maladie. L'enfreinte de tabous permet d'expliquer pourquoi quelqu'un est tombé malade et ce type de causalité est psychologiquement satisfaisante et élimine la gêne que l'on pourrait ressentir vis-à-vis du malade (Ichikawa 1987, Aunger 1992). Le second est que l'observance de l'interdit est un moyen d'exprimer de manière explicite son affiliation et son statut social. Exprimer de la sorte son identité sociale comporte des avantages. Un Efe nous a expliqué comment sa femme et lui-même accordaient un soin attentif à ne se nourrir que de "bons" aliments afin d'assurer une croissance optimale à leurs enfants. Il ne fait aucun doute que l'évitement alimentaire permet de rehausser le niveau de conscientisation de la moindre action (Douglas 1966). Chez les peuples forestiers, ils permettent concrètement d'élever la responsabilité des parents et contribuent à mieux prendre soin des enfants.

On pourrait, dans bien des cas, se satisfaire de ces explications fonctionnelles et utilitaristes, mais ces dernières sont insuffisantes pour comprendre les raisons profondes des interdits alimentaires. Risquons-nous à une interprétation plus ontologique et holistique des relations entre les hommes et les animaux. Un indice à considérer est le fait que les interdits portent sur des animaux, mammifères et oiseaux, qui sont importants tant sur un plan matériel que sur un plan symbolique. Il s'agit de créatures actives perçues localement comme dotées d'intelligence, d'une âme et capables de penser et d'agir comme les humains. Ces animaux, ainsi pourvus de caractéristiques très précises, sont par ailleurs détenteurs d'un puissant pouvoir (M. Ichikawa, cet ouvrage). Les récits populaires des peuples forestiers mettent en scène des animaux interagissant avec les humains en parlant, chantant, pleurant et riant. De tels animaux ne sont point de vulgaires proies de chasses.

Comme l'a énoncé M. Guenter (1988), les animaux sont dotés d'une dualité ontologique. Ils sont semblables à l'homme et, en même temps, très différents. Les animaux sont des aliments lorsque les humains les considèrent comme différents d'eux, mais ils sont aussi des êtres avec lesquels il faut vivre lorsque l'homme les perçoit comme des égaux. Hommes et animaux sont impliqués dans un tel rapport de dualité que la décision des hommes de manger ou non un animal est source d'émotion et de stress physique. L'évitement alimentaire formalise en quelque sorte cette relation ambivalente et le conflit émotif sous-jacent.

À chaque fois qu'il rencontre un animal en forêt, le chasseur est contraint de s'interroger : est-ce qu'il peut le tuer ou le traiter comme un compagnon. Le fait que les interdits alimentaires ne soient pas toujours respectés ne signifie pas pour autant qu'ils soient inutiles. Au contraire, tout non respect d'un interdit contraint le transgresseur à s'interroger sur les règles et à se remémorer les risques encourus. Pour éviter de subir les conséquences de la transgression, il devra composer avec les animaux en usant de manœuvres variées. Nous devons souligner ici le côté positif des interdits alimentaires (Terashima 2001). Ils offrent accès à un corpus dynamique d'interactions et d'échanges entre les humains et les animaux, occupants conjoints d'un même univers forestier.

8.2. Les chasseurs-cueilleurs et le réseau des créatures de la forêt

Considérons maintenant la signification de l'association entre les oiseaux et les autres animaux. Comme pour les interdits alimentaires, on peut envisager cette association selon une perspective strictement fonctionnelle. On pourrait assimiler les oiseaux à un écran permettant de visualiser le monde invisible (Itani 1993, Ichikawa 1998, Sugawara 2000). Ils sont utiles dans le sens où ils permettent d'accéder à des informations sur des animaux difficiles à voir en temps normal. Pareilles associations sont authentiques et sont sources d'informations précieuses. Toutefois, d'autres formes d'associations sont plus problématiques à restituer de façon aussi tangible. Par exemple, bien que les martins-pêcheurs soient appelés "oiseaux de l'éléphant", il n'est pas avéré qu'ils accompagnent le pachyderme dans ses déplacements, et d'un point de vue scientifique, l'association entre cet oiseau et ce mammifère pourrait se révéler purement fortuite. Ces associations improbables ne sont-elles que pure imagination ou sont-elles chargées d'un sens susceptible d'influencer la vie de ces peuples ? Il nous paraît important que ces peuples puissent entretenir l'idée de ces associations, qu'elles soient avérées ou fictives, pour préserver sa "totalité" à la nature avec laquelle ils interagissent quotidiennement.

Pour les peuples forestiers, diverses espèces d'animaux vivent non pas isolément, mais bien en association étroite avec d'autres espèces (Ichikawa 1998). Quand ces peuples se rendent en forêt, toutes sortes de signaux environnementaux se manifestent simultanément : des chants d'oiseaux, des traces de mammifères, des odeurs de plantes, des couleurs de feuilles mortes, etc. Toutes ces sortes de signaux sont interconnectées et contribuent à façonner un réseau de créatures. Cette manière d'appréhender la forêt sous la forme d'un "réseau" n'est pas sans évoquer le concept d'écosystème de l'écologie moderne, pour lequel toutes les composantes de la nature sont liées les unes aux autres, entretenant, par la même occasion, des flux de matière et d'énergie. La "chaîne alimentaire" est un exemple de ce fonctionnement en réseau. D'importantes différences distinguent cependant le concept d'écosystème du réseau de créatures élaboré par les peuples forestiers. Alors que l'écologie moderne exige une validation scientifique de la moindre connexion supposée, les chasseurs-cueilleurs s'autorisent des associations purement imaginaires. Le plus important cependant est que ces deux conceptions de la nature appréhendent celle-ci en tant que système que l'on ne peut décomposer en une simple juxtaposition de composants isolés. Le fait de capter simultanément divers types d'informations s'apparente à une symphonie musicale où plusieurs sons sont captés par l'auditeur qui en apprécie l'harmonie et les vibrations mélodiques. Et il ne viendrait à l'idée d'aucun mélomane de chercher à capter chaque son isolément ; chaque son trouve sa justification à travers la phrase musicale dans son ensemble. Le décryptage des sons composant une mélodie ne se justifierait que dans le cadre d'une analyse technique. Les peuples forestiers appréhendent leur environnement naturel un peu comme une symphonie ; il ne serait pas exagéré de parler alors d'une compréhension émotionnelle de la nature.

Cette manière d’appréhender la nature a des répercussions pratiques pour les hommes et pour les animaux qui subsistent tous en totale dépendance les uns des autres. Le sens donné à cette association implique un devoir d’attention active à l’égard de son environnement. Les chasseurs-cueilleurs n’ont de cesse de circuler dans la forêt, de l’écouter, de la scruter et d’en parler. Ils sont attentifs au moindre signal émis, porteur d’information sur d’autres événements en cours. Ils communiquent à tout moment avec la forêt et captent toute information vitale qu’elle émet. On peut alors comparer ce type de communication à un capteur tourné vers l’environnement (Sugawara 2001). Ce capteur contribue à accroître la capacité de survie des peuples forestiers, et à aiguïser leur sensibilité et leur adaptabilité à leur environnement.

Nombreux sont les êtres de la forêt se mettant à la disposition de l’homme sous la forme de ressources, pour satisfaire ses besoins pratiques et symboliques. Les attributs que les chasseurs-cueilleurs reconnaissent aux animaux reposent sur des observations expertes de l’écologie et de l’éthologie de ces derniers. Et l’imagination de ces habitants de la forêt n’est pas en reste. L’élaboration des attributs des animaux et des autres composantes de la forêt se construit à travers la rencontre en nature et culture. En retour de ce processus d’attribution, les êtres de la forêt parachevent de bâtir ce sentiment d’intimité avec l’environnement. La forêt est pleine d’éléments signifiants pour l’homme.

La dimension imaginaire de la relation au monde naturel, loin de perturber la vie des chasseurs-cueilleurs, la conforte au contraire. Le paradigme de la science moderne qui tend à séparer le réel de l’imaginaire, l’utile du futile, n’est pas applicable au monde des chasseurs-cueilleurs (Terashima 2005). La compréhension de ce monde exige une approche plus holistique des relations entre les hommes, les animaux et les autres éléments constitutifs de la forêt.

Conclusion

Les animaux, “clefs de voûte” du réseau

L’analyse des interdits alimentaires et des associations à l’œuvre fait clairement ressortir que les animaux ne sont point de simples objets, mais bien des compagnons de vie en forêt. Ils jouent un rôle crucial pour les peuples d’Ituri, tant sur un plan utilitaire que sur un plan symbolique. Il apparaît difficile, voire dénué de sens, d’extraire d’un tel système certains animaux pouvant officier comme “clef de voûte” dans la vie des peuples forestiers. Bien sûr, quelques animaux, l’éléphant notamment, sont considérés comme plus importants que d’autres. Mais ils ne sont que des entités parmi d’autres contribuant au réseau de créatures. M. Ichikawa (cet ouvrage) souligne que la viande de tout mammifère ou reptile ne peut être consommée immédiatement après la naissance d’un enfant car tout animal a le

pouvoir d'infliger une maladie à un humain. "Être un animal" est prééminent au fait de savoir "de quel animal il s'agit". Les animaux ne sont pas seulement perçus comme des individus, ils sont aussi une entité globale au sein du réseau. En quelque sorte, on peut considérer que, pour les peuples d'Ituri, le règne animal tient lieu de clef de voûte au sein du réseau des créatures de la forêt.

Références bibliographiques

- AUNGER R., 1992 — The Nutritional Consequences of Rejecting Food in the Ituri Forest of Zaire. *Human Ecology*, 20 (3): 263-291.
- CARPANETO G.M., GERMI F.P., 1989 — The Mammals in the Zoological Culture of the Mbuti Pygmies in North-eastern Zaire. *Hystrix*, (n.s.) 1: 1-83.
- DOUGLAS M., 1966 — *Purity and Danger*. Routledge & Kegan Paul, London.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1956 — *Nuer Religion*. Oxford University Press, Oxford.
- GUENTHER M., 1988 — "Animals in Bushman Thought, Myth and Art". In Ingold T., Riches D., Woodburn J., (eds): *Hunters and Gatherers 2*. Oxford, Berg: 192-202.
- HARRIS M., 1985 — *Riddles of Food and Culture*. New York, Simon & Schuster, Inc.
- ICHIKAWA M., 1998 — The Birds as Indicators of the Invisible World: Ethnoornithology of the Mbuti Hunter-gatherers. *African Study Monographs*, supplement 25: 105-121.
- ITANI J., 1993 — The Bird Culture Complex of the Turkana Pastoralists (in Japanese). *Gakujutsu Geppo*, 46 (5): 408-413.
- SCHEBESTA P., 1933 — *Among Congo Pygmies*. Hutchinson, London.
- SCHEBESTA P., 1936 — *Revisiting My Pygmy Hosts*. Hutchinson, London.
- SCHOUTEDEN H., 1963 — *La faune ornithologique du district de l'Ituri*. Musée Royal de L'Afrique Centrale (Document Zoologique, no. 5), Tervuren.
- Site Internet *AFlora on the Web* (<http://130.54.103.36/aflora.nsf>).
- SUGAWARA K., 2001 — Cognitive Space Concerning Habitual Thought and Practice toward Animals among the Central San (/Gui and /Gana): Deictic/indirect Cognition and Prospective/retrospective Intention. *African Study Monographs*, supplement 27: 61-98.
- TERASHIMA H., 2001 — The Relationships among Plants, Animals, and Man in the African Tropical Rain Forest. *African Study Monographs*, supplement 27: 43-60.
- TERASHIMA H., 2002 — Birds and the Pygmies of the Ituri Forest (in Japanese). *Humanities and Sciences*, 17: 17-31.
- TERASHIMA H., 2003 — Names, Use and Attributes of Plants and Animals among the Ituri Forest Foragers: A Comparative Ethnobotanical and Ethnozoological Study. *African Study Monographs*, supplement 28: 7-24.
- TERASHIMA H., 2005 — "Body in the Interaction with Nature: The real body and imaginary body". In Sugawara K., (ed.): *Construction and Distribution of Body Resources: Correlations between Ecological, Symbolic and Medical Systems*. Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies: 8-17.
- TERASHIMA H., ICHIKAWA M., 2003 — A Comparative Ethnobotany of the Mbuti and Efe Hunter-gatherers in the Ituri Forest, Democratic Republic of the Congo. *African Study Monographs*, 24 (1/2): 1-168.
- TURNBULL C.M., 1961 — *The Forest People*. New York, Simon and Schuster.
- TURNBULL C.M., 1965 — *Wayward Servants*. New York, Natural History Press.
- UCHIBORI M., 1996 — *The Way to Eat the Forest* (in Japanese). Tokyo, University of Tokyo Press.
- YANAGITA K., 1970 — *Teihon Yanagita Kunio Shu*, chapter XXII "Essays on Wild Birds". Tokyo, Chikuma Shobo: 89-198.
- WOODBURN J., 1982 — Egalitarian societies. *Man*, 17: 431-451.

Figures

Figure 1. Map of the Ituri forest
Carte de la forêt d'Ituri

(Hideaki Terashima, 2005 / carte
de l'auteur, 2005)

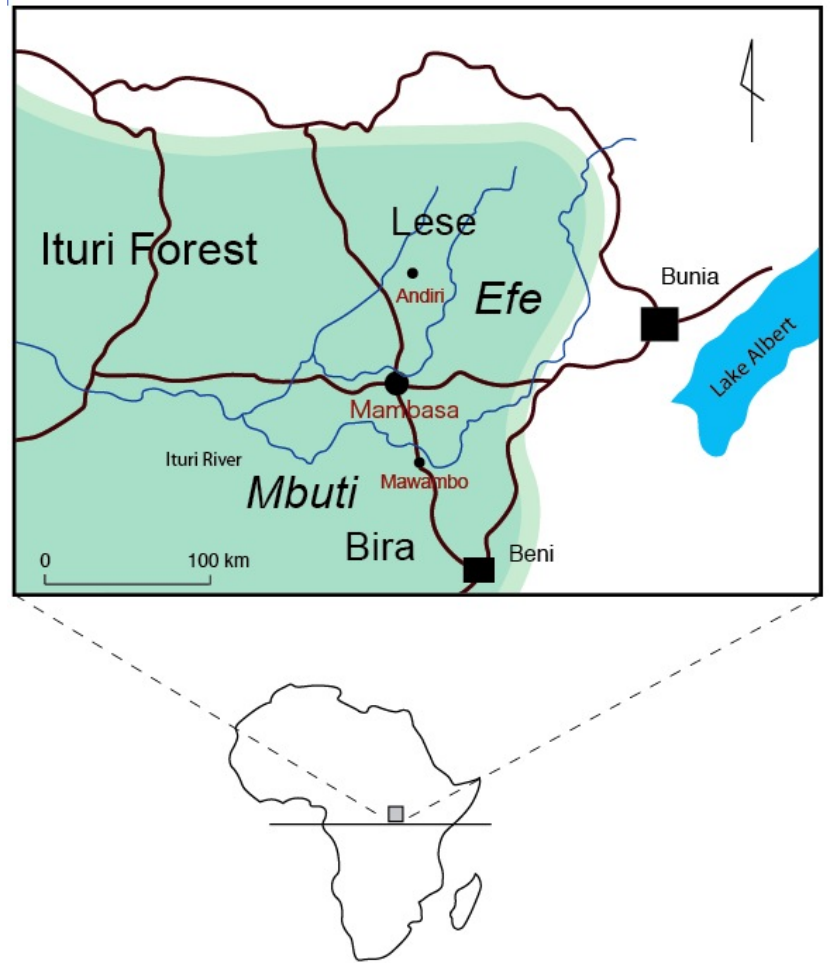


Table 1. Common birds and their attributes among the Efe and the Mbuti / Les oiseaux communs et leurs attributions chez les Efe et les Mbuti
(from Ichikawa 1993, Terashima 2002, 2003 *pro parte*)

Species / espèces (Efe/Mbuti)*	English name Nom anglais	French name Nom français	Efe name Nom efe	Mbuti name Nom mbuti	Name Nom**	Attribute Attribut**	Attribute (Efe) Attribut (Efe)	Attribute (Mbuti) Attribut (Mbuti)
unidentified Strigidae	owls	chouette	aku	apamuku	x	same	bad (birds of sorcerers)	bad (birds of sorcerers)
unidentified Capitoniidae	a barbet		engu	inguu	same	same		
<i>Agelastes niger</i> (Cassin) Phasianidae	black guineafowl	pintade noire	gbegbegbet	gbengbengbet	same	x		for the elderly
<i>Andropadus gracilirostris</i> Strickland Pycnonotidae	slender-billed greenbul	bulbul à bec grêle	bisolo	esholo	same	same	eke, duikers	duikers
<i>Andropadus virens</i> Cassin Pycnonotidae	little greenbul	bulbul verdâtre	ndetu†	kietu†	same	same	good to eat	a special trap for this bird
<i>Bleda syndactyla</i> (Swainson) Pycnonotidae	red-tailed bristle- bill	bulbul moustac	kpekpe†	gbengbe†	same	same	leader of birds, duikers	kuweri, duikers
<i>Camaroptera brachyura</i> <i>brevicaudata</i> (Cretzschmar) <i>C. brachyura</i> (Vieillot) Sylviidae	grey/green- backed camaroptera	camaroptère à tête grise	siet†	amabe†	x	same		
<i>Campethera nivosus</i> (Swainson) Picidae	buff-spotted woodpecker	pic tacheté	andakuku	amanbere†	x	x	bad (taboo)	
<i>Centropus senegalensis</i> (L.) Cuculidae	Senegal coucal	coucal du Sénégal	iffi†	fifi†	same	same	bad	for the elderly
<i>Ceratogymna</i> sp. <i>C. albotibialis</i> (Cabanis & Reichenow) Bucerotidae	a kind of hornbill/ white-thighed hornbill	une sorte de calao/ calao à cuisse blanche	tawa†	ngawa†	same	x	eke	molimo ritual (song)

Species / espèces (Efe/Mbuti)*	English name Nom anglais	French name Nom français	Efe name Nom efe	Mbuti name Nom mbuti	Name Nom**	Attribute Attribut**	Attribute (Efe) Attribut (Efe)	Attribute (Mbuti) Attribut (Mbuti)
<i>Ceyx picta</i> (Boddaert) Alcedinidae	African pygmy kingfisher	martin-pêcheur pygmée	kouanjenje	mangamako	x	same	eke, elephant	kuweri, elephant
<i>Colius striatus</i> Gmelin Coliidae	speckled mousebird	coliou rayé	musudet	manjoa	x	same		
<i>Corythaeola cristata</i> (Vieillot) Musophagidae	great blue turaco	touraco géant	kalikoko†	kulkoko†	same	same	eke	kuweri, totem, okapi
<i>Cossypha cyanocampter</i> (Bonaparte) Turdidae	blue-shouldered robin-chat	cossyphe à ailes bleues	mutandi	alipandoi	x	same	bad (mimic human voices)	kuweri, avoided by infants & parents
<i>Criniger calurus</i> (Cassin) Pycnonotidae	red-tailed greenbul	bulbul à barbe blanche	pioit	mbilie†	x	x		leader of birds
<i>Dicrurus</i> sp. Dicruridae	a kind of drongo	une sorte de drongo	apasa	apasia	same	same		
<i>Dyaphorophya castanea</i> (Fraser) Muscicapidae	chestnut wattle- eye	gobemouche caronculé châtain	uengbamundu rukpa†	amekpongo†	x	x	eke	
<i>Francolinus</i> sp. Phasianidae	a kind of francolin	une sorte de francolin	aloko	ekombi	x	same	leopard, legend	leopard, ekusa, legend
<i>Guttera pucherani</i> (Hartlaub) <i>G. plumifera</i> (Cassin) Phasianidae	crested/plumed guineafowl	pintade huppée	kaliango	kanga	x	same	eke	kuweri
<i>Gypohierax angolensis</i> (Gmelin) Accipitridae	palmnut vulture	vautour palmiste d'Afrique	kaliisa	amakonbi	x	same	eke	kuweri
<i>Hylia prasina</i> (Cassin) Sylviidae	green hylia	hylia verte	kisombikosa	amakisonbikisonbi	same	same	kisombi (wild vegetable)	kisonbi (wild vegetable)
<i>Kaupifalco monogrammicus</i> (Temminck) Accipitridae	lizard buzzard	milan noir africain	sekpi	segbe	same	x	for the elderly	

Species / espèces (Efe/Mbuti)*	English name Nom anglais	French name Nom français	Efe name Nom efe	Mbuti name Nom mbuti	Name Nom**	Attribute Attribut**	Attribute (Efe) Attribut (Efe)	Attribute (Mbuti) Attribut (Mbuti)
<i>Lonchura bicolor</i> (Fraser) <i>L. fringilloides</i> (Lafresnaye) Estrildidae	black-and-white/ magpie mannikin	capucin à dos noir	manakulele	njinji	x	x	eke, for treating eke	
<i>Lophaetus occipitalis</i> (Daudin) Accipitridae	long-crested eagle	aigle huppard	pelekesi	sombouko	x	x	for the elderly	nba (hunting taboo)
<i>Mandingoa nitidula</i> (Hartlaub) Estrildidae	green-backed twin-spot	sénégali vert	kiriri†	amandengendenge	x	?	eke?	
<i>Motacilla aguimp</i> Dumont Motacillidae	African pied wagtail	bergeronnette pie	godingodi	manbiase	x	same	village birds, taboo	village birds, taboo
<i>Nectarinia olivacea</i> (Smith) Nectariniidae	olive sunbird	souimanga olivâtre	njeba	amatinebulu	x	x	eke	
<i>Oriolus brachyrhynchus</i> Swainson Oriolidae	western black- headed oriole	loriot à tête noire	bukangoi	amakokobuot	x	same		
<i>Ploceus cucullatus</i> (Müller) Ploceidae	village weaver	tisserin gendarme	alei	siele	x	x	eke	
<i>Ploceus nigerrimus</i> Vieillot Ploceidae	Vieillot's black weaver	tisserin noir	aleiesa	siele	x	x	eke	
<i>Pogoniulus bilineatus</i> (Sundevall) Capitonidae	yellow-rumped tinkerbird	Barbion à croupion jaune	kongbe	amapongotot	x	x	bay-duiker	
<i>Psalidoprocne nitens</i> (Cassin) Hirundinidae	square-tailed saw- wing	hirondelle à queue courte	kuruba	byanbya	x	same	unedible	unedible, feathers for hunting medicine
<i>Pycnonotus barbatus</i> (Desfontaines) Pycnonotidae	yellow-vented bulbul	bulbul des jardins	akpupole†	kpukpele	same	same	eke, pangolin	pangolin
<i>Sarothrura pulchra</i> (J.E. Gray) Rallidae	white-spotted crake	râle perlé	yambombo†	amabonbonbon†	same	x	ritual (initiation)	for the elderly

Species / espèces (Efe/Mbuti)*	English name Nom anglais	French name Nom français	Efe name Nom efe	Mbuti name Nom mbuti	Name Nom**	Attribute Attribut**	Attribute (Efe) Attribut (Efe)	Attribute (Mbuti) Attribut (Mbuti)
<i>Schistolais leucopogon</i> (Cabanis) Muscicapidae	white-chinned prinia	prinia à gorge blanche	chichiri†	dede†	x	same		
<i>Terpsiphone viridis</i> (Müller) Muscicapidae	African paradise flycatcher	tchitrec d'Afrique	chekiki†	suekeke†	same	same	unedible	kuweri, nba (hunting taboo)

* Some birds are differently identified between the Efe and the Mbuti, which are shown respectively. / Identification par les Efe et les Mbuti respectivement lorsque les identification d'oiseaux sont divergentes entre les deux ethnies.

** Accordance of names and attributes between the Efe and the Mbuti is indicated. / Noms et attributions concordantes entre les deux ethnies

† Onomatopoeic names are indicated / noms à partir d'onomatopées.

Table 2. Birds with attributes among the Efe / Oiseaux dotés d'attributions chez les Efe
(from Terashima 2002 *pro parte*)

Species Espèces	English name Nom anglais	French name Nom français	Vernacular name Nom vernaculaire	Characters Attributs
Accipitridae	a kind of eagle	une sorte d'aigle	ijo	ornament
Alcedinidae	a kind of kingfisher	une sorte de martin-pêcheur	koukowo	bird of elephant
Alcedinidae	a kind of kingfisher	une sorte de martin-pêcheur	okukosa	bird of elephant
<i>Andropadus gracilirostris</i> Strickland Pycnonotidae	slender-billed greenbul	bulbul à bec grêle	bisolo	bird of blue duiker
<i>Bleda syndactyla</i> (Swainson) Pycnonotidae	red-tailed bristle-bill	bulbul moustac	kpekpe	chief; blue duiker
<i>Bubulcus ibis</i> (L.) ? Ardeidae	cattle egret	héron garde-bœufs	balo	bird of cattle
Bucerotidae	a kind of hornbill	une sorte de calao	alou	bird of monkeys
<i>Campethera nivosa</i> (Swainson) Picidae	buff-spotted woodpecker	pic tacheté	andakuku	taboo
<i>Centropus senegalensis</i> (L.) Cuculidae	Senegal coucal	coucal du Sénégal	iffi	bird of evil
<i>Ceyx picta</i> (Boddaert) Alcedinidae	African pygmy kingfisher	martin-pêcheur pygmée	kouanjenje	bird of elephant
<i>Chrysococcyx caprius</i> (Bodaert) Cuculidae	Diederik cuckoo	coucou didric	fefelonge	taboo
<i>Ciconia abdimii</i> Lichtenstein Ciconiidae	Abdim's stork	cigogne d'Abdim	kalisipi	bird of the year
Columbidae	a kind of pigeon	une sorte de pigeon	ebi	bird of the sun
Columbidae	a kind of pigeon	une sorte de pigeon	ndisi	song has meaning
<i>Corythaeola cristata</i> (Vieillot) Musophagidae	great blue turaco	touraco géant	kalikoko	peculiar behavior
<i>Cossypha cyanocampter</i> (Bonaparte) Turdidae	blue-shouldered robin-chat	cossyphe à ailes bleues	mutandi	taboo
<i>Dryoscopus senegalensis</i> (Hartlaub) Corvidae	red-eyed puffback	coubla à pieds roses	itemtapa	song has meaning
<i>Francolinus</i> sp. Phasianidae	a kind of francolin	une sorte de francolin	aloko	legend
<i>Gypohierax angolensis</i> (Gmelin) Accipitridae	palmnut vulture	vautour palmiste d'Afrique	kaliisa	bird of oil-palm
<i>Hylia prasina</i> (Cassin) Sylviidae	green hylia	hylia verte	kisombikosa	bird of kisombi plant

Species Espèces	English name Nom anglais	French name Nom français	Vernacular name Nom vernaculaire	Characters Attributs
<i>Indicator</i> sp. Indicatoridae	honeyguide	indicateur	diriso	bird of honey
<i>Motacilla aguimp</i> Dumont Motacillidae	African pied wagtail	bergeronnette pie	godingodi	bird of the village
<i>Motacilla flava</i> L. Motacillidae	yellow-headed wagtail	bergeronnette printanière	mpide	bird of the village
<i>Musophaga rossae</i> Gould Musophagidae	lady Ross's turaco	touraco de Lady Ross	duko	ornament
<i>Pogoniulus bilineatus</i> (Sundevall) Capitonidae	yellow-rumped tinkerbird	barbion à croupion jaune	kongbe	bird of bay duiker
<i>Pycnonotus barbatus</i> (Desfontaines) Pycnonotidae	yellow-vented bulbul	bulbul des jardins	akpupole	bird of pangolin
<i>Sarothrura pulchra</i> (J.E. Gray) Rallidae	white-spotted crane	râle perlé	yambombo	bird of initiation
Strigidae	owl	chouette	aku	bird of evil
?			beta	taboo
?			chorochoro	bird of red army ants
?			dulu	taboo
?			ebutogetotu	song has meaning
?			kalilungulungu	bird of kisokolo
?			kalitiko	bird of bush-pig
?			kaukosa	bird of leopard
?			kpekpenko	bird that calls rain
?			kpoloko	initiation
?			kufalakufala	taboo
?			tikokosa	bird of bush-pig
?			tupikosa	bird of buffalo

La chauve-souris et l'hirondelle

Le lait et le sang

Lucienne STRIVAY
Lucienne.Strivay@ulg.ac.be

Résumé

Les classifications ont eu bien du mal à trouver à la chauve-souris assez de caractères communs et non contradictoires avec d'autres animaux pour la ranger sous une norme. Quand on se tourne vers les récits étiologiques pour tenter d'élucider le sens des pouvoirs qu'on lui prête, on constate que sa création se conçoit en miroir de celle de l'hirondelle ou même, qu'on la fait naître du rapprochement "illicite" entre une hirondelle et une souris. Une alliance trop loin en quelque sorte. Mais la répartition des territoires est loin de tout manichéisme. Entre l'hirondelle et la chauve-souris se dessine le partage du jour et l'alternance des saisons, le transit des âmes, et par analogie, les orientations du sacré et du social. Car l'hirondelle, pour être messagère du soleil, n'en est pas moins inquiétante parfois.

Mots-clés

chauve-souris, hirondelle, Europe, fertilité, saisons

Que serait le contraire d'un animal-clef de voûte (*cf.* E. Dounias et M. Mesnil, É. Garine, cet ouvrage) ? Comment un animal des marges, du monde chthonien, peut-il révéler la composition des usages symboliques dominants ? Comment s'articulent à ce claveau central – pour peu que cette structure puisse rendre compte de toutes les relations symboliques à l'œuvre au cœur des différents usages culturels de la faune – les paires animales oppositionnelles telles qu'on peut en trouver dans l'équilibre de la plupart des systèmes ?

Un peu partout en Europe aujourd'hui, la chauve-souris traîne sa méchante réputation. Par contre, l'hirondelle garde, le plus souvent, une aura positive où se mêlent retour du printemps, bonheur, grâce vertigineuse du vol. On ne songerait pas de prime abord à rapprocher ces deux chasseurs au vol. Et pourtant... Certaines

données de terrain, des témoignages linguistiques, textuels ou iconographiques, indiquent entre eux de singuliers traits de complémentarité dont la complexité relationnelle écarte tout risque de les réduire à des archétypes. Si leur duo nous paraît intervenir dans différents contextes d'interprétation et de pratique du vivant qui n'ont rien de focal, on peut cependant avancer l'hypothèse qu'il peut fonctionner comme un utile révélateur de glissements des valeurs et des explications cosmologiques prépondérantes. Il porte témoignage d'évolutions qui affectent ou ont affecté la nature des relations que l'homme a pu nouer avec les non-humains et son environnement sur un espace culturel européen polymorphe, traversé pourtant par les traces d'un socle d'apparentements.

Les classifications qui offrent aux cultures un mode d'appropriation et de mise en ordre du monde à la fois pratique, conceptuel et symbolique, sont menacées par tout ce qui peut les compromettre en échappant à la norme. Or les sociétés redoutent le mélange sans pouvoir lui échapper totalement. Que l'on songe à l'horreur biblique de l'hybride comme forme de souillure¹ : « *Tu n'accoupleras pas le bétail de deux espèces* » (Lévitique 11.19). Mais certains vivants résistent aux systèmes. Ainsi on a eu bien du mal à trouver à la chauve-souris, « *le dernier des oiseaux impurs* » si l'on se reporte toujours au *Lévitique* (11.19), assez de caractères communs et non contradictoires avec d'autres animaux pour la ranger fermement dans une catégorie partagée. Un rapide parcours lexicologique en Europe romane suffit à manifester les hésitations devant un être qui appartient à la fois aux univers aérien et chtonien, dont on mesure le caractère prédateur et la parenté avec les proies, que l'on reconnaît comme un voleur de sang (voire de chair) et un donneur de lait (tabl. 1). Parmi les nombreux noms, composés bien sûr, dont on l'affuble, on relève un élément identifié successivement avec le chat, la chouette, la corneille, la souris, le rat et le crapaud (mentionnés en gras dans le tableau). Des animaux globalement de mauvais augure, liés aux mondes obscurs et/ou chtoniens, à l'espace de l'en deçà que la maîtrise du vol l'autorise à dépasser, voire à importer dans la catégorie sensible du haut. Le second élément notifie soit son analogie avec la souris, soit son aptitude au vol, soit encore sa chaleur ou la fâcheuse habitude de répandre son urine dans l'air. Mais, plus singulièrement, dans un petit village de l'Ariège, Auzat, la chauve-souris est désignée par le terme *randulo* que l'on traduit par "hirondelle" (Rolland 1879-1906 1 : 1-4 et 7 : 1-9, Boutier 1992 : 23). Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'une forme aberrante mais au contraire d'une trace, celle d'une relation symbolique peu à peu effacée dans la plus grande partie de l'Europe de l'ouest, réduite dans le long terme par les usages d'un régime cosmologique passé de l'analogisme des signatures à la distance opératoire du naturalisme. On ne peut en reconstruire le sens qu'au prix d'une enquête historique sur une aire territoriale large qui produit les îlots de survivances significatives, des associations répétitives au cœur des ritournelles, des jeux ou des dictons où voisinent constamment l'hirondelle et la chauve-souris, le zénith et le nadir, pourrait-on croire au premier abord. On prendra appui sur les répertoires

¹ Cf. notamment J. Duvernay-Bolens (1993).

linguistiques, les documents écrits, les images, les témoignages des folkloristes et, plus près de nous, les données de terrain des ethnologues. Cette hétérogénéité des sources exige bien évidemment une extrême prudence : le statut des savoirs et des pratiques qui s'y trouvent engagés n'autorise pas à les considérer comme directement solubles l'un dans l'autre.

Les images respectives de la chauve-souris et de l'hirondelle, et les attitudes sociales qu'elles assoient, semblent aujourd'hui si clairement opposées qu'on s'explique mal la possibilité de nommer l'une par l'autre ou même cette singulière propension à former une paire dans les créations dualistes populaires. Aussi faut-il relever, même s'il est toujours délicat de croiser littérature savante – *a fortiori* antique – et données de terrain, leurs convergences et les causes de leurs dissonances. L'hirondelle, on l'a dit, nous paraît ici et maintenant toute auréolée de valeurs positives, bâtisseuse associée au retour de la lumière, à une vue perçante, attachée, comme la cigogne, aux forces de la vie, au bonheur, mais aussi à la trajectoire ascensionnelle et à la beauté d'un vol acrobatique, presque absolu. Beaucoup d'auteurs s'accordent sur le fait que l'hirondelle ne semble pas conçue pour se poser, à commencer par Pline l'Ancien (1961 : 67)². La tache rouge brunâtre que porte sur le front et sous le bec l'hirondelle de cheminée a même été attribuée au sang du Christ dont elle se serait marquée en tentant d'enlever les épines de sa couronne. On la désigne d'ailleurs parfois, en Charente et en Normandie, comme la poulette de Dieu. La pensée de l'anomalie, au contraire, a stigmatisé la chauve-souris. Les représentations collectives (et les pratiques rituelles apotropaiques où on la faisait intervenir) l'inscrivent dans l'ordre du diable et de la malédiction. Elle est la mouche de l'enfer. Comme le diable, la difformité est sa forme. Incarnant une anomalie classificatoire spectaculaire, elle manifeste une confusion contre-nature qui s'accorde à ses habitudes nocturnes, à sa face grimaçante, à sa déambulation maladroite lorsqu'elle est posée, à son usage de dormir la tête en bas (fig. 1, 2, 3 et 4). Elle traîne dans son sillage la stérilité, le blasphème, l'aveuglement, le sommeil et le monde des morts. Elien de Préneste, déjà ([II^e-III^e s.] 1971 : 55-56), se faisait l'écho, dans sa compilation, de la propriété de la chauve-souris de faire avorter les œufs des cigognes qui s'en protégeraient en les couvrant de feuilles de platane dont les chauves-souris ont horreur (cet arbre était consacré à Zeus et symbolisait l'élévation morale et la sagesse).

On croyait aussi, rapporte E. de Budé en 1910 (: 164), qu'elle pouvait faire tarir les vaches, assécher le lait. Dans un registre analogue, elle risquait de s'accrocher irrémédiablement dans la chevelure des femmes et des enfants ou de rendre chauve ou teigneuse la tête atteinte par son urine. De la Wallonie à la Sicile, lorsqu'on la jette au feu ou qu'on la cloue vivante sur une porte, elle pousse, pense-t-on, des

²

Nous devons toutefois souligner que J. André (1967 : 31-32, 92-94) et F. Capponi (1979 : 75-77, 292-299) aboutissent à des conclusions contradictoires sur l'identification des genres et des espèces des oiseaux appelés *chelidon* et *apous* en grec, notamment chez Aristote, et *hirundo* et *apus* en latin, notamment chez Pline l'Ancien : les hirondelles et les martinets. De plus, ils sont aussi hésitants quant au degré de dépendance de ce dernier auteur par rapport au premier. Au Moyen Âge, Barthélémy l'Anglais répercute la même information à propos de l'hirondelle.

exécutions impies et d'abominables jurons (Rolland 1877 : 5 ; 1906 : 11). C'est d'ailleurs pour avoir rongé la sainte hostie ou le cierge de Pâques qu'elle serait condamnée à vivre la nuit (Albert-Llorca 1991 : 124). Réputée aveugle, comme le précise déjà Barthélémy l'Anglais en 1601, elle peut aveugler aussi par son urine ou un choc frontal. Comme celle des oiseaux de nuit, sa présence annonce la mort. De plus, elle a été associée aux vampires, aux mauvais morts, aux suceurs de sang. Elle a enfin été désignée au XIX^e s. par le nom de "spectre" dont elle partage le goût pour les lieux désolés et les cimetières (fig. 5). On la perçoit comme la présence des âmes en peine ou la pénitence des fées sous l'empire du christianisme. La célèbre description qu'en donne Buffon souligne la collusion de la norme logique, de la morale et de l'esthétique dans le processus de naturalisation du lien laideur/nuisance ou la perception d'un caractère anomique.

« Quoique tout soit également parfait en soi, puisque tout est sorti des mains du Créateur, il est cependant, relativement à nous, des êtres accomplis, et d'autres qui semblent être imparfaits ou difformes. Les premiers sont ceux dont la figure nous paraît agréable et complète, parce que toutes les parties sont bien ensemble, que le corps et les membres sont proportionnés, les mouvements assortis ; toutes les fonctions faciles et naturelles. Les autres qui nous paroissent hideux, sont ceux dont les qualités nous sont nuisibles, ceux dont la nature s'éloigne de la nature commune, et dont la forme est trop différente des formes ordinaires desquelles nous avons reçu les premières sensations, et tiré les idées qui nous servent de modèle pour juger. (...) Un animal qui, comme la chauve-souris, est à demi-quadupède, à demi-volatile, et qui n'est en tout ni l'un ni l'autre, est pour ainsi dire, un être monstre, en ce que réunissant les attributs de deux genres si différens, il ne ressemble à aucun des modèles que nous offrent les grandes classes de la Nature » (Buffon 1760 : 113-114).

À ces traits frappés par la disgrâce, elle conjugue, comme les fables médiévales³ et les recueils d'emblèmes⁴ en portent la trace et comme on le devine au sort que lui réservent les gens de la terre et les jeux anciens des enfants (France et Wallonie notamment), des caractères moraux assortis : hypocrisie, trahison, faiblesse, vanité d'un savoir illégitime, rébellion absurde, témérité. Pour l'hypocrisie et la trahison, on les associe à la double appartenance classificatoire de la chauve-souris qui l'aurait soumise à un conflit entre deux fidélités quand les quadupèdes et les oiseaux étaient entrés en guerre. Selon les différentes versions, l'ambivalence zoologique serait la cause ou le résultat de son attitude. Elle aurait été condamnée

3

Pour la tradition médiévale, on se reportera au travail de J. Batany (2001).

4

A. Alciat (1574 : 92-93) : « Cest oyseau qui le soir volete seulement, / qui est louche, et eslé(...) / nous signifie(...) / : meschante est la vie / de celui qui se cache et qui vit en secret. / Ainsi les juges-folz qui vont cherchant l'effet / Descouses et secretz du Ciel, n'y voyent goutte / Ou s'ilz ouvrent les yeux, ils vont suivant la route / Embrassantz la grandeur et moyens d'estre veuz / (...) ; *Horus Apollo de Aegypte* (Horapollon 1543) : « Comment ilz figuroient un homme lequel ayant peu de puissancé ne laisse pourtant de faire quelque entreprinse temeraire, et se montre audacieux oultre mesure. »

pour avoir abandonné son camp naturel (celui des oiseaux) ou pour avoir alterné ses allégeances selon l'orientation de la victoire.

Signalons au passage que le premier bestiaire qui ait représenté la chauve-souris serait celui de Pierre le Picard daté de 1210-1215 (Teyssèdre 1984 : 68). B. Teyssèdre (1984 : 69) établit encore un parallèle entre le thème de la synagogue aux yeux bandés issu de la propagande antisémite médiévale et les valeurs attachées à la chauve-souris :

« En tant que souris, elle participe des phantasmes sur la bête qui propage la peste, qui vit l'espace d'une lunaison et s'apparente donc aux menstrues de la femme, qui naît spontanément des immondices comme les vers, dévore toutes choses comme le Temps et ronge les racines de l'Arbre de Vie. En tant qu'oiseau de nuit, emblème de la Mélancolie qui ne sort de sa retraite obscure qu'au crépuscule, elle a pour maître Saturne. »

Plus grave encore, comme P. Riga (XII^e s.), on considère le fait que, dotée d'ailes, elle s'en sert comme de pieds pour marcher. On en fait alors « le modèle de celui qui n'a que la "science terrestre" ignorant la "vraie lumière", et qui n'utilise qu'*ad lucram* les ailes de ses sens »⁵. Sans doute est-ce le père A. Kircher (1667 : 84) qui nous donne à voir la figuration la plus fantasmagorique de la chauve-souris : tête de chat, seins et torse de femme, ailes membraneuses de démon (fig. 6). Notons que, dans l'iconographie, les ailes des diables, quand ils en ont et ne les ont pas empruntées aux anges, semblent bien reproduire celles de la chauve-souris. J. Baltrusaitis (1981) a soutenu l'hypothèse d'un transfert du motif des ailes membraneuses, qui prolifèrent dans l'art gothique à partir du dernier tiers du XIII^e s., de la Chine à l'Europe par l'intermédiaire des conquérants mongols. B. Teyssèdre (1984), sans rejeter cette analyse, souligne que les ailes de chauves-souris des démons sont apparues avant les premiers moments possibles d'influence mongole. Tout semble indiquer qu'elles avaient leurs schèmes propres venus plutôt du Proche-Orient et des textes des Pères *via* l'illustration de quelques *Psautiers* anglais ou du nord de la France.

À se satisfaire de cette première lecture, hirondelle et chauve-souris formeraient un couple manichéen classique occupant respectivement l'espace du haut et du bas, celui de la lumière et de l'ombre, du sacré et du diabolique. Cependant, le type linguistique ariégeois "*randulo* (hirondelle)" = "chauve-souris", les récits étiologiques, et certaines traditions rapportées par les ethnologues qui analysent le matériel balkanique⁶ laissent entrevoir une structure autrement complexe.

Classiquement, on fait de la chauve-souris la créature du diable opposée à l'hirondelle, créature du Christ. Mais, en Catalogne⁷ et en Bretagne⁸, on rapporte

⁵ Cité par J. Batany (2001 : 12).

⁶ Nous nous référons essentiellement à A.-M. Losonczy (1986), A. Popova (1986), I. de Runz (1986), M. Mesnil et A. Popova (2002, 2004).

⁷ Cf. M. Albert-Llorca (1991 : 113).

que les chauves-souris seraient nées des œufs d'une hirondelle couvés par une souris. La reine des hirondelles aurait condamné les monstres issus de ce croisement contre-nature à vivre la nuit, et interdit aux hirondelles de bâtir désormais dans les cheminées (les deux variétés illustrées dans l'*Histoire naturelle des oiseaux* de Buffon devraient s'être fondues l'une dans l'autre ; fig. 7). Les contraires avouent ainsi leur parenté illicite et la chauve-souris se trouve stigmatisée comme le fruit d'une alliance contre nature. Cependant l'on peut trouver des vertus à l'animal improbable : la chauve-souris est une bonne mère, un modèle de vigilance tourné vers la connaissance de l'invisible. C'est ainsi que, dans son *Historia naturalis de avibus* (fig. 8), J. Jonston la représente, ailes singulièrement ouvertes, qui allaite ses petits de la manière très anthropomorphe décrite par Pline l'Ancien (1961 : 5-6). P. Valerianus (1517 : 179-180), par ailleurs, rappelle que les effigies monstrueuses de la chauve-souris contiennent un grand nombre d'hiéroglyphes mystiques et souligne lui aussi ses qualités maternelles. Bien, elle a des dents et s'en sert : on l'accuse en effet de voler le lard sur le dos même des porcs vivants (Alsace) et A. Furetière (2003 : 26-27) signale qu'au Brésil, elle suce le sang des hommes la nuit. Mais c'est la raison pour laquelle elle est bonne nourrice car les dents et les mamelles lui permettent de transformer le sang volé en lait donné. Il semble cependant qu'assez tôt, on n'ait plus estimé pensable d'accorder à un animal si laid une charge aussi douce. On conserve ainsi la trace d'un glissement singulier et absurde dans un *Horapollo* (Ori Apollinis : 1543). Le texte énonçant la manière dont les Égyptiens désignent « *une femme allaitant et bien nourrissant* » ne se trouve plus adjoint à la figure de la chauve-souris comme il l'était d'ordinaire, mais est placé sous une vignette montrant une tourterelle (fig. 9 et 9b). Il conserve pourtant la justification : « *car elle seule entre les volatiles a dents et mamelles* ». D'autre part, on trouve aussi dans les recettes le recours à la chauve-souris pour suspendre le sommeil, se rendre nyctalope ou invisible. Les valences attachées le plus souvent à sa relation au regard s'inversent selon le contexte ainsi qu'il arrive souvent. Mais sur ce terrain, l'hirondelle rejoint les compétences et les méfaits de la chauve-souris. Il n'est pas surprenant qu'on s'adresse à elle, l'oiseau du retour de la lumière, pour soigner les troubles du regard. N'a-t-elle pas, depuis l'antiquité, la réputation de rendre la vue à ses petits si on leur crève les yeux ? Elle irait chercher une plante, la chélidoine – dont la sève porte en anglais le nom populaire de *devil's milk*, le "lait du diable" –, ou une pierre⁹ qu'elle sait découvrir, et que l'on peut retrouver dans son abdomen, et qui lui permettent de les aider à se rétablir. Si l'on peut se saisir de cette pierre, elle rendra aux hommes les mêmes services. Le sang de l'hirondelle, prélevé dessous la tête, passe aussi pour une médecine des yeux fort puissante. Par contre, le fiel, très chaud et corrosif, et les fientes de l'hirondelle aveuglent aussi

⁸ Cf. G. Le Calvez (1886 : 120-121).

⁹ Cf. A. Furetière (2003 : 44). Cette tradition a transité par Barthélemy l'Anglais qui distingue deux pierres chélidoines, l'une blanche et femelle, l'autre rouge et mâle ; il renvoie au lapidaire pour le détail de leurs propriétés.

efficacement que l'urine de chauve-souris, au point de la protéger des assauts de n'importe quel prédateur, croyait-on¹⁰. Mais là ne s'arrête pas la face sombre de la belle voyageuse (fig. 10). Les Anciens insistaient sur son régime carnivore. De plus, marcher sur un de ses œufs pourrait rendre une jeune femme stérile. La foudre et le feu, qu'elle aurait apportés aux hommes, la respectent. Son nid protège les maisons de l'incendie mais, importunée, elle peut aussi y mettre le feu. Si on la déloge, elle peut tarir la vache ou lui faire donner un lait mêlé de sang. C'est le pouvoir qu'on lui prête également en Franche-Comté quand elle vole bas jusqu'à passer sous le ventre du bétail. On dit alors que le lait est "arondé", la vache "arondalée". Rappelant l'ambivalence de ce liquide organique, elle peut donc réussir l'opération inverse de celle qu'effectue la chauve-souris qui transmute le sang en lait. Cependant, noire autant qu'elle est blanche, marquant l'hiver par sa disparition autant que le redoux par son retour, son rapport à l'espace du bas est plus complexe qu'on ne le croit ordinairement. On l'a vu, le vol bas est doté de pouvoirs inquiétants. Mais, quoiqu'on ait très tôt observé les phénomènes migratoires, on a cru très longtemps qu'une espèce d'hirondelle passait l'hiver sous terre, voire sous l'eau. En effet, Olaus Magnus (1558) rapportait qu'à cette époque de l'année, les pêcheurs retiraient les hirondelles à pleins filets. Un témoignage analogue nous est parvenu, un peu plus tard, sous la plume du père A. Kircher, relayé par A. Furetière (2003 : 44) : « Le père Kircher dit que les pêcheurs de Pologne prennent souvent dans leurs filets de gros pelotons d'hirondelles qui s'entretiennent par le bec et par les pattes, et qui étant mises dans un lieu chaud, commencent à se remuer » (fig. 11). Mais G. Cuvier (1849 : 132) lui-même, rapporte encore cette conviction comme une certitude : « [L'hirondelle de rivage] pond dans des trous le long des eaux. Il paraît constant qu'elle s'engourdit pendant l'hiver, et même qu'elle passe cette saison au fond de l'eau des marais ». Sans doute une confusion entre l'hirondelle terrestre et l'exocet, c'est-à-dire le poisson volant ou hirondelle de mer, un autre « oiseau » aberrant que l'on dit maudit pour avoir constamment volé le pain de l'Enfant Jésus (Albert-Llorca 1991 : 115-116), est-elle responsable de cette méprise. Il n'en demeure pas moins que se conforte ainsi un itinéraire symbolique saisonnier polarisé moins orienté à l'horizontale qu'à la verticale et divisé entre le jour et l'obscurité, le chaud et le froid, et qui s'accorde à la double couleur de l'oiseau, à son apparence physique, à ses habitudes. L'étude d'A. Angelopoulou (1993) commence par une énigme décrivant l'oiseau en termes de contradictions domestiques : « Par-dessus c'est comme une poêle / par-dessous comme du coton / par devant comme une aiguille, par derrière comme des ciseaux. / – Qu'est-ce ? / – L'hirondelle ».

En outre, les récits étiologiques que nous restitue la tradition d'Europe de l'Est achèvent de préciser le sens très particulier de l'oiseau. On réitère de toutes parts que l'hirondelle, comme la chauve-souris (et le rat), ne s'apprivoise jamais. C'est bien à ce caractère indomptable que l'on doit rattacher les récits bulgares et balkaniques qui « reconnaissent dans la queue de l'oiseau les tresses d'une jeune

¹⁰ Toujours Barthélemy l'Anglais et, après lui, toutes les traditions populaires françaises.

mariée, transformée pour s'être tue trop longtemps devant ses beaux-parents » (Angelopoulou 1993). Comme le rappellent M. Mesnil et A. Popova (2004 : 141-143), ces relations de famille difficiles marquent la période calendaire problématique en zone tempérée du raccord des calendriers lunaire et solaire. Cette époque, aussi incertaine que dangereuse, entre fin d'hiver et printemps et dont le retour des oiseaux migrateurs marque les bornes, porte depuis le X^e s. au moins le nom de « Jours de la Vieille ». Or la Vieille, la *baba* roumaine ou bulgare, c'est la femme, nubile ou ménopausée, qui ne peut plus engendrer pour des raisons biologiques ou d'interdit lié à l'évolution de son statut familial, c'est la femme qui peut avoir accès aux responsabilités rituelles, sublimer son énergie reproductrice sous forme de pouvoir surnaturel. La femme du savoir-vivre et du savoir-naître, celle des remèdes, des amulettes et des conseils. Celle que l'ethnolinguistique désigne aussi, entre autres, comme une détourneuse de lait et de fertilité (Popova 1986). En Serbie également, la *babica*, celle qui reçoit l'enfant et parfois noue le cordon avec un fil protecteur de soie blanche ou de laine rouge, a pour fonction de préserver la mère et l'enfant, empreints de l'impureté du sang, des attaques de leurs homonymes, les dévoreuses démons de la naissance. C'est celle qui sépare d'avec le monde qui précède la naissance et qui « intensifie les liens nécessaires au maintien des deux existences » (Runz 1986 : 99-101, 105). Ces vieilles femmes dont on trouve un complexe analogue quoique spécifique en Hongrie (Losonczy 1986), sont des êtres charnières ambivalents, attachés aux substances indispensables de la confusion des limites entre la mère et le fœtus, entre dedans et dehors. Plusieurs versions d'un récit d'origine font donc remonter l'apparition de l'hirondelle à la révolte de jeunes femmes qui rejettent l'ordre social, domestique et sexuel, l'homme qui les aime et sa famille, pour basculer dans la sauvagerie et s'envoler dans le ciel en poussant un cri inarticulé de malédiction¹¹. Le « bon oiseau » ainsi qu'on l'appelle pour l'amadouer, très présent dans la part féminine de la culture bulgare ou grecque sous la forme d'un motif coloré tissé sur les kilims notamment, est également honoré par un ensemble de pratiques cérémoniales qui impliquent les enfants. Il s'agit de quêtes qui se déroulent dans cette première décade de mars, où l'on fête, en Roumanie, les ancêtres et/ou les nouveaux-nés, le jour suivant immédiatement la visite des cimetières, les rituels de bris de vaisselle, de pots, de mise à l'écart des poubelles et, avec elles, des insectes suceurs de sang, au moment de la réapparition des hirondelles. Marqués d'un anneau protecteur confectionné par la *baba*, fil rouge tressé à un fil blanc (sang et lait ?¹²) qu'on leur noue au poignet, aux doigts de la main ou du pied, ou au cou et munis d'une effigie en bois de l'oiseau « dont ils assurent ainsi la charge du retour dans nos cieux » (Mesnil et Popova 2004 : 107), ils vont en chantant de maison en maison pour saluer l'arrivée du printemps. Ils porteront cette amulette rouge jusqu'à Pâques, au

¹¹

Ces légendes étiologiques ont été étudiées par A. Angelopoulou (1993), M. Mesnil et A. Popova (2002, 2004). Ces analyses, surtout, et celle de A.-M. Losonczy (1986) ont inspiré toute cette part de notre propre travail.

¹²

Cf. M. Mesnil et A. Popova (2004 : 153, note 33).

moment où le triomphe du Christ sur la mort rend désormais inutile le signe de sauvegarde des enfants. Sans ce talisman, ils ne pourraient regarder en face l'hirondelle, ou la cigogne en Roumanie, sous peine de maladie ou de mort. Comme la chauve-souris, l'hirondelle peut provoquer des brûlures, la chute des cheveux, les maladies des yeux et même, plus spécifiquement, l'épilepsie. Les actuelles chansons d'hirondelle qui, comme le rappelle A. Angelopoulou (1993 : 106-107), accompagnent ces processions, suivraient une logique immuable remontant sur une très grande profondeur historique (II^e s.) : ce sont des vœux de fécondité accompagnés de menaces et de vol d'un tribut s'ils n'obtiennent pas leur dû (œufs, fromage, gâteaux, argent, etc.). Cette période correspond également au moment de la traversée des âmes qui circulent alors pour passer d'un monde à l'autre et dont on peut penser qu'elles menacent les enfants, encore fragilement inscrits dans l'espace des vivants. On sait à quel point leur insertion dans l'ordre culturel doit s'amorcer par des gestes de façonnage, de purification, d'identification, de présentation, de nomination, traverser un délai de maturation physique, d'accompagnement éducationnel, de rituels de passage. Or, c'est pendant les zones de passage, les moments d'ouverture entre le monde des morts et le monde des vivants, pendant l'entre-deux-mondes (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage), que se pratique toujours le vagabondage des enfants. C'est aussi dans une période de passage que se succèdent dans le ciel hirondelles et chauves-souris, entre le jour et la nuit, entre la nuit et l'aube. A. Angelopoulou (*ibid.*) montre en remontant le substrat mythique des légendes de l'hirondelle, la métamorphose de la reine Prokné et de sa sœur Philomina, que l'origine de l'oiseau est liée à un viol, une mutilation, un infanticide, un geste cannibale. En effet, Prokné, donnée par son père au roi Térée de Thrace, est trahie par ce dernier qui viole sa sœur et coupe la langue de sa victime pour éviter qu'elle le dénonce. Mais Philomila brode ses malheurs pour les révéler à sa sœur qui tue alors son fils et le donne à manger à son époux. Quand il mesure ce qui s'est passé et poursuit les deux sœurs, elles se transforment l'une en hirondelle (Prokné), l'autre en rossignol (Philomila)¹³.

Comment s'étonner dès lors que l'hirondelle appartienne encore clairement aujourd'hui en Europe du Sud-Est aux oiseaux psychopompes (cf. M. Lebarbier, É. Navet, cet ouvrage) ? Dans la tradition méditerranéenne la plus archaïque, elle prendrait les traits « d'une personnalité féminine, jeune, versatile, ambiguë, dangereusement séduisante. Il est impossible de nommer pour le moment la déesse qui réunirait tous ces éléments ; toutefois, elle semble représenter le contre-courant de toutes les figures de fécondité, qu'on retrouve dans les sociétés agricoles. »¹⁴ La représentation conjoint pourtant énigmatiquement fécondité et mort d'enfant d'une part, refus de la maternité et choix de l'ensauvagement d'autre part.

¹³

Cf. M. Mesnil et A. Popova (2004 : 108). Selon certaines versions, c'est Philomila qui se transforme en hirondelle.

¹⁴

I. Tzachili, 1986, "Of Earrings, Swallows and Thera Ladies", Bonnano A. (ed.) : *Archeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean, Malta*. cité par A. Angelopoulou (1993 : 110).

Les recettes en usage dans les thérapies populaires et la magie achèvent de montrer le recouvrement des champs de pouvoir de l'hirondelle et de la chauve-souris : selon des modalités variées, elles peuvent l'une et l'autre aveugler, protéger du mauvais oeil, rendre chauve ou stérile, annoncer la mort, provoquer l'incendie et donc aider à se faire aimer, donc porter bonheur, faire obtenir des richesses. Elles peuvent aussi suspendre le sommeil et agir sur le temps météorologique. Même si l'on recourt plus fréquemment à l'hirondelle pour soigner les maladies des yeux, cultiver la mémoire et l'intelligence, à la chauve-souris pour se rendre invisible ou nyctalope, à l'hirondelle contre l'épilepsie, l'inflammation et les taches de rousseur, à la chauve-souris pour assurer la longévité, à l'hirondelle pour devenir sorcier, à la chauve-souris pour écarter les maléfices, on perçoit bien qu'elles partagent non seulement la maîtrise des rythmes journalier et annuel, celle du rythme vital, mais encore l'accès au feu et à ses analogons symboliques.

Nos hypothèses d'ordre n'entendent pas réduire la luxuriante diversité des signes ni prétendre élucider intégralement leur circulation. Les animaux peuvent être porteurs d'indices liés à des cosmologies différentes qui peuvent coexister ou se faire concurrence. Ainsi l'hirondelle, qui nous apparaît aujourd'hui comme essentiellement positive, retrouve-t-elle, à travers les observations et les analyses des ethnologues de l'espace balkanique et méditerranéen, l'ambivalence d'animal passeur qui devait la caractériser dans une cosmologie animiste¹⁵ dont l'a dépouillée la christianisation. La conjonction chauve-souris/hirondelle ne peut retrouver sens qu'à travers le risque d'une analyse sur le très long terme et sur une aire territoriale très large, en l'occurrence l'Europe, de l'Espagne aux Balkans et du Centre à la Méditerranée. L'extension même de cette approche ne prétend qu'à l'ouverture de pistes dont l'exploration devrait être systématisée par des enquêtes de terrain complémentaires. Sans doute alors pourrait-on également faire émerger des ramifications symboliques inscrivant ce que nous avons approché comme une paire opératoire dans une constellation plus subtile où l'on peut pressentir déjà la présence de la cigogne, comme en témoignent les recherches de M. Mesnil et A. Popova (2002, 2004), et celui de certains oiseaux de nuit comme les hiboux. Elle fait aussi émerger des rôles comme celui du *tátlos* hongrois, éternellement altéré de lait¹⁶, ou comme les charges complexes de la *baba* et de ses homonymes, voire les figures des vampires (Runz 1986).

¹⁵ Nous entendons cette catégorie dans le sens que lui a rendu P. Descola (2001), c'est-à-dire un régime d'identification où humains et non-humains partagent une même intériorité et se différencient par leurs physicalités.

¹⁶ Cf. A.-M. Losonczy (1986 : 154-162). Le *tátlos* des récits populaires modernes hongrois est un être charnière mâle, guerrier, nocturne, humain ou étalon, une figure chamanique indomesticable, marquée *in utero*, et signalée dès la naissance par des dents ou un sixième doigt – soit un surplus d'os – ou encore par la présence de poils sur le dos. Il tétera sa mère jusqu'à sept ans. Voué à une solitude taciturne (il ne se mariera pas et vivra à la limite des champs, portant des vêtements déchirés), il est doté d'une force physique extraordinaire et de manifestation précoce ainsi que de capacités de voyance et de déclenchement de troubles météorologiques. Homme de transe, il apprendra à parler avec les plantes et les morts et ne consommera que des laitages crus.

Il nous paraît également que l'affaiblissement de la perception des valeurs symboliques de ces animaux dans la société européenne actuelle a accru leur vulnérabilité concrète. Nous ne savons plus pourquoi nos conduites collectives affectent une chauve-souris de traits négatifs, alors que la contrainte culturelle extrême-orientale est exactement inverse, mais nos représentations continuent d'agir. C'est ce qu'ont montré les études menées par P. Moeschler et D. Apotheloz (1987a, 1987b) pour le Musée d'Histoire naturelle de Genève et le Musée ethnographique de Neuchâtel (exemple remarquable de collaboration entre sciences de la vie et sciences humaines). Dans les formules d'étalonnage adoptées, on retrouve l'opposition contrastive hirondelle/chauve-souris pourtant affectée, dans les résultats de l'enquête, d'une appréciation identique pour les qualifications de faible, rusé, craintif. L'écart maximal entre les termes s'inscrit dans le registre de la laideur et de la peur ressenties pour la chauve-souris et non pour l'hirondelle.

Plus que jamais aux côtés des facteurs informatifs d'écologie classique, les questions touchant aux modalités anthropologiques de la relation homme-animal, à la dynamique des attitudes émotionnelles et des pratiques réclament des études systémiques. Elles ont été souvent trop négligées. Inscrites par la "guerre des sciences" dans une territorialité dont ne dépend pas la juridiction de la nature, elles commencent à révéler la portée de régimes logiques aussi impératifs que les chiffres et les dosages.

Références bibliographiques

ALBERT-LLORCA M., 1991 — *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, coll. Le regard de l'ethnologue.

ALCIAT A., 1574 — *Emblèmes d'Alciat, de nouveau translatez en françois, vers pour vers, jouxte les latins, ordonnez en lieux communs avec brièves expositions et figures nouvelles appropriées aux derniers emblèmes* (par Barthélémy Aneau). Paris, H. de Marnef.

ANDRÉ J., 1967 — *Les noms d'oiseaux en latin*. Paris, Klincksieck.

ANGELOPOULOU A., 1993 — L'hirondelle et la mort. *Ethnologie française. Textures mythiques*, 23 (1) : 104-112.

ARISTOTE, 1993 — *Les parties des animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres.

ARISTOTE, 1964 — *Histoire des animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 3 vol.

BALTRUSAITIS J., 1981 — *Le Moyen Age fantastique, Antiquités et exotismes dans l'art gothique. 5 - Ailes de chauve-souris et démons chinois*. Paris, Flammarion : 143-185.

BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, [1601] 1964 — *De rerum proprietatibus*. [Francofurti, W. Richter] Reprint Minerva G.M.B.H., Frankfurt.

BATANY J., 2001 — « The marginal beast » : La chauve-souris des fables et l'ambiguïté d'un statut. *Reinardus*, 14 : 3-21.

BELON P., 1555 — *L'histoire de la nature des oyseaux avec leurs descriptions et naïfs portraits*. Paris, [s.n.].

BOUTIER M.-G., 1992 — Une question de génétique : wallon tchawe-sori et français chauve-souris. *Travaux de linguistique et de philologie, Strasbourg-Nancy*, 30 : 7-36.

BUDÉ E. DE, 1910 — *Bêtes calomniées et méconnues, IV*. Genève, Imprimerie A. Kündig.

BUFFON G.L. DE, 1749 — *Histoire naturelle, 20 vol.* Paris, Imprimerie Royale.

- BUFFON G.L. DE, 1853-1855 [1^{ère} éd. 1749] — *Histoire naturelle, Œuvres complètes revues sur l'éd. In-4° de l'Imprimerie Royale et annotée par M. Flourens, 12 vol.* Paris, Garnier Frères.
- CAPPONI F., 1979 — *Ornithologia latina*. Gênes, Istituto di Filologie classica e medievale.
- CERTEUX A., 1887 — Les philtres amoureux et les chauves-souris. *Revue des traditions populaires*, 2 : 249.
- CUVIER G., 1849 — *Le règne animal, distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux, et d'introduction à l'anatomie comparée*. Paris, Fortin, Masson et Cie.
- DESCOLA P., 2001 — Par delà la nature et la culture. *Le Débat*, 114 : 86-101.
- DUVERNAY-BOLENS J., 1993 — Un trickster chez les Naturalistes. La notion d'hybride. *Ethnologie française. Textures mythiques*, 23 : 144-152.
- ELIEN (II^e-III^e s.) 1971 — *On the characteristics of animals* (translated by A.F. Schofield). London, Cambridge, 3 vol.
- FILLIPETTI H., TROTTEREAU J., 1978 — *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*. Paris, Berger-Levrault.
- FURETIÈRE A., [1690] 2003 — *Animaux de l'air et de l'eau [articles choisis et extraits du Dictionnaire universel], présenté par J. Vallet*. Paris, Zulma, coll. Grain d'orage.
- HORAPOLLO, 1543 — *Orus apollo de Aegypte, de la signification des notes hiéroglyphiques des Aegyptiens, c'est-à-dire des figures par les quelles ils escrivoient leurs mystères secretz et les choses saintes et divines...* Paris, J. Kerver.
- JONSTON J., 1650 — *Historiae naturalis de avibus, de insectis et serpentes*. Francofurti, M. Meriani.
- KIRCHER A., 1667 — *China monumentis qua Sacris qua Profanis nec non variis naturae et artis spectaculis (...) Illustrata*. Amsterdam, Jacob de Meurs, 84-85.
- LE CALVEZ G., 1886 — L'hirondelle et la souris. Légende bretonne. *Revue des traditions populaires*, 1 : 120-121.
- LOSONCZY A.-M., 1986 — De la femme de savoir à la sorcière. La « bababoszorkány » dans la pensée populaire hongroise. *Civilisations, Ethnologies d'Europe et d'ailleurs*, 36 (1-2) : 149-171.
- MESNIL M., POPOVA A., 2004 — « Des hirondelles qui font le printemps : le retour des oiseaux migrateurs dans les Balkans ». In Bodson L. (éd.) : *La migration des animaux : connaissances zoologiques et exploitations anthropologiques selon les espèces, les lieux et les époques*. Liège, Université de Liège : 141-160.
- MESNIL M., POPOVA A., 2002 — L'offrande céréalière dans les rituels funéraires du sud-est européen. *Civilisations, Ethnologies d'Europe et d'ailleurs*, 49 (1-2) : 101-117.
- MOESCHLER P., APOTHELOZ D., 1987a — « L'enfant et la chauve-souris : enquête sur l'environnement psychologique des chiroptères ». In Hainard J., Kaehr R. (éds) : *Des animaux et des hommes*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 133-151.
- MOESCHLER P., APOTHELOZ D., 1987b — « Attitudes sociales envers les chiroptères et problèmes de conservation ». In Hanák V., Horáček I., Gaisler J. (eds) : *European Bat Research*. Praha, Charles Univ. Press : 681-690.
- PENA L.M., 1988 — Creencias y supersticiones en el valle de Carranza. *Anuario de Eusko Folklore*, 35 : 231-236.
- PINON R., s.d. — La Chauve-souris dans le Folklore wallon. *Revue Verviétoise d'Histoire Naturelle*, 7 : 11-12, 8 : 1-2.
- POIRTERS P., ADRIANUS, 1709 — *Heyligh hof vanden Keyser Theodosius (...)*. Antwerpen.
- POPOVA A., 1986 — Comment la sagesse vient aux femmes. Quelques réflexions ethnolinguistiques sur la « Baba » bulgare. *Civilisations, Ethnologies d'Europe et d'Ailleurs*, 36 (1-2) : 87-98.
- ROLLAND E., 1877-1915 — *Faune populaire de la France*. Paris, Maisonneuve et Cie.
- RUNZ I. DE, 1986 — « Le savoir de Dieu est chez les vieilles femmes ». La sage-femme. Les démons de la naissance et les petits pains des morts (Serbie). *Civilisations, Ethnologies d'Europe et d'Ailleurs*, 36 (1-2) : 99-122.

TEYSSÉDRE B., 1984 — Les ailes du diable, généalogie d'une image. *Revue d'Esthétique*, 7 : 61-73.

TUPINIER D., 1989 — *La Chauve-souris et l'homme*. Paris, L'Harmattan.

VALERIANUS I.P., 1517 — Hieroglyphica, sive de sacris Ægyptiorum, aliarumque gentium literis commentarii. Bâle, Th. Guarin.

The bat and the swallow

Milk and blood

Lucienne STRIVAY

Keywords

bat, swallow, Europe, fertility, seasons

The bat, the last of the impure birds according to the book of Leviticus, is among the animals with a bad reputation (the cat, the owl, the mouse, the rat, the toad among others). Yet, it proves to be a hybrid being between the universe of the sky – which seems at first sight to belong to the swallow – and the chthonian universe. People fear the bat as it does not enter into any common categories. Buffon describes it as a monster and Father A. Kirchner draws a fantastical picture of the mammal

Nevertheless, lexicological research reveals its ambivalent symbolic relationships with the swallow through games, sayings and songs.

Yet, the various images and social attitudes based on their symbolic references seem to be completely opposed at first sight.

As Christ's bird, the swallow has positive valences. It is a builder, it announces the return of the light, its piercing sight, its beautiful, acrobatic flight in the sky underline the powers of life.

The bat, on the contrary, is the creature of the devil, the sign of a curse. Its nocturnal habits, its grimacing face, its way of sleeping head downwards, its crawling, connect the animal with hell.

From a social point of view, it is a harmful animal, which can cause infertility and blindness. It impairs sleep and aborts stork eggs. It makes cows' milk dry up. It clings to women's and children's hair. Its urine provokes baldness, crusted ringworm and even blindness. From Wallonie to Sicily it is thrown into the fire, nailed to the doors. It is said to utter impious curses. It is also said to have been

sentenced to the realm of the night because it would have gnawed at the Holy Host or the Easter Candle.

Its presence – and that of night birds alike – announces death. It is associated with vampires, desolate places, ghosts, lost souls and with the penitence of fairies in a world converted to Christianity.

The moral features attributed to the animal in medieval fables and in emblem books are hypocrisy, treachery, weakness, vanity, absurd rebellion and recklessness.

Yet, some linguistic traces reveal an ambivalent relationship between the bat and the swallow. In Ariège the bat is named *randulo*, which means swallow. In Catalonia and Brittany it is said that bats are the criminal outcome of a mouse's brooding over a swallow's nest.

But still, the improbable animal does have maternal attributes (*cf.* J. Jonston and Petrus Valerianus) such as teeth and breasts enabling it to change blood into milk. Yet, this maternal trait of character has been lost, although an allusion to it can be found in an absurd shift of meaning in a written text, the Opus Apollo from 1543. « A breast-feeding and well-nourishing woman » [translated by MD] in Ancient Egypt is represented in the vignette with the drawing of a turtledove (instead of a bat), because « it is the only one under the birds with teeth and breasts » [translated by MD].

On the other hand the bat was endowed with some positive values.

Because its sight can deprive people of sleep, it can also make them hemeralopic or invisible.

The ambivalent relationship between the bat and the swallow is revealed through that very sight. In ancient times already, the swallow was said to be able to heal the disorders of the sight when healing its blind fledglings with the help of the greater celandine (also called devil's milk), or of a stone. The stone in question could be of the same use to anybody able to catch it. Moreover, the swallow's blood taken from under its head was said to be a very powerful medicine for the eyes. The corrosive droppings of the bird, though, can cause blindness. The Ancients also insisted that swallows eat flesh. Stepping on one of its eggs can make a young woman infertile. The swallow brought humans fire and lightning, which have respect for the bird. Its nest may protect against fires, but it may cause them, too.

Cows' milk may be dried up or mixed with blood under the negative influence of the bird. The ambivalence of its black and white features indicates another symbolic itinerary, the black features referring to winter, cold, darkness, its white features to spring, warmth and light... Let us not forget the vertical, symbolic meaning of its flight, its high flight being perceived as positive, its low flight being sensed full of disquieting powers (*cf.* the French verb *arondiner*). Some writers (Olaus Magnus, Father A. Kirchner, Furetière, Cuvier) assert that the bird spends the winter period under the water. They must have mistaken the swallow with the flying fish or exocoetus (also called *hirondelle des mers* in French).

According to tales from Eastern Europe the swallow cannot be tamed (neither can the bat).

Bulgarian, Greek, Balkan tales describe the birds as young girls who were transformed because they rejected the social, domestic and sexual order (Mesnil and Popova 2002, 2004). Every year the children who go from house to house collecting money and singing the return of spring in order to 'soothe the good bird' must be protected against the swallow by a ring made of a red thread (blood?) and of a white thread (milk?) twisted together until Easter Day, when Jesus Christ triumphs over death according to the Christian tradition.

A. Angelopoulou (1993) insists that those processes should be dated back to the second century of the Christian era. According to myths the swallow is linked to a mutilation, an infanticide or a cannibalistic deed (*cf.* tale of the metamorphosis of Queen Prokné and her sister Philomena.)

So, as a psychopomp, the swallow guides the souls of the dead to the afterworld. Those periods of opening between the world of the living and the world of the dead are particularly dangerous for the young children not yet molded into the social frame.

The recipes in use in popular therapies and in magic also indicate that the fields of power of the swallow and of the bat overlap each other. Once more the swallow, which at first seemed to have essentially positive features to us, appears as the ambivalent conductor of souls it was formerly in animist cosmology. The conversion to Christianity has concealed that characteristic.

Traces of the relationship between the bat and the swallow can only be found if one goes far back in history, and covers a vast territorial area, stretching over Europe, from Spain to the Mediterranean countries and the Balkans. The perception of the symbolic values of the animals is fading away because of the naturalistic interpretation of our world, adding to their vulnerability (*cf.* research by P. Moeschler and D. Apotheloz for the Museum of Natural History in Geneva and for the ethnographic Museum in Neufchatel).

Queries related to the anthropological modalities of the relation human vs. non-human beings and the dynamics of emotional attitudes and practices require systematic research, which is extremely difficult because of present scientific partitioning.

Figures

Figure 1. C'est presque toujours les ailes écartées que l'on montre la chauve-souris de manière exemplative, comme s'il s'agissait de sa position naturelle

(Buffon 1760 : 154, pl. XVI)

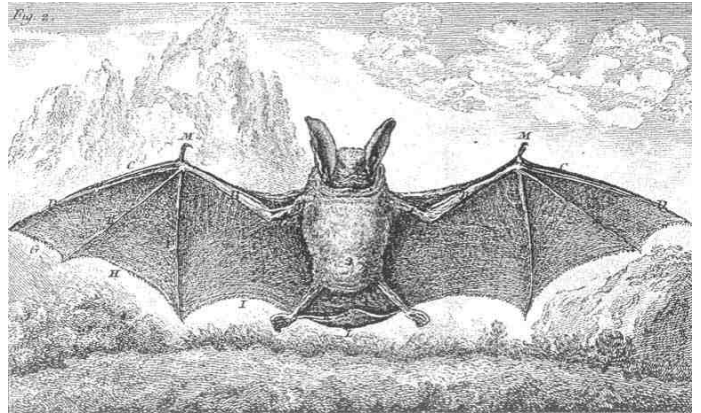


Figure 2. Chauve-souris sur ses quatre jambes

(Buffon 1760 : 154, pl. XVI)

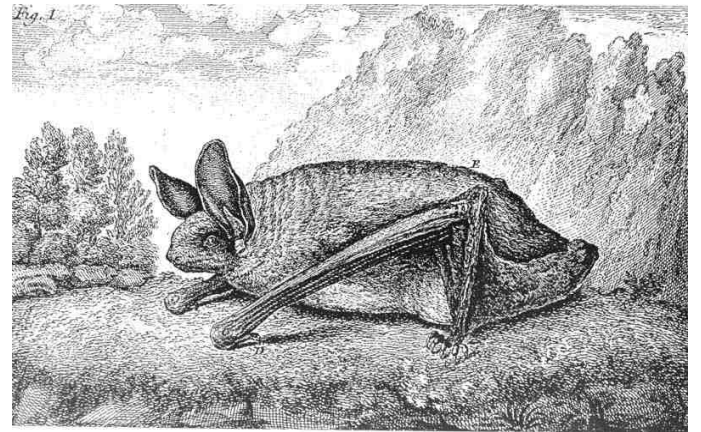


Figure 3. Tête d'un rhinolophe (fer à cheval), sans doute une des formes les plus "baroques" de physionomie que puissent offrir les chauves-souris

(Buffon 1760 : 154, pl. XX)



Figure 4. La même, suspendue par les pieds

(Buffon 1760 : 154, pl. XX)



Figure 5. Un vol de chauves-souris suivi d'un hibou dans le type d'environnement où on les représente d'ordinaire

(Poitiers 1709 : 53)



Figure 6. Vespertilio (...) Cattus volans. Chauve-souris ou chat volant. La représentation la plus fantasmée de la chauve-souris

(Kircher 1667 : 84)

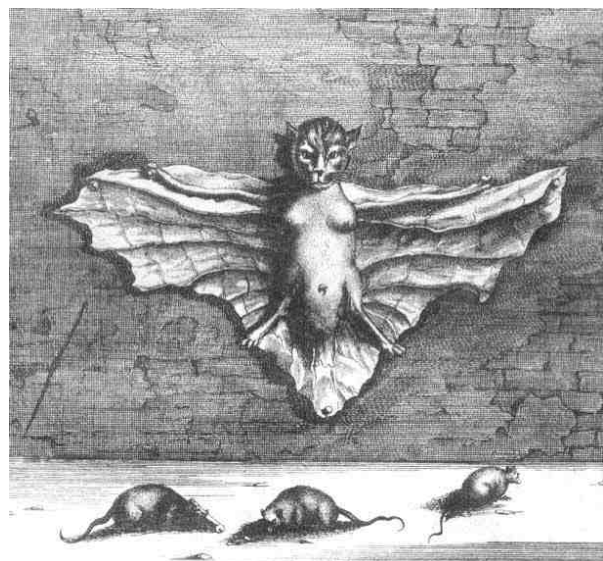


Figure 7. L'hirondelle de cheminée et l'hirondelle de muraille

(Buffon 1760 : 606, pl. XXV)

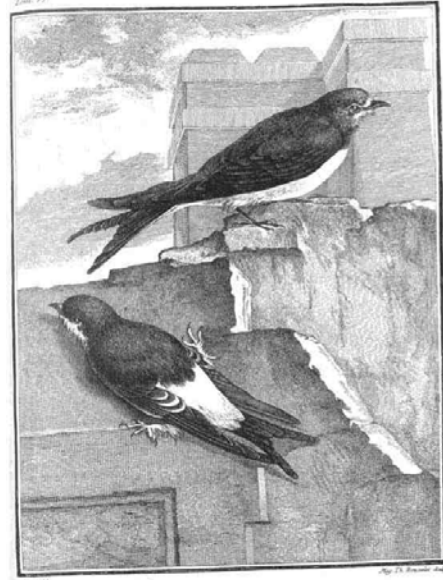


Figure 8. Une "bonne mère" car elle a des seins et des dents

(Jonston 1650 : pl. non paginée)



Figure 9 et 9bis. Un glissement s'opère : on ne semble plus pouvoir attribuer à la chauve-souris les qualités maternelles qui faisaient une de ses spécificités symboliques. Elle est remplacée par une tourterelle au niveau de la gravure, mais le texte n'a pas été adapté

(in Horapollo 1543 : pl. non paginée)



Comment ilz signifioient une femme Al-
lactant & bonne nourrice.

Figure 10. Ambivalence de l'hirondelle et de la chauve-souris

(Lucienne Strivay, 2005)

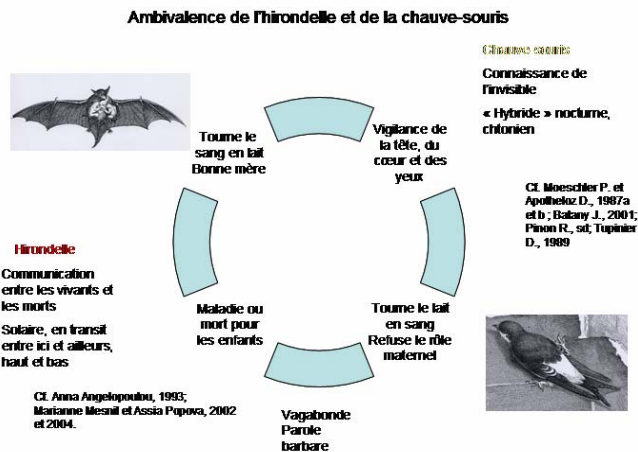


Figure 11. Les hirondelles prises au filet dans les marais

(Magnus 1558 : 79)

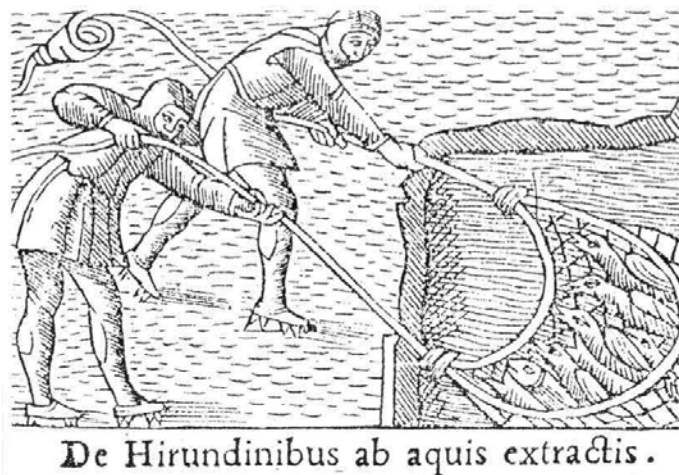


Tableau 1. Une identité indécidable
Le témoignage des nominations en aire romane

Nomination locale	Traduction en français	Région concernée
Tcate soriT	chat souris	Picardie
Tchaw soriT	chouette souris corneille souris	Wallonie
Trata penadaT	souris ailée	Languedoc
Tbô vouleuT	crapaud volant	Vosges
Tvolant ra-bôT	rat-crapaud volant	Wallonie [Malmédy]
Tsouri chaudeT	souris chaude	Champagne / Saintonge
Tchaude souriT		Centre
TpissoratoT	rat qui pisse	Corrèze / Lot / Puy de Dôme
Tcôt' pich'T	chaude pisse	Wallonie [Frameries]
TranduloTTT	hirondelle	Ariège [Auzat]

Ces formes linguistiques sont attestées notamment par E. Rolland (1877-1915, 1 : 1-4 ; 1906, 7 : 1-9) et M.-G. Boutier (1992)

Animaux symboliques : la part de l'expérience naturaliste dans l'imaginaire inuit

Vladimir RANDA
randa@vjf.cnrs.fr

Résumé

Peu de sociétés vivent dans une aussi grande proximité avec la faune que les Inuit, les animaux étant présents à tous les niveaux de la vie sociale et à toutes les étapes de l'existence de l'individu, de même que dans l'imaginaire.

Sans qu'on puisse parler d'animaux "clef de voûte", plusieurs espèces à fort potentiel symbolique se détachent du reste de la faune.

Deux cas de figure sont traités dans le présent article : 1) les animaux nés "hors normes" (nés dans des "œufs de la terre"; tombés de la voûte céleste); 2) les animaux dits "pénétrants", réputés de rentrer dans le corps d'êtres vivants et de les dévorer de l'intérieur.

Mots-clés

Arctique, Inuit, tradition orale, représentations zoologiques, savoirs naturalistes

Introduction

À l'aube du XXI^e s. l'existence des Inuit ne se conçoit toujours pas en dehors des animaux¹. La faune variée et abondante est omniprésente dans la vie de tous les jours où la consommation de la viande et de la graisse occupe une place centrale à la fois sur le plan alimentaire, culturel et identitaire.

¹ Ceci n'est pas une déclaration de principe mais un fait attesté, formulé récemment par Sheila Watt-Cloutier (citée par Duffréchou 2003 : 12), Présidente de la Conférence Circumpolaire Inuit (CCI), à propos des inquiétudes exprimées par les Inuit par rapport aux perturbations climatiques actuelles : « [...] Manger ce qu'on chasse est au cœur de ce que signifie être Inuit. Quand on ne pourra plus chasser sur la glace, comment allons-nous nous définir ? »

De même, les animaux continuent de peupler l'imaginaire des Inuit. Je présenterai plusieurs cas de traitement symbolique des animaux en m'interrogeant sur les rapports qu'entretiennent l'imaginaire et l'empirique. Je m'appuierai, d'une part, sur mes propres enquêtes dans le domaine de l'ethnozoologie, d'autre part, sur les travaux des ethnologues dans lesquels des informations relatives au symbolisme animal sont disséminées².

En me penchant sur des animaux à fort potentiel symbolique, j'aurais pu prendre pour exemple l'ours polaire³, l'une des figures les plus fascinantes du bestiaire inuit mais, ayant jadis consacré une publication à cet animal (Randa 1986), force était de me tourner vers des animaux moins spectaculaires mais tout aussi intéressants.

Deux cas de traitement symbolique ont retenu mon attention car ils ne concernent pas un animal particulier, mais des groupes d'animaux partageant certaines caractéristiques spécifiques :

- animaux nés “hors normes”, c'est-à-dire ne s'étant pas développés dans le ventre maternel ;
- animaux dits “pénétrants” auxquels on prête la capacité de s'introduire dans le corps d'êtres vivants, humains et animaux.

Parmi les animaux (mammifères) nés “hors normes”, il existe deux cas de figure :

- animaux “nés d'un œuf” ;
- animaux “tombés du ciel”.

Les Inuit considèrent qu'un animal peut avoir diverses origines tout en reconnaissant qu'il possède d'ordinaire des parents biologiques, notamment une mère⁴. En ce qui concerne les mammifères dont il sera question, ils sont connus pour se développer dans le ventre maternel au terme d'un processus qui va de l'accouplement (*nuliaqtut* “ils s'accouplent” ; *nuliaqpaa* “il/elle s'accouple avec elle/lui”) en passant par le stade de “foetus” *illauq* et celui de la “mise bas” *irnijuq* (“she gives birth to a child” ; Spalding 1998 : 30).

² À ma connaissance, il n'existe pas d'étude consacrée spécifiquement au symbolisme animal chez les Inuit.

³ L'“ours polaire” (*Ursus maritimus* Phipps, Ursidae) *nanuq* occupe une place particulière dans les représentations inuit car il se prête aisément, de par sa proximité à la fois morphologique et éthologique avec l'humain, à toutes sortes de projections. À l'inverse de beaucoup de sociétés de chasseurs fascinées par les phénomènes liés à l'hibernation (pour ce qui est des autres espèces d'ours), les Inuit privilégient nettement dans leur imaginaire la dimension dynamique de son mode de vie qu'est la prédation (cf. Randa 1996).

⁴ *Anaana* : même terme pour la mère chez les humains. La relation du jeune animal avec la mère est en principe plus visible que la relation avec le “père” *ataata*.

1. “Œufs de la terre” *nunaup manningit*

L'une des origines possibles est la naissance dans un œuf qu'on appelle “œuf de la terre” *nunaup manninga*. La terre en quelque sorte “pond” ces œufs : il est bien précisé que les animaux ainsi nés n'ont pas de mère au sens commun du terme *anaanaqanngittut* (“ils n'ont pas de mère”), leur mère étant la terre. Seuls les chamanes sont censés connaître la raison de ce phénomène.

De toute évidence, il y a là un double rapprochement entre la terre et les oiseaux :

- en tant que contenant : la terre “expulse” les œufs vers la surface, tandis que la mère oiselle “pond” vers le bas ;
- dans le cycle biologique : en principe, c'est pendant la saison de ponte chez les oiseaux qu'on trouve également des “œufs de la terre”.

Le passage par l'étape de l'œuf a de quoi surprendre en ce qui concerne les mammifères : on pourrait imaginer qu'ils naissent à même le sol, à la manière des animaux ordinaires, ou qu'ils jaillissent de la terre comme cela se produisait jadis aux temps lointains de la création de la terre (*cf.* Boas 1907 : 306, 536). Or, ils naissent dans un œuf comme un oisillon. Cette représentation s'explique-t-elle par le fait que les animaux sortis d'un œuf, appelés *silaat*, sont considérés comme des enfants de *sila*, grande puissance invisible aérienne ?

Dans les premiers temps de l'humanité, la “terre” *nuna* avait une fonction à la fois nourricière (faute de gibiers, les gens mangeaient de la terre) et génitrice : à cette époque-là, les femmes ayant du mal à procréer allaient ramasser des enfants à même le sol. Les mêmes prescriptions rituelles s'appliquaient alors : quelle que fût l'origine de ces enfants, leur mère se devait d'observer les mêmes règles de conduite (Rasmussen 1929 : 254 ; *cf.* également le témoignage recueilli à Igloodik par B. Saladin d'Anglure 1990 : 84-85).

La “terre” *nuna* de même que l'“air” *sila*, le “ciel” *qilak* apparaissent comme des réservoirs d'animaux :

« ... the caribou have once come from inside the earth. That is why there are many who believe that there have been beasts both in the sky and under the earth even at the time when mankind only ate of the earth » (Rasmussen 1931 : 319).

Les œufs de la terre peuvent “se trouver n'importe où” *nunatuinnarmiisuut*, “à même le sol” *manirainnarmiingmata*, “dans un nid abandonné” *ivavvituqaup iluani*, voire “au fond de l'eau”⁵ (lac ou mer) *imaup iluani*.

Semblables à d'autres œufs, ils n'en possèdent pas moins quelques traits particuliers :

⁵

Les œufs trouvés dans l'eau paraissent moins blancs que ceux de la terre, probablement par effet d'optique (Kappianaq 1992, comm. pers.)

- taille variable (*ilangit angijualuuvak&utik*⁶ *ilangit mikittukuluuvak&utik* “certains sont très grands, d’autres très petits”)⁷ mais il semble qu’ils soient le plus souvent assez gros⁸ ;
- couleur ne correspondant pas à l’espèce dans le nid de laquelle ils se trouvent⁹ ; contrairement à ce qui se passe ordinairement, leur nid n’est garni ni de duvet ni de plumes ;
- disposés à même le sol, “ils n’émergent qu’un peu” *nuisimaarjuk&utik*.

N’étant pas destinés aux humains, du fait d’appartenir à la terre, leur mère génitrice, les “œufs de la terre ne doivent pas être pris” *nunaup manningit pijariaqanngittut*, voire “on ne peut les attraper avec la main” *tigujunniqpait*, “on ne doit pas [les faire] éclater” *qaariaqanngittuq* ni “[les] briser” *suragiaqanngittuq*¹⁰. Transgresser cet interdit “fait craindre” *kappianaqtuq* la réaction de la terre en “mère protectrice” *niviuqtuq*¹¹, à la manière d’une femelle qui défend ses petits. La sanction tombe sous forme de mauvais temps (forte pluie, brouillard persistant, froid)¹² qui rend difficile la poursuite des activités de subsistance. B. Saladin d’Anglure (1983 : 73, 1990 : 96-97) relate les conséquences du bris d’un tel œuf par un chien dans la région d’Igloodik, à savoir un brouillard persistant pendant tout l’été 1979.

Des “œufs de la terre” ne sortiront pas des oiseaux mais des mammifères, le plus souvent des “caribous” (*Rangifer tarandus* L., Cervidae) *tuktu* (sg.), quelquefois des “bœufs musqués” (*Ovibos moschatus* Zimmermann, Bovidae) *umingmak* (sg.) (Rasmussen 1931 : 265), plus rarement des “mammifères aquatiques” *imarmiutait*.

⁶ Le signe & représente la latérale sourde.

⁷ Plus petits que ceux des petits passereaux (Passeriformes) *qpanuat* ou bien aussi grands que ceux des eiders (Anatidae) *miliit* (Emile Imaruittuq, 1992, comm. pers.).

⁸ F. Boas (1888 : 232) parle de « ... an egg of about half a foot in length... ». Saladin d’Anglure (1990 : 98) a publié la photo d’un tel œuf prise en 1986, de la taille d’un œuf d’oie (oie des neiges ?), précise-t-il.

⁹ Par exemple, un œuf “tout blanc” *qaulluqtiqtuq* de la taille d’un œuf de “sterne arctique” (*Sterna paradisaea* Pontopiddan, Laridae) *imiqqutailaq* se trouvant dans un nid de “harelde” (*Clangula hyemalis* L., Anatidae) *aggjarjuk* (Emile Imaruittuq 1992, comm. pers.).

¹⁰ Cela n’est pas dit explicitement mais il semble qu’ils abritent un animal à naître miniaturisé, le plus souvent un caribou.

¹¹ Voici comment K. Rasmussen (1932 : 318) définit le terme *niviuqpuq* : « used of a bird-mother, crying anxiously while circling round its young ». En réalité, ce terme est utilisé de nos jours aussi bien pour les oiseaux que pour les mammifères, et peut-être est-il adéquat pour toutes les catégories d’animaux.

¹² ... *silaguq piunngikallagialuungmat* “le temps, dit-on, il va se mettre à faire mauvais” ; *maqkummarialuuliq&uni* “il va se mettre à pleuvoir des cordes” ; *taksiliqtualuujunnarmat* “un brouillard très épais pourra tomber” (Emile Imaruittuq 1992, comm. pers.).

Les œufs qu'on soupçonne d'abriter de futurs caribous *silaat* ou *silaraaluit* portent le nom de *silaksait*¹³ "ceux qui sont virtuellement des *silaat*" ou *pukiksait* "ceux qui sont virtuellement des *pukiit*"¹⁴ ; on utilise également le terme générique *tuktuksaq* "qui est virtuellement un *tuktu* ["caribou"]". Symétriquement, ceux qui donneront naissance à des mammifères marins sont désignés comme *puijksait* "ceux qui sont virtuellement des *puijiit* ("ceux qui remontent à la surface de l'eau pour respirer")", *i.e.* mammifères marins)¹⁵.

La perspective de voir éclore¹⁶ un "œuf de la terre" est si intrigante pour les Inuit que certains n'hésitent pas, à l'occasion, à guetter la sortie de l'animal : à quoi ressemblera-t-il, se demandent-ils ? Une telle attitude, loin d'être exceptionnelle, témoigne de la volonté de la part des personnes impliquées d'apporter une validation, par le biais de leurs observations, à ce phénomène. Que ce dernier n'ait jamais été observé – du moins ne me l'a-t-on jamais rapporté – ne semble pas pour autant entamer leur croyance en sa réalité.

Le caribou, prototype des animaux "issus d'un œuf"

Comme en témoignent les récits mythiques, les liens du caribou avec la terre sont anciens et étroits : il aurait surgi à la surface de la terre après qu'un chamane eut frappé le sol de son épéu (Boas 1907 : 306). Cette image est conforme à ce que les Inuit observent sur le terrain : dans une toundra vide de toute présence animale, un caribou se dresse soudain comme s'il jaillissait des entrailles de la terre.

Un texte décrit l'espace souterrain comme un réservoir à caribous¹⁷ (*cf. infra*) : incapable de capturer des gibiers par voie ordinaire, un esprit de la montagne¹⁸

13

« In the earth there are large eggs, far down inside the earth, eggs that are called *silagjat*: "Something that will become *Sila*". It is said that some of these earth eggs were turned into musk oxen. » (Rasmussen 1931 : 265)

À en croire K. Rasmussen (1932 : 35), chez les Inuit du Cuivre *Inuinnait* le terme *hilaq* (*silaaq*) désignait « a supernatural monster, a spirit in the form of a black bear, enormous and powerful... ». À l'inverse de l'ours polaire, l'ours noir (*Ursus americanus* Pallas, Ursidae) et l'ours brun (*Ursus arctos horribilis* Ord, Ursidae), tous deux désignés par le terme *ak&aq*, sont foncièrement rattachés à l'élément terrestre.

14

Le terme *pukiq* (sg.) désigne en premier lieu le pelage blanc de l'abdomen du caribou.

15

Cette différence de terminologie reflète une distinction conceptuelle fondamentale entre "animaux terrestres" *uumajuit nunamiutait* et "animaux marins" *uumajuit imarmiutait*.

16

Mes informateurs n'ont pas utilisé le terme *tukiqtuq* "il éclot" (*tukirtuq* "the bird hatches (breaks its shell by kicking or pushing with its feet)", Spalding 1998 : 166) mais *anijuq* "il sort", (*cf. supra*), comme ce qui se dit d'un humain au moment de la naissance.

17

Selon la tradition entretenue à Igloodik, au début du XX^e s., en réaction à la violation d'un interdit non spécifié, la créatrice des caribous, une vieille femme, décida de priver les Inuit de caribous en retirant ces derniers de la surface de la terre. Elle les fit entrer sous ses vêtements, suite à quoi les caribous devinrent très rares dans tout l'Arctique oriental canadien, pendant un demi-siècle environ. Conformément à une prédiction, ils commencèrent à revenir lorsque de vieux ossements finirent par être recouverts par la végétation (George Kappianaq et Alain Ijiraq 1992, comm. pers. ; *cf. Randa 1994*).

découpa un orifice dans le sol et se mit à “pêcher” des caribous comme on le fait à travers la glace d’un lac (Rasmussen 1929 : 221 ; 1931 : 319). Ici, l’intérieur de la terre est associé au fond de la mer, la croûte terrestre à la glace et le caribou au phoque¹⁹.

Les caribous sont considérés comme des “poux de la terre” *nunaup kumangit* (littéralement “de la terre, ses poux”), en référence, selon les explications données par K. Rasmussen, à la manière dont ils envahissent la surface de la terre, qui rappelle les poux se répandant sur le corps humain²⁰ : c’est un bel exemple de relation homologique, les caribous étant à la croûte terrestre ce que les poux sont à la peau des humains.

Les caribous “nés d’un œuf” *manniviniit* sont appelés différemment selon leur sexe, *pukiit* s’ils sont femelles, *silaat* ou *silaraaluit* s’ils sont mâles. Bien qu’enfants de la “terre” *nuna*, ils ne sont pas appelés *nunaat* mais *silaat*, en référence à l’autre espace et grand principe organisateur de l’univers qu’est *sila* “air, espace-univers, intelligence, etc.”. Ils ont donc une double filiation terrestre et aérienne.

Tout comme les “œufs de la terre” se distinguent des œufs ordinaires, les caribous sortis de ces œufs se distinguent des caribous ordinaires. Ils en ont l’apparence mais s’en différencient par plusieurs traits, notamment la taille et la couleur²¹ :

F. Boas (1907 : 503) apporte une précision sur ce point : « It is believed that caribou are not as plentiful as formerly, because the Eskimo, during the caribou-hunting season work on wood brought into the country by the whalers ».

18

Il s’agit d’êtres invisibles appelés *ijiqqat*, considérés à l’origine comme des caribous géants (cf. Saladin d’Anglure 1983 : 71-72).

19

Le caribou et le “phoque annelé” (*Phoca hispida* Schreber, Phocidae) *nattiq* sont deux gibiers de base pour la plupart des groupes inuit du Canada.

20

Dans le langage chamannique, le caribou était désigné par le terme *kumaruaq* (*kumak* “parasite” ; “pou” ; *-ruaq* “ressemblance”) :

– *kumaruaq* « the louse-like : refers to the fact that caribou sometimes appear in such great numbers that they are like lice crawling on a man » (Rasmussen 1930b : 75).

– *kumaruaq* « the big louse (of the earth) » (Rasmussen 1931 : 309).

– *kumaruaq* « the one like a louse; this refers to the fact that when a very large herd of caribou is seen moving over the ground they are compared with lice swarming on a scalp » (Rasmussen 1932 : 108-109).

21

« There are in the earth large white eggs, *silaksat*, as big as the bladder of a walrus. They turn to *silaat* or *silaraaluit*: these *silaraaluit* are, when fully developed, shaped almost like caribou, but with large snouts, hair like that of a lemming, and legs as tall as tent poles. They look as if they were as big as an *umiaq*, but they are not dangerous, they have the nature of the caribou. Their foot-marks are so large that two hands with outstretched fingers will not cover one. If it is killed, and one wishes to cut it up, it will take several days, so great are these animals, and that even if one only tries to deal with one side of the carcass. When one of these giant beasts is seen among caribou, it appears like a white mountain of snow; when it takes to flight and treads the ground, rain falls, pouring, drenching rain, and a thick mist covers the earth. The shaman Aua, who gave me this description, has seen such an animal at close quarters, and seen it take to flight in company with terrified caribou. To speak of them or describe them is like lying, no one believes it [*sic*], but it is nevertheless true. » (Rasmussen 1929 : 202-203)

On aurait aimé que K. Rasmussen soit plus explicite sur ce qui apparaît comme une marque de scepticisme. Cette remarque est d’autant plus surprenante que nombreux sont les Inuit qui adhèrent encore aujourd’hui à cette croyance.

Chez les Inuinnait, le terme *hilaq* désignait un monstre en forme d’ours noir : « This [*hilaq*] should

- leur museau est plus gros ; leurs pattes sont aussi hautes que les poteaux d'une tente et l'empreinte de leur sabot si grande qu'elle recouvre deux mains dont les doigts sont écartés ;
- leur pelage ressemble (par sa couleur ?) à celui d'un lemming ;
- ils sont "tout blancs" *qaulluqtiagtut*²², y compris leurs "sabots" *kukilimaangit*, leur "dos plutôt grisâtre" *tunua siarnaarjuk*.

On aurait tort de penser qu'il s'agisse de créatures purement imaginaires. Bien au contraire, des récits concrets, précis et circonstanciés relatent la rencontre avec de tels animaux, comme celui que j'ai recueilli en 1992 de la bouche de George Kappianaq²³ :

Alors qu'"il poursuivait des caribous" *tuktuliaqsimaqattalauqpuq*, George Kappianaq remarqua une femelle *pukiq* qui descendait des collines vers le rivage et s'acheminait vers un promontoire. Elle se trouvait en compagnie d'autres femelles suitées (*i.e.* "accompagnées de leurs petits" *nurralliit*). Elle était beaucoup plus haute sur ses pattes et son corps était plus long. En revanche, ses "bois [étaient] de petite envergure" *nagjukittuq*²⁴. George Kappianaq n'a pas tenté de capturer ce *pukiq*, se contentant de "l'observer" *qimirruaqattalauqpaa*.

Expériences marquantes, de telles rencontres sont portées à la connaissance de toute la communauté qui y trouve la validation de ses représentations, et sont transmises sous forme de récits, oraux et/ou écrits, aux générations suivantes.

Les caribous sortis d'un œuf, considérés comme des créatures extraordinaires, n'en sont pas moins des êtres en chair et en os susceptibles d'éveiller la convoitise du chasseur. Les attitudes à leur égard divergent d'un groupe à l'autre. Au début du XX^e s., il était autorisé chez les Iglulingmiut de capturer de tels caribous²⁵ à

be compared with the Iglulingmiut's silaat, who are said to come from large white eggs in the ground; they were made like caribou, but with large snouts, hair like lemmings, and as big as umiaks, with legs like tent poles » (Rasmussen 1932 : 36).

22

F. Boas (1907 : 493) appelle "albinos" ce type de caribous et de phoques : « Albino caribou and seals are believed to originate from white eggs as large as those of geese. They are found in the ground, generally partly protruding. The albino of other animals are also believed to originate from such eggs, which are called sila. »
Un "phoque barbu" (*Erignathus barbatus* Erleben, Phocidae) *ugjuk* né d'un œuf est tout blanc, à l'exception d'une "marque" *laqsaq* en forme de "diamant" *qaksungaut* sur son dos. Il est alors appelé *silaaq*. Il "ne doit pas être chassé" *pigasugjaqanngimijjuq*. Celui qui ne respecte pas cet interdit s'expose à avoir sa vie brisée (*inuusirmik surajjattuq* "il, cela détruit [sa] vie"). Un ours polaire peut également naître d'un œuf, dans ce cas-là il est plus grand qu'un ours ordinaire mais plus petit qu'un "ours géant" *nanuqaaluk*.

23

F. Boas (1907 : 509-510) relate le récit d'une telle chasse-initiation chamannique dans la région d'Igloodik, qui lui a été rapporté par le Capitaine Comer.

24

Il s'agissait des bois d'une femelle. Le caribou est le seul cervidé dont les femelles portent des bois mais ils sont chez elle plus petits et moins ramifiés que chez le mâle.

25

Ceci fut confirmé à Saladin d'Anglure (1990 : 97) par Ujaraq dont le père, le chamane bien connu Aava, avait jadis tenté, sans succès, de capturer un *silaaq*. En s'enfuyant, le caribou fit tomber le brouillard ainsi que la pluie.
Quelque peu contradictoires, les remarques de F. Boas (1907 : 150) vont cependant dans le

condition d'observer certaines règles²⁶ : lorsqu'il s'agissait d'un caribou femelle *pukiq*²⁷, le chasseur était soumis aux mêmes prescriptions que s'il avait perdu une sœur ; la capture d'un mâle *silaq*²⁸ était l'objet des mêmes prescriptions que s'il avait perdu un frère.

Aujourd'hui à Igloodik, dans un contexte d'acculturation généralisée, la règle semble paradoxalement plus stricte qu'auparavant : il est tout simplement interdit de prélever de tels caribous, sous peine de déclencher le mauvais temps, notamment le vent très fort²⁹. Une telle rigueur, si elle est réelle, est-elle à mettre sur le compte de l'absence de pratiques rituelles appropriées ? Elle témoignerait alors de la persistance de l'idéologie ancienne ayant le souci de préserver les équilibres entre la société et les autres composantes de l'univers. Seule une enquête approfondie pourra nous éclairer sur ce point.

même sens : « To kill an albino caribou would bring sickness and death to the hunter. It is said that an Eskimo a few years ago shot a white caribou, and, although he was warned not to do so, he pursued it in his kayak, and killed it. A few months later he was covered with boils, and died. The Eskimo say that if he had eaten out of a dish by himself, and had refrained from eating certain parts of the caribou-meat, he might have escaped death; but since he did nothing by way of repentance, Nuliayoq caused his death. »

Ailleurs (*op. cit.* : 501), il affirme : « Albino caribou must not be killed, because this would bring death to the person who should slay it. » Un peu plus loin, il est plus nuancé : « It is believed that albino caribou originate from eggs which lie in the earth. Should a person kill an albino caribou, he must not work on iron, and must keep the hood of his coat over his head, and must wear a belt. This must be continued for one year. If he should disregard this custom, his body would be covered with boils, and he would die. If, on the other hand, he should do nothing to displease the caribou, he would become a great angakok. » (*op. cit.* : 503)

Il ressort de ce qui précède que la capture d'un tel caribou créait une situation fort délicate mais cependant maîtrisable. À condition de s'accompagner de rites appropriés, la transgression pouvait, dans certaines conditions, déboucher sur l'acquisition d'un pouvoir chamanique.

26

Aucun interdit ne semble en revanche avoir existé chez les Nattilingmiut :

« No special taboo is ordered for white caribou, the so-called pukit, which anyhow are very rare. Among the Iglulingmiut the same taboo descends over a man who has killed a pukiq as over one who has lost a sister. » (Rasmussen 1931 : 182)

Chez les Inuit du Cuivre, on pouvait non seulement capturer de tels caribous mais même en consommer : « They know of no special taboo against white caribou, the so-called pukit, which by the way are very rare. Netsit once shot one with bow and arrow. It was very fat, and without further formality they began to eat it; but the meat was almost uneatable, it tasted of piss (*qiuqsunnigturaaluk [qjursuniq* "the smell of a male caribou in rut; male caribou which smells of rut", Schneider 1985 : 315]), it being rutting time » (Rasmussen 1932 : 39-40). Il n'est pas certain que l'explication avancée par K. Rasmussen soit la bonne car chez les cervidés en principe seule la chair des mâles dégage une forte odeur au moment du rut.

27

« If a white caribou is brought down – a so-called *pukiq* – then the hunter is subject to the same taboo as a man who lost his sister. The meat must not be eaten, and the skin must be dried and then placed unused in the *serluqaq*. » (Rasmussen 1929 : 194)

28

« They are called *silaq*, plural *silaat*, and this means something of *sila*, of the earth, of the universe, of the air, of the weather. It is said that they are the children of the earth. Anyone killing such a *silaq* must observe the same taboo as a man who has lost his brother. » (Rasmussen 1929 : 203)

29

Selon B. Saladin d'Anglure (1990 : 96), il est interdit de tuer des *silaat* sous peine de voir sa vie abrégée. Dans un autre texte (1986 : 72), il précise à propos des *pukiit* qu'« il faut se garder de [les] poursuivre et de [les] tuer, faute de quoi ils provoquent un épais brouillard et un mauvais temps prolongé ». Il ne ressort pas clairement de ces informations s'il y a une différence, en termes de conséquences pour le contrevenant, entre la capture d'un *silaq* et celle d'un *pukiq*.

Il arrive cependant qu'un chasseur abatte un caribou issu d'un œuf, sans l'avoir au préalable identifié comme tel. Ce n'est qu'*a posteriori*, au vu des indices divers, que le contrevenant réalise ce qui s'est passé, à l'image d'un chasseur d'Igloodik évoqué par Andre Uttak (comm. pers.) : « after having caught such a caribou, he became very tired and sleepy, he had to throw the meat and the skin away: so he knew it was not an ordinary caribou ».

Le fait de violer l'interdit sans le savoir affaiblit la gravité de la transgression ainsi que ses conséquences.

2. Animaux “tombés du ciel”

Deuxième catégorie des animaux nés hors normes, les animaux “tombés du ciel”. Les informations à leur sujet, notamment sur les circonstances de leur apparition, sont plus rares et moins précises. Leur lieu d'origine reste indéterminé, d'aucuns parlent de la “lune” *taqqirmiqqai*, d'autres de l'espace (*silatuinnarlungmi*, *silainnarmi* “quelque part dans l'espace”). Le terme, non spécifique, pour désigner le processus de descente sur terre est *kataktut* (“ils tombent de haut en bas”). Les animaux évoqués – lemming (rongeur), caribou (ruminant) et renard (carnivore) – appartiennent à la catégorie des “animaux terrestres” *uumajuit nunamiutait*.

Rappelons que, jadis, dans les chants poétiques, le lemming à collier (*Dicrostonyx torquatus* Pallas, Muridae) était qualifié de *qilangmiutaq* “habitant de la voûte céleste” car, expliquaient les Inuit, les lemmings blancs [*i.e.* en pelage d'hiver] tombent du ciel lors des tempêtes de neige³⁰ (Jeness 1928 : 66 ; Rasmussen 1941 : 38). La réalité de ce phénomène ne fait pas de doute pour les Inuit pour qui il relève du domaine de l'expérience. Un homme aussi estimé pour ses connaissances naturalistes qu'Emile Imaruittuq (comm. pers.) a évoqué devant moi les lemmings tombés du ciel dont il avait un jour repéré les traces sur la neige :

³⁰

Selon K. Rasmussen (1929 : 113), cela en faisait, à côté d'autres animaux tel l'ours polaire, des auxiliaires prisés par les chamanes :

« In addition to the bear, there is also another animal possessing qualities which may be of importance to the shamans. This is the lemming. It is said that the white lemmings fell down from heaven. They therefore possess an altogether peculiar knowledge of the diseases of mankind, and the causes of death. An *angakkua* derived from the lemmings is therefore considered especially valuable. »

Dans un récit recueilli chez les Inuit Caribou, les lemmings désignent, dans leur propre langage, le ciel comme *naarhuaciaq* [*naarjuaqiaq*? “le très gros ventre”, terme que K. Rasmussen (1930a : 84) traduit par “the sky's round belly” (*naaq* “abdomen”) : est-ce une allusion au ciel-réservoir d'animaux, notamment de lemmings ?

B. Saladin d'Anglure (1990 : 88) rapporte l'histoire de l'enfant d'un couple de nains gigantisés, tués par un géant. L'orphelin dénommé Naarjuk devient *silaup inua* “maître du temps, de l'univers” : « Lorsqu'il est contrarié par les infractions aux règles sociales dont se rendent coupables les humains, sa couche se délace dans le ciel et un vent violent s'en échappe. »

... avinggaup kataktuviniup tumikulunginnik takulauqsimajunga... « ... j'ai vu les petites traces d'un lemming tombé du ciel... »

En atterrissant, ces animaux (lemming, caribou)³¹ “décrivent des cercles” *ujjaaramik* : si ceux-ci deviennent de plus en plus grands, l'animal grandit également et reste en vie. Dans le cas contraire, il rapetisse et finit par mourir³². Les traces imprimées dans la neige constituent pour les Inuit la preuve que ce phénomène existe.

Notons que le processus d'agrandissement ou de réduction des animaux tombés du ciel est symétrique à celui des animaux nés d'un œuf et qui, après avoir “éclos”, grandissent également (*cf.* note 10).

3. “Les pénétrants” *putuuqtiit*

K. Rasmussen (1931 : 312) est le premier à avoir mentionné le terme *putuuqti* (*putu* “trou, ouverture” ; *-uq-* “action transitoire” ; *-ti* “celui qui”) le traduisant par “the penetrating one”³³. Ce terme servait à désigner, dit-il, dans le langage métaphorique des chamanes *nattilingmiut* (Arctique central canadien), trois petits mammifères : l’“hermine” (*Mustela erminea* L., Mustelidae) *tiriaq*, le “lemming” (*Lemmus* et *Dicrostonyx*, Muridae) *avinggaq* et le “spermophile” (*Citellus parryii* Richardson, Sciuridae) *siksik*. Il ne fait pas de commentaire sur cette association *a priori* énigmatique dont toutefois des informations d'ordre ethnographique et linguistique permettent de saisir la logique.

La catégorie *putuuqtiit*, car il s'agit bien d'une catégorie, réunit un carnivore (hermine) et deux de ses proies (lemming, spermophile). Dans cette construction, la relation de prédation n'est présente qu'implicitement, l'hermine ayant l'habitude de poursuivre ses proies dans leurs terriers. C'est un même rapport à l'espace qui les rapproche, une même façon de se mouvoir et de se frayer un passage quelle que

³¹ Est également mentionné le “renard arctique” (*Alopex lagopus* L., Canidae) *tiriganiaq*.

³² Les changements d'échelle interviennent fréquemment dans la perception qu'ont les Inuit des êtres qui peuplent l'espace. La taille est perçue plus comme une relation entre l'observateur et la chose observée que comme un état inhérent à celle-ci. La tradition orale mais également les récits des Inuit contemporains fourmillent d'histoires sur les nains capables de prendre la taille d'un humain ou d'animaux changeant d'échelle de grandeur : ainsi, un animal perçu par des humains comme un lemming apparaît aux nains comme un caribou ; un ours est un pou pour un géant ; les poux d'un géant sont perçus par des humains comme des lemmings, etc.

³³ Dans un autre passage, il rappelle ce terme en tant que nom d'une jeune fille et en donne une traduction légèrement différente : “the one who makes holes” (1931 : 90).

soit la matière, terre, végétation, neige ou roche, ou bien corps d'êtres vivants. Voici comment les choses se présentent :

Aussi bien le lemming que le spermophile creusent des galeries sous terre ou dans la neige, raison pour laquelle ils sont considérés comme *tisimiutait* ("habitants d'un terrier, d'une tanière")³⁴. Bien qu'elle-même ne construise pas de terrier, l'hermine s'installe volontiers dans celui des autres animaux. Il lui arrive d'occuper des "caches à viande abandonnées" *qinniviniit*, voire d'"anciennes tombes" *iluviviniit* afin d'y élever ses petits. Elle peut également s'abriter sous les "rochers" *qigguq* (sg.).

L'image de l'hermine pénétrante s'appuie sur un faisceau de traits morphologiques et éthologiques convergents mis en évidence par l'observation et amplifiés par un discours à références mythiques.

L'hermine est présentée comme une figure cumulant des capacités multiples (on la qualifie de *pikkammarialuk*, de *pikkaq* "expert" ; *-mmari-* intensif ; *-aluk* augmentatif), positives ou négatives, selon le point de vue :

- Sur le plan du caractère, elle est considérée comme courageuse, voire intrépide : même pourchassée, elle ne se démonte pas et retourne aussitôt vers les humains³⁵. On la dit effrontée car elle les regarde droit dans les yeux.
- L'hermine a une morphologie particulière : son corps est longiligne, effilé³⁶. Son pelage change de couleur selon les saisons : de marron en été, il vire au blanc pur en hiver, à l'exception de l'extrémité de la queue qui reste noire.
- L'hermine est connue pour l'agilité de ses pattes avant, pour "avoir une bonne prise" *tigullajuq* et pour sa capacité à "se tenir en position verticale" *nangiqtuq*.
- Sa rapidité est proverbiale.
- Elle a une façon très particulière de se déplacer : elle ne marche pas mais adopte une sorte de course saccadée désignée comme *pangaliarjuktuq* qu'on peut traduire par "courir à petit trot", c'est-à-dire courir à courte distance – s'arrêter net – repartir aussitôt, et ainsi de suite. En fuyant, l'hermine donne l'impression de traverser de part en part les rochers, émergeant brièvement ici et là avant de disparaître à nouveau. Son agilité ne se manifeste pas que sur terre. Selon divers témoignages des Inuit, lorsqu'un cours d'eau est trop large pour être franchi d'un bond, "elle peut courir sur la surface de l'eau" *imaup qaangagut pangaligunnaq&uni* sans couler pour autant.
- Elle est une chasseresse émérite : l'hiver, elle profite des congères pour foncer

³⁴

Dans le langage sacré des Inuit du Cuivre, le lemming ainsi que l'hermine étaient désignés, selon K. Rasmussen (1932 : 108), comme *hitaukartut* [*siltiqatut* ? "ceux qui possèdent un terrier"].

³⁵

J'ai eu la chance de pouvoir tourner sur le terrain, en 1997 et 2002, de longues séquences vidéo illustrant ce comportement (archives de l'auteur). Dès qu'une hermine est repérée dans le périmètre d'un campement, tout le monde – hommes, enfants et adolescents – accourt et encercle la zone. Une pluie de pierres s'abat alors sur elle. Cible minuscule et furtive, il est rare qu'elle soit touchée.

³⁶

Dans l'épopée de Kiviug, celui-ci insiste sur la morphologie particulière de l'hermine : « ... you are much too narrow about the waist » (Rasmussen 1931 : 371).

sur ses proies (lièvre, lagopède) et n'hésite pas à se laisser emporter dans les airs par un oiseau qu'elle est en train de capturer, sachant le faire chuter³⁷.

Selon les Inuit, les capacités des hermines vont encore plus loin : "... elles sont capables de tuer un caribou ou un bœuf musqué en le pénétrant par l'anus..." ... *taikua ilaak umingmagunnaq&utillugu tuktutunnaq&utillugu itingagut pulallutik*³⁸.... Précisons tout de même qu'il s'agit d'une faculté mais en aucun cas d'un mode de chasse habituel.

Il est intéressant de rappeler que, dans la tradition orale, les personnes diminuées – un chasseur qui boite, une vieille femme abandonnée – tuent, pour répliquer à une attaque ou pour s'en emparer, les grands animaux en leur enfonçant un bâton dans la gueule ou dans l'anus (cf. Rasmussen 1931 : 421). La bouche et l'anus sont deux orifices par lesquels passe l'air sous forme de souffles corporels vitaux (Saladin d'Anglure 1990 : 95).

Dans la continuité de ce qui vient d'être exposé se situe l'affirmation que les animaux ne sont pas les seuls susceptibles d'être pénétrés par l'hermine : nombreux et concordants sont en effet les récits sur son utilisation jadis par les chamanes à des fins d'agression à l'égard d'autres humains. À la différence du grand gibier (caribou, bœuf musqué) qu'elle "pénètre" *pulajuq* par l'anus, l'hermine "entre" (même terme : *pulajuq*) dans le corps des humains, au niveau de la clavicule³⁹, après s'être faufilée sous leurs vêtements.

L'hermine possède un certain nombre de qualités (rapidité, force, endurance à la marche et à la course, adresse) qu'il était jadis tentant de s'approprier par le biais d'un esprit auxiliaire, matérialisé le plus souvent par la peau avec la tête (Rasmussen 1929 : 150-151)⁴⁰.

³⁷ Déjà décrit par P. Freuchen (1935 : 191), ce phénomène m'a été confirmé en 1992 par Emile Imaruittuq.

³⁸ Emile Imaruittuq (comm. pers., 1990). *pulajuq* "it goes in or enters head-first (as worm, rodent, etc.)" (Spalding 1998 : 102). La notion qui s'attache au radical *pula-* peut être résumée, sur la base des emplois relevés dans la langue, comme "entrer dans ou sous quelque chose par un orifice ou un conduit préexistants" (aussi "entrer dans un fjord", Michèle Therrien, comm. pers.).

³⁹ *quluq* "clavicule". Il existe un endroit considéré d'accès facile, au même titre que les yeux, appelé *angmannakkaluut* par lequel les "bestioles" pénètrent dans un cadavre (cf. Randa 2003 : 459-460, cf. *infra*; *angmajuq* "puncture; rip; hole which has been punctured or gashed", Spalding 1998 : 9). *angma-* renvoie à une notion d'"ouverture avec rondeur" (Michèle Therrien, comm. pers.) K. Rasmussen (1932 : 294) décrit *angmannakkaluut* comme suit : « the hollows at the collar-bone. *angmannak* (dualis) the two openings; only used poetically in this sense in songs describing the destruction of the body after death (by worms and maggots), it being thought that maggots have a predilection not only for eyes but also for the two hollows at the collar-bone, where they have easy access to the body ».

⁴⁰ Voici quelques exemples tirés de l'ouvrage *The Netsilik Eskimo* : « ... an ermine skin, with the skull tied to the skin of the head, meant strength and adroitness... » (Rasmussen 1931 : 42); « ... an ermine, sewn to the back of the inner coat: makes him good runner » (*ibid.* : 270); « An ermine fastened to the back of his inner coat: serves to make him fleet of foot » (*ibid.* : 272). Une amulette impliquant le spermophile avait une fonction de protection : « Skin of a marmot sewn to his inner coat : bears will not attack him » (*ibid.* : 273). Ceci est d'autant plus intéressant que l'ours brun, et même l'ours polaire, si l'occasion se présente, chassent le spermophile.

Le comportement agressif de l'hermine est quelquefois constaté sur le terrain. Il y a longtemps, les habitants d'un campement originaires d'Igloolik, virent des hermines "sortir de terre" *nuijaqtut*⁴¹ et tenter d'attaquer les humains. C'était l'été et pourtant leur pelage était tout blanc. D'où la suspicion qu'il ne s'agissait pas d'hermines ordinaires.

Le groupe des "pénétrants" comprend deux autres membres :

– Le lemming⁴² dont l'une des caractéristiques est de creuser des tunnels dans le sol (dans la végétation) ou dans la neige. "Excellent excavateur" *aggalajualungmat*, il projette la neige en l'air avec une telle vigueur que cela ressemble au jet de vapeur expulsé par la "baleine boréale" (*Baleana mysticetus* L., Balaenidae) *arviq*, commentent les Inuit. Dans un chant, le lemming prend la forme d'un humain et tente de capturer, au moyen d'un collet... un spermophile (Rasmussen 1931 : 352), dernier membre du trio des "pénétrants".

– Le "spermophile" *siksik* : contrairement à l'hermine, le spermophile est un "herbivore" *nunatuqtuq* qui creuse des terriers et entrepose ses réserves de nourriture dans une "remise" *sirluaq*. Son mode de locomotion n'est pas la marche (*pisungittuq* "il ne marche pas") mais la course (*pangaliktuq* "il court").

Le spermophile suscite moins d'émotions que l'hermine ou le lemming⁴³. Cela dit, il apparaît dans le langage chamanique des Inuinnait sous l'appellation de *pulajuq* traduite par "one who crawls into a dwelling" (Rasmussen 1932 : 108) mais qui réfère cependant, dans certains contextes, à une activité moins innocente⁴⁴.

L'idée que l'hermine, le lemming et le spermophile forment une catégorie à part, est confortée par le fait que, dans la tradition orale, ces animaux sont systématiquement évoqués dans les mêmes séquences, comme en témoignent les extraits tirés des ouvrages de K. Rasmussen.

Dans le conte *The old woman who enticed the animals to her house*, parmi les animaux invoqués par une vieille femme laissée à son sort en compagnie de sa petite-fille, se présentent des hordes de lemmings suivis d'hermines⁴⁵.

41

Même terme que celui utilisé pour désigner les "œufs de la terre" qui émergent de la terre, de même que les mammifères marins apparaissant à la surface de l'eau (*nuijuq* "it emerges; it comes out or comes up into view; visibly protrudes or sticks itself out (*gen.*); espec. used for the appearance above water of seals or sea mammals", Spalding 1998 : 73-74).

42

Le terme *avinningaq* englobe deux espèces de lemming, le "lemming brun" (*Lemmus sibiricus* Kerr, Muridae) nommé *kajuji* ("celui qui est marron, brun, blond"), désignation en référence à la couleur de son pelage, et le "lemming variable" (*Dicrostonyx torquatus* Pallas, Muridae) appelé *amiq&aq*, à Igloolik, de couleur grise qui, l'hiver, tourne au blanc (cf. *qilangmiutaq*).

43

À l'occasion, le spermophile est tué – notamment au moment de la fonte des neiges – par des adolescents qui s'exercent sur lui au tir à la carabine de petit calibre (22LR).

44

cf. *supra* note 38. Rappelons que le même terme *pula-* est utilisé dans le récit de Kaagjaagjuk pour désigner l'intrusion d'une hermine sous les habits d'un humain (cf. Rasmussen 1930b : 55).

45

« ... a host of little animals trotting along over the snow, all small creatures, the lemmings in the front and after then the ermine » (Rasmussen 1929 : 160).

Il en est de même dans une variante du même conte *The one who summoned the animals of the hunt* : ... [tamakkua avinngakulukkut tiriakulukkut unuqtualuullutik...](#) “... ceux-là petits lemmings et petites hermines sont très nombreux...” (1930b : 34).

Dans le mythe de l'origine du Soleil et de la Lune, un épisode relate les combats entre animaux d'une même espèce dans lequel lemmings, hermines et spermophiles sont mentionnés les uns à la suite des autres (Rasmussen 1931 : 525).

Les mêmes animaux se trouvaient jadis impliqués dans les gestes de la vie quotidienne :

« When a mother takes her child on her lap to tend to it she must never lay it direct upon her own clothing; she must lay it on the skin of marmots, ermines, lemmings or a piece of wolf skin » (Rasmussen 1931 : 259).

Les propriétés intrinsèques de ces peaux n'étaient vraisemblablement pas la seule raison de leur utilisation dans les soins prodigués aux jeunes enfants.

Tout ce qui vient d'être dit sur les animaux dits “pénétrants”, notamment l'idée qu'ils (hermine et lemming) peuvent envahir le corps des humains et des animaux, n'est pas sans conséquences sur les attitudes et les sentiments qu'ils suscitent, à savoir la peur ([kappianaqtuq](#) “(ce) qui provoque la peur”) et la répulsion ([quinaqtuq](#) “il déteste, a du dégoût, de l'aversion”⁴⁶). La phobie de la pénétration se double d'une peur de la dévoration. Les exemples qui suivent ne datent pas tous d'hier.

Dans le conte *How the snow bunting and the ptarmigan were made*, une vieille femme, pour effrayer sa petite-fille qui refuse de dormir, évoque le spectacle d'une horde de petits lemmings “sans poils” [miqquqanngittualuit](#) jaillissant d'une cavité et s'approchant d'elles⁴⁷. Cette image est tellement insupportable à la petite fille qu'elle se transforme en “plectrophane des neiges” (*Plectrophenax nivalis* L., Emberizidae) [qupanuarjuk](#) et s'envole (Rasmussen 1929 : 164-165). La vieille femme, les yeux rougis par le chagrin, se transforme en “lagopède” (*Lagopus* spp., Phasianidae) [aqiggiq](#).

Lorsqu'une hermine très particulière (“hermine marine” [imaup tiria](#)) – futur esprit auxiliaire d'un chasseur assis dans son kayak – jaillit des flots pour se faufiler sous ses vêtements et courir sur sa peau, il frôle l'évanouissement⁴⁸.

⁴⁶ [quinagivaa](#) “feels touchy about something, especially insects, is afraid of it (Rasmussen 1931 : 457). [quinaktuq](#) “he is ticklish; feels the tickling sensation” (Spalding 1998 : 119).

⁴⁷ « Look, out from the cave there come many little naked lemmings; they are coming towards us, they are such horrible things, it makes one shiver all over. » (Rasmussen 1929 : 164)
La variante de ce conte que j'ai recueillie en 1990 auprès de Ilisapi Nutarakittuq évoque des “bébés lemmings” [avinngalaaraaluit](#) “tombant du ciel” [katagala&aliraanngata](#).

⁴⁸ « Most helping spirits make their first appearance by attacking the person concerned in some violent and mysterious manner. Most dreaded of all helping spirits was [imaup tiria](#), the sea ermine. This creature is fashioned like the land ermine, but it is more slender, lithe and swift, and able to dash up out of the sea so suddenly that defence is out of the question. It has dark, smooth skin, and no hair save a little at the tip of the tail and on the lobes of the ears. When a man was out at sea in his kayak, it would shoot up swiftly as lightning from the depths and slip into his sleeve, and

Le malaise que suscitent les animaux “pénétrants” n’empêche pas de les chasser, avec plus ou moins d’assiduité. C’est le cas de l’hermine qui est tuée chaque fois que cela est possible, la raison invoquée étant sa propension à dévaster les dépôts de viande⁴⁹. La capture n’est pourtant pas chose facile étant donnée son habileté proverbiale.

Alors que le lemming est souvent adopté comme “animal de compagnie” *tiguaq*, l’hermine ne l’est jamais : non seulement en raison de sa “très forte odeur” *tipikiq* incommode mais également en raison de sa réputation de “pénétrante”. Ces adoptions (*tiguaq* “enfant adoptif”, qu’il soit humain ou animal, de *tigu-* “prendre avec la main, saisir”) sont habituellement le fait des enfants. Leurs mères ont beaucoup de mal à s’en accommoder. Je n’ai pas eu connaissance d’adoption d’un spermophile.

Le sentiment de répulsion et de frayeur est si fort qu’il abolit chez certains toute capacité de discernement et d’autocontrôle : un chasseur d’âge mûr me confia qu’un jour il se vit approcher par une personne dissimulant dans sa main un lemming. Il saisit aussitôt sa carabine et la mit en joue, prêt à faire feu si elle avançait d’un pas. Une autre fois, dans des conditions similaires, il faillit casser la jambe d’un mauvais plaisantin avec une grosse pierre. Il décrivait les symptômes qu’il a ressentis comme une sorte de bourdonnement d’oreilles. On aurait tort de croire qu’il s’agit d’un cas marginal.

La peur d’être mordu, pénétré et dévoré par les petits mammifères que nous venons d’évoquer concerne également les insectes au sens large du terme : les asticots, les chenilles ou certains petits crustacés aquatiques ont la réputation de pénétrer les corps des vivants et des morts, et de les dévorer de l’intérieur. Les faits que les Inuit observent sur le terrain trouvent un écho dans des textes de tradition orale qui leur sont transmis (Randa 2003). À n’en pas douter, la propension à pénétrer la matière, constatée ou attribuée par analogie, rapproche ces animaux par ailleurs très différents.

L’attitude des Inuit à l’égard de cette catégorie particulière n’est pas figée, elle évolue au cours de leur vie. À l’inverse des adultes proches d’un état de panique en raison des références multiples à l’imaginaire collectif traditionnel qui font partie de leur éducation, les enfants sont plus intrigués qu’effrayés, signe que les sentiments négatifs s’acquièrent progressivement au cours du processus de socialisation.

then, running over his naked body, fill him with such a shuddering horror that he almost lost consciousness. » (Rasmussen 1929 : 121-122)

49

Elle assume le rôle de “nuisible”, tout à fait comparable aux représentations qui existent dans nos sociétés. Dans le passé, les hermines étaient pourchassées avec plus de zèle qu’aujourd’hui et leurs peaux commercialisées, comme en témoignent les observations de Freuchen (1935 : 195) réalisées dans des campements entre Naujaat et Mittimatalik.

Conclusion

La confrontation des matériaux se rapportant à des époques différentes et à des régions éloignées les unes des autres témoigne de l'omniprésence des animaux dans l'imaginaire inuit et de la pérennité des représentations les concernant.

Les catégories d'animaux symboliques discutées dans cet article ont été choisies en raison de leur caractère cohérent et systématique ainsi que des similitudes qu'elles présentent. En fait, elles se recoupent, le même animal pouvant figurer dans plusieurs catégories.

Ainsi, le caribou qui surgit d'un œuf, lui-même produit de la terre, peut aussi venir de la voûte céleste. Une fois éclos, ceux que F. Boas nomme "albinos", creusent un passage souterrain et ressortent plus loin, le caribou sur terre, le phoque dans la mer⁵⁰. Le lemming, considéré comme un "pénétrant" tout comme l'hermine et le spermophile, tombe sur terre lors des tempêtes de neige.

Ce que partagent toutes ces figures animales, c'est un rapport particulier à l'espace, sur un axe vertical ou horizontal.

À un moment ou à un autre, tout animal est susceptible de faire l'objet de représentations symboliques mais tous ne sont pas pour autant logés à la même enseigne. Certains animaux sont prédisposés, en raison de leur profil, à jouer un rôle particulier. Pour ce faire, il faut qu'il y ait adéquation entre un propos symbolique et les caractéristiques d'un animal (*cf.* É. Motte-Florac (Introduction), cet ouvrage). Ce choix n'est donc pas arbitraire mais répond à des impératifs logiques. L'hermine est la plus parfaite illustration de l'adéquation entre un discours fondé sur des éléments issus de l'observation naturaliste et les constructions symboliques dans lesquelles elle apparaît. Tous les animaux ne sont pas aptes à tenir ce genre de rôles de manière aussi systématique mais ils relèvent du même principe.

Il n'y a pas d'animal "clef de voûte" chez les Inuit. Pour exister et pour préserver les équilibres essentiels, la société inuit a besoin – matériellement, intellectuellement et spirituellement – de toute la diversité des ressources fauniques qui l'entourent.

De toutes les catégories englobantes que les Inuit distinguent au sein de la faune arctique, ce sont clairement les mammifères, notamment les "mammifères terrestres" *pisuktiit* qui sont la cible privilégiée de constructions symboliques les plus élaborées. Bien plus importants encore pour la subsistance des Inuit, mais moins accessibles à l'observation directe en raison des caractéristiques spécifiques du milieu dans lequel ils vivent, les "mammifères marins" *puijiit* semblent avoir une

50

« It is said that albinos of seals and deer spring from an egg of about half a foot in length, which forms itself in the earth. The seal digs an underground passage to the sea, the deer a similar one to a distant part of the country, and there they rise. The albinos are said to be very quick. » (Boas 1888 : 232)

présence un peu plus floue dans l'imaginaire. Loin d'être absentes, les autres catégories animales ("oiseaux" *tingmiat*, "poissons" *iqaluit*, "insectes" *qupirruit*, "mollusques" *uviluit*, et tous les autres) ne peuvent toutefois égaler les deux autres.

Inutile d'insister sur le fait que les constructions imaginaires ne sont pas un simple décalque de ce que les Inuit perçoivent comme réalité, il n'en est pas moins frappant de noter à quel point et avec quel souci du détail les données empiriques, notamment celles qui ont trait à l'existence des animaux, sont réutilisées. Ceci n'est sûrement pas étranger à leur qualité de chasseurs de subsistance. En revanche, les éléments naturels, le sol, la voûte céleste, la banquise, la neige, la mer, les étoiles, les phénomènes météorologiques, font davantage figure d'espaces symboliques que d'espaces concrets.

Chez les Inuit, l'invisible est intégré dans le rationnel, et l'empirique et l'imaginaire ne sont pas perçus comme opposés mais comme complémentaires. L'idée qu'un monde invisible existe en parallèle avec le monde matériel est largement partagée par les Inuit actuels, de toutes les générations, et la faune n'échappe pas à la règle. Les animaux symboliques se présentent, à quelques détails près, comme des animaux ordinaires, en quelque sorte leurs quasi-doubles.

Le monde d'aujourd'hui est très différent de ce qu'il était à ses débuts mais il en garde les traces. Les références aux temps anciens par le biais de la tradition orale sont permanentes ; elles donnent du sens aux expériences présentes. Le recours à des figures aussi intrigantes que, par exemple, les "œufs de la terre", n'est-il pas une façon de rejouer la construction du monde ?

Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à l'égard de nombreux aînés d'Igloolik qui ont bien voulu m'introduire, chacun à sa manière, dans le monde fascinant de l'imaginaire inuit. Hélas, Alain Ijiraq, George Kappianaq et Emile Imaruittuq ne sont plus parmi nous.

Je remercie Ilisapi Nutarakittuq, elle aussi aujourd'hui disparue, pour ses dons de narratrice du merveilleux.

Depuis de longues années, Andre Uttak a été un ami fidèle et un intermédiaire irremplaçable. Qu'il trouve ici le témoignage de ma reconnaissance.

Ma collègue Michèle Therrien (INALCO) a eu la gentillesse de relire mon texte avec un œil critique et de formuler des suggestions fort pertinentes. Qu'elle en soit remerciée.

Références bibliographiques

- BOAS F., 1888 — *The Central Eskimo*. Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington, Smithsonian Institution, 261 p.
- BOAS F., 1907 — The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15 (1-2), 570 p.
- DUFFRÉCHOU C., 2003 — Climat de rébellion chez les Inuits, *Libération* du 15-12-2003 : 12.
- FREUCHEN P., 1935 — " Field Notes and Biological Observations ". In Degerbol M., Freuchen P. (eds) : *Mammals. Report of the Mammals collected by the Fifth Thule Expedition to the Arctic North America*. Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Part II : 68-278.
- JENNESS D., 1928 — *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-18, Volume XV: Eskimo Language and Technology, Part A : Comparative Vocabulary of the Western Eskimo Dialects, Southern Party 1913-16*. Ottawa, F.A. Acland, 134 p.
- RANDA V., 1986 — *L'ours polaire et les Inuit*. Paris, SELAF, coll. Ethnoscience 2, XVIII + 323 p.
- RANDA V., 1994 — *Inuillu uumajuillu. Les animaux dans les savoirs, les représentations et la langue des Iglulingmiut (Arctique orientale canadien)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 486 p.
- RANDA V., 1996 — " Différencier pour mieux rapprocher. Conceptualisation de la faune chez les Iglulingmiut et dynamique de la pensée analogique ". In Tersis N., Therrien M. (éd.) : *La dynamique dans la langue et la culture inuit*. Paris, Selaf, coll. Arctique 4 : 95-118.
- RANDA V., 2002 — " Perception des animaux et leurs noms dans la langue inuit (Canada, Groenland, Alaska) ". In Colombel V. de, Tersis N. (éds) : *Lexique et motivation. Perspectives ethnolinguistiques*. Paris, Peeters : 79-114.
- RANDA V., 2003 — " Ces « bestioles » qui nous hantent. Représentations et attitudes à l'égard des insectes chez les Inuit canadiens ". In Motte-Florac É., Thomas J.M.C. (éds) : *Les "Insectes" dans la tradition orale / "Insects" in Oral Literature and Traditions*. Paris, Peeters, coll. Ethnoscience 11 : 449-463.
- RASMUSSEN K., 1929 — *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of Fifth Thule Expedition 1921-24, 7 (1). Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 308 p.
- RASMUSSEN K., 1930a — *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*. Report of Fifth Thule Expedition 1921-1924, 7 (2), 116 p.
- RASMUSSEN K., 1930b — *Iglulik and Caribou Eskimo Texts*. Report of Fifth Thule Expedition 1921-1924, 7 (3), 164 p.
- RASMUSSEN K., 1931 — *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture*. Report of Fifth Thule Expedition 1921-1924, 8 (1-2), 550 p.
- RASMUSSEN K., 1932 — *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*. Report of Fifth Thule Expedition 1921-1924, 9, 350 p.
- RASMUSSEN K., 1941 (edited by H. Ostermann) — *Alaskan Eskimo Words*. Report of Fifth Thule Expedition 1921-24, 3 (4), 83 p.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1983 — Ijqqat : voyage au pays de l'invisible inuit. *Études/Inuit/Studies*, 7 (1) : 67-84.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1986 — Du foetus au chamane : la construction d'un « troisième sexe » inuit. *Études/Inuit/Studies*, 10 (1-2) : 25-113.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1990 — Frère-lune (Taqqiq), sœur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila). Cosmologie inuit, cosmographie arctique et espace-temps chamanique. *Études/Inuit/Studies*, 14 (1-2) : 75-139.
- SCHNEIDER L., 1985 — *Ullirnaigutiit. An Inuktitut-English Dictionary of Northern Quebec, Labrador and Eastern Arctic Dialects (with an English-Inuktitut Index), translated from the French and transliterated by Collis D.R.F.* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 507 p.
- SPALDING A., 1998 — *Inuktitut. A Multi-dialectal Outline Dictionary (with an Aivilingmiutaq base)*. Iqaluit, Nunavut Arctic College, XI + 195 p.

Symbolic animals and naturalist experience among the Inuit

Vladimir RANDA
randa@vjf.cnrs.fr

Keywords

Arctic, Inuit, oral tradition, zoological representations, folk sciences

Despite the profound mutations that the Inuit have long gone through, animals continue to occupy a special place in their society, in this beginning of the 21st century. Animals are both an irreplaceable subsistence source – an important part of the Inuit's community activities revolves around hunting – and as an identity marker – it is as subsistence hunters that the Inuit affirm their cultural specificity and distinguish themselves from Westerners. Nor are animals absent from their imaginary world, quite the opposite. It is namely from this angle that Inuit thought reveals the extent of its originality. In effect, it is striking to note to what extent their experience and imaginative world, two manners of apprehending the surrounding environment, stimulate and affect one another. The imaginary constructions presenting animals are not however a simple copy of what the Inuit perceive as reality. It is the way in which these two approaches intertwine that serves as this paper's thread.

Rather than studying one or two isolated cases, I prefer to highlight two groups of animals, which are the objects of particular representations:

1) the first group contains animals, which have no biological mother, but are produced by the elements of nature (earth; sky). There are two possible cases:

1a) even though they are mammals, they are born from an egg 'laid' by the earth: this situation refers to the ancient pre-Inuit times when the earth had both reproductive and nourishing functions;

1b) they fall to the earth from the celestial canopy like snowflakes.

These constructions coincide with the idea strongly anchored among the Inuit that alongside the land and the sea, there are other supplementary animal reserves: under ground and in the sky.

2) The second group concerns so-called 'penetrating' animals: they are distinct from other animals in their way of moving about (particular locomotion), as well as in their capacity to penetrate matter, be it living or organic. Like certain invertebrates, they convey the fear of being devoured, terrifying for humans. These representations are based on a coherent and concordant bundle of behaviors and the morphology of each of these animals, which live in underground lairs and other subterranean tunnels (ermine, lemmings, ground squirrels).

At one time or another, any animal can become the object of symbolic constructions, but some are predisposed, because of their profile, to make their presence felt more strongly than others. The choice is not arbitrary, but answers logical imperatives: there must be an adequacy between the symbolic discourse and the animal's characteristics.

Nonetheless, there is no 'keystone' animal among the Inuit, because to survive and to preserve an essential balance, their society needs the whole diversity of the available wildlife resources.

Coursier magique ou passeur maléfique

Quelques représentations du cheval dans l'imaginaire traditionnel roumain

Micheline LEBARBIER
Micheline.Lebarbier@vjf.cnrs.fr

Résumé

Dans la vie agricole roumaine, le cheval est un animal de trait. Dans l'imaginaire, il en va autrement. La tradition orale le dote d'attributs extraordinaires. L'étalon sera l'adjuvant voire l'initiateur du héros dans les contes merveilleux et les ballades. En revanche, la jument sera perçue comme une entité chevaline maléfique dans des témoignages recueillis dans le Nord de la Roumanie. Enfin, certains rites calendaires de printemps se rattachent à ces croyances où les chevaux sont des entités hybrides : entités-chevaux, autrefois redoutées des villageois, qui peuvent prendre une apparence humaine ; et leurs correspondants humains, une confrérie de jeunes gens liés à l'univers des demi-dieux cavaliers, aux attributs symboliques chevalins, dont la danse aurait des vertus curatives et protectrices. Ces diverses expressions de la représentation du cheval dans l'imaginaire traditionnel roumain révèlent l'ordre masculin de l'organisation sociale.

Mots-clés

Roumanie, cheval, récits, coutumes, centaures

Introduction

Dans la vie agricole roumaine, le cheval, comme dans nombre de sociétés traditionnelles, est un animal de trait. C'est aussi un élément de richesse pour son propriétaire qui cherchera à le protéger d'éventuelles attaques du mauvais œil en l'ornant de pompons et de fils rouges (photos 1 et 2). D'autre part, lors de fêtes exceptionnelles, le cheval sera lourdement paré. Par exemple, le 6 août 2003, la

communauté catholique du village de Breb¹ avait prié l'évêque de venir consacrer son église. Les chevaux et leurs cavaliers eurent l'honneur de l'accueillir à l'entrée du village et de le conduire jusqu'à l'église. Plus tard, dans son homélie, l'évêque exprima l'émotion qui l'avait envahi lorsqu'il avait vu arriver les chevaux et leurs cavaliers dans leurs harnachements et costumes d'apparats (photos 3 et 4). Ce moment avait été particulièrement fort pour lui. Et l'on peut penser que c'est du couple cavalier-cheval qu'émanait cette puissance.

Le cavalier et son cheval sont investis d'une puissance duelle où se mêle l'humain et l'animal. Ils deviennent un tout, une unité homme-cheval qui pourra accéder à des possibilités que n'aurait ni le cheval seul, ni l'homme seul. Or, ce couple, grâce à cette unité duelle, peut transcender ces deux plans et passer ensemble de l'un à l'autre, passer aussi d'un monde à l'autre (*cf.* I. Bianquis, cet ouvrage). Dans la littérature orale épique ou merveilleuse, le cheval sera instrument de pouvoir du héros ; mais dans des témoignages que j'ai recueillis comme véridiques dans le village de Breb cité ci-dessus, il sera passeur du "monde-autre" (je reprends ici le terme utilisé par M. Perrin 1992 : 45). Ou encore, le cheval sera l'une des formes que prendra une entité maléfique féminine. Enfin, certaines fêtes calendaires se rattachent à des croyances où le cheval et l'homme représentent, là encore, une entité hybride : homme-cheval qui descend de la montagne dans les villages à un moment de l'année et qui peut prendre une apparence chevaline ou humaine ; confrérie de jeunes gens aux pouvoirs considérés comme magiques et qui, par leur danse très particulière, sont liés à un univers de demi-dieux cavaliers.

C'est à travers ces quelques exemples des divers liens tissés par l'imaginaire traditionnel roumain que seront examinées les différentes représentations du cheval.

1. La tradition orale

1.1. La littérature orale

Dans la littérature orale, le cheval apparaît comme un attribut essentiellement masculin. Il est doté de facultés extraordinaires, il « court comme le vent et la pensée », il porte le soleil sur le poitrail et la lune sur le dos (Teodorescu 1968 : 12 et ss., 36). Il est l'adjuvant du héros et son initiateur. Il le guide à travers toutes les épreuves. Grâce à lui, il déjoue tous les pièges.

¹

Le village de Breb est situé, à proximité des monts Gutîi dans le Maramureş, province du Nord de la Roumanie (fig. 1). Le mode de vie est resté longtemps traditionnel, mais subit des transformations importantes depuis la chute de Ceaucescu.

Le couple formé par le cavalier et son cheval possède une force qui le rend invincible. O. Buhociu écrit à ce propos : « Les héros (...) ne peuvent atteindre l'idéal auquel ils aspirent que par leur cheval » (1957 : 201). Il dit aussi que : « Le héros est d'autant plus invincible qu'il crée ensemble avec son cheval de nouvelles conditions de vie » (*ibid.*). Le cheval du héros est lié au destin de son maître, il renforce ses caractéristiques héroïques et lui apporte ses capacités extraordinaires.

En voici un exemple à travers le conte *Le Brave de l'eau* publié par O. Bîrlea (1966, 1 : 380-400). Le héros, en secouant son harnais, fait revenir du monde des morts le cheval que montait son père le jour de ses noces. Après avoir été nourri d'avoine et de braises pendant trois jours, l'animal ressuscité est prêt à lui servir de monture. Grâce à son cheval d'outre-tombe, le héros traverse une forêt d'airain et obtient l'allégeance du cheval d'airain, maître de cette forêt. Puis il traverse une forêt d'argent et enfin une forêt d'or et obtient également l'allégeance des deux chevaux d'argent et d'or, qui sont les maîtres de ces lieux. Il repart, nanti de trois harnais d'airain, d'argent et d'or qui, lorsque le héros les secouera, feront apparaître leurs propriétaires respectifs. Les propriétés magiques de ces trois chevaux (vélocité, puissance, richesse) croissent en fonction de la valeur attribuée à leur métal. Grâce aux conseils et à l'aide du cheval d'outre-tombe qui redevient ossements au terme de leur voyage, il pénètre dans le royaume exclusivement féminin et, jusque-là, inviolé, de la princesse à conquérir. Puis avec l'aide de chacun des trois autres chevaux, il parviendra à épouser cette princesse et à devenir le maître de son royaume.

Dans ce texte, le cheval apparaît, dans ces quatre expressions, comme l'initiateur et l'adjuvant magique qui permettra au héros d'accomplir sa quête. Le premier cheval guide le héros jusqu'aux trois forêts et jusqu'au royaume de la princesse. C'est celui que son père montait le jour de ses noces. Il renvoie à une figure symbolique du père, celui qui sait, qui guide, qui conduit à l'âge adulte. C'est l'initiateur.

D'autre part, si le cheval réclame de l'avoine, nourriture habituelle du cheval dans ce monde-ci, il n'est pas anodin qu'il réclame aussi des braises. Ce qui laisse entendre qu'il appartient à ce monde-là et qu'il deviendrait également cheval de feu, trait caractéristique du cheval surnaturel dans les contes, support essentiel de cette quête initiatique. Dans un autre récit, le conte *Jean-Prince-Charmant* (Teodorescu 1968 : 132-152), le cheval magique est reconnu comme tel² car il mange des braises. Il dit explicitement « les braises m'ont redonné vie » alors que les autres chevaux les ont dédaignées (*ibid.* : 137) (on peut voir là un trait commun avec le Xanthus d'Achille qui prodiguait des conseils et mangeait aussi des braises). Ces braises sont génératrices d'une forme de vie différente, celle que l'on pense avoir cours dans le "monde-autre" et peuvent être perçues comme étant le feu de ce "monde-autre", que le cheval transmet à son maître. Chaque fois que le Brave veut pénétrer dans les différentes forêts, le récit renvoie aux braises ingérées

²

Il est reconnu comme étant *năzdrăvan*, c'est-à-dire doué de facultés extraordinaires. La narratrice de ce récit utilise indifféremment ce terme et le terme "cheval" pour désigner le cheval magique.

par le cheval, qui se consument en lui et qui passent progressivement dans son cavalier.

Lorsqu'ils entrent dans la dernière forêt, étape ultime de cette quête, le cheval du père, le cheval initiateur, a totalement transmis à son maître le feu qui l'habite. Son rôle terminé, il devient cendres avant de redevenir ossements. Et c'est grâce au feu transmis par lui et conquis par le héros que celui-ci soumet les trois autres chevaux qui lui seront, par la suite, essentiels pour la conquête de la Belle. On peut en déduire que le Brave constitue avec ce premier cheval une entité hybride qui combine les forces de chacun des protagonistes et qui se prolongera avec les trois chevaux suivants. En pénétrant dans des forêts de plus en plus précieuses, le héros conquiert des chevaux de plus en plus précieux et aux capacités de plus en plus grandes. Ces capacités lui permettront de mener à bien sa quête. Avec ces trois chevaux (d'airain, d'argent et d'or), la force hybride du couple cavalier-cheval ira croissant et sera proportionnelle à la valeur du métal qui les constitue. D'ailleurs, c'est sur le cheval d'or et lui-même habillé d'or que le héros retourne avec la princesse dans son royaume.

Le cheval est habitant du "monde-autre", que ce soit le monde des morts ou le monde de la forêt magique et c'est le harnais secoué par le héros qui est le lien entre ces "mondes-autres" et le monde du héros. C'est par le harnais que le cheval garde ce lien avec l'homme, comme s'il était encore attaché par lui au monde humain et qu'il pouvait être ramené à volonté par celui qui en détient l'usage. Le harnais de cheval a de nombreuses propriétés dans la tradition orale, celles que nous voyons dans ce texte est le trait d'union entre, d'une part, le monde humain et le monde des morts, pour le premier cheval ; et, d'autre part, entre le héros et le monde de la forêt magique pour les chevaux d'airain, d'argent et d'or. Dans d'autres récits, le harnais est, pour le protagoniste, un outil de métamorphose qui, secoué trois fois, lui permet de vaincre tous les obstacles (*Jean-Prince-Charmant*, Teodorescu 1968 : 132-152). Dans le conte *Țugunea* (*ibid.* : 36 et ss.), le héros peut aussi, grâce au harnais, transformer le palais des dragons en pommes d'airain, d'argent et d'or qu'il emmène avec lui (on retrouve les trois mêmes métaux précieux³).

Dans un rituel de désenvoûtement que j'ai recueilli à Breb et Budești, deux villages du Nord de la Roumanie situés à quatre kilomètres l'un de l'autre (fig. 1), le harnais a également une fonction de transformation, mais aussi de purification. La personne envoûtée doit passer à travers un harnais de cheval, entre autres pratiques, afin d'être nettoyée du sort qui l'accable. La victime de l'attaque magique décrit ainsi la pratique qui l'a délivrée :

3

Ces trois métaux précieux que l'on trouve dans ces contes comme dans certaines versions de mythes de création, notamment la création de l'homme d'après Hésiode – bien qu'en ordre d'apparition inverse.

« On a apporté le harnais et les rênes du cheval et on les a mis en croix sur la porte⁴ et on a mis des ronces et on m'a fait passer neuf fois à travers les ronces et le harnais. (...) Sinon je mourrais » (Lebarbier 1997 : 151).

On peut voir, en l'occurrence, dans le harnais une forme de matrice à travers laquelle passerait l'ensorcelé afin de renaître à un état purifié. C'est, à la fois, un élément de transformation, de purification et une passerelle entre le monde magique et le monde ordinaire.

Par ailleurs, il est intéressant de souligner l'osmose qui existe entre le premier cheval et son cavalier. Cette osmose est rendue par les diminutifs affectueux qu'adresse le cavalier à son cheval (*căluș* "petit cheval", *călușul meu* "mon petit cheval") et qui reviennent à chaque dialogue entre le Brave et sa monture. Ces termes n'auront pas cours avec les trois autres chevaux ; au contraire, transparaîtra l'allégeance que tous trois manifesteront au héros : « À partir de maintenant je serai ton cheval et tu seras mon maître » (Bîrlea 1966 : 386-388).

Pour clore ces commentaires, retenons que le protagoniste se rend maître de quatre chevaux magiques, expressions, à la fois, de l'initiateur et de l'adjuvant et que c'est grâce à eux qu'il parviendra au terme de sa quête.

D'autres textes de littérature orale illustrent ces qualités et cette fusion cavalier-cheval mais il serait trop long et peut-être fastidieux de les présenter ici. Signalons simplement que la tradition orale, qui remanie souvent les faits historiques, a attribué un cheval fabuleux à Pinteia Viteazul, un célèbre brigand justicier qui vécut dans le Nord de la Roumanie à la fin du XVII^e s., pendant l'occupation des Habsbourg⁵. Différents récits attestent du rôle de son cheval et du lien existant entre eux. Une ballade (Anonyme 1954 : 337) décrit le chagrin exprimé par le cheval qui hennit de tristesse lorsque son maître est tué ; une autre montre combien le destin du cheval est lié à celui de son cavalier lorsque Pinteia fait un rêve prémonitoire lui annonçant sa chute : entre autres signes, il voit son cheval sans ses ornements (Amzulescu 1981 : 574). D'après un récit recueilli en 1924 (où l'on voit se profiler la figure de Pégase), alors que les gens de l'empereur le poursuivaient à travers la montagne, son cheval aux capacités extraordinaires (*năzdrăvan*, là encore) s'éleva dans les airs avec son cavalier (Papahaghi 1925 : XLV). Et on dit qu'on peut encore voir, sur une pierre située dans les monts Gufii (fig. 1, cf. note 1), une marque qui serait celle du sabot d'une de ses pattes arrière.

Et puisque nous abordons les faits vécus, voyons quelles sont les caractéristiques du cheval des récits que j'ai recueillis entre 1993 et 1996 dans le village de Breb et qui ont tous été présentés comme des témoignages authentiques.

⁴ Le harnais aurait ici, de plus, un rôle protecteur.

⁵ Pour plus d'informations sur ce personnage, cf. M. Lebarbier (2000a : 157-190).

1.2. Les témoignages

Dans ces témoignages, ou ces bribes de récits de vie, le cheval est situé à la lisière de notre monde et du “monde-autre”. Il peut être un passeur entre ces deux mondes, et une entité féminine maléfique peut prendre son apparence. Point à souligner : dans les textes de littérature orale examinés ci-dessus, le cheval est masculin, il a un rôle positif, il est l’adjuvant-initiateur d’un héros masculin. Dans les témoignages recueillis, le cheval est féminin. Il s’agira toujours d’une jument, elle aura un rôle aux connotations vécues comme négatives par les narrateurs. En revanche, le protagoniste du témoignage sera, là encore, un homme.

1.2.1. La Fille de la Forêt

La Fille de la Forêt est une entité féminine qui habite l’imaginaire des villageois, ou plutôt habitait, car les informateurs des villages du Nord de la Roumanie où j’ai enquêté et qui ont livré le plus de détails sur elle, avaient tous dépassé l’âge de 70 ans. Certains pensent qu’elle est partie du village, car on ne parle plus guère d’elle. Les plus jeunes disent aussi qu’elle est partie ou qu’elle n’existe plus. Mais elle existait autrefois, leurs mères leur avaient raconté différentes histoires où elle intervenait. Comme pour tous les êtres du “monde-autre”, on doit se garder de la rencontrer la nuit, sous peine de maladie, folie ou mort (*cf.* Lebarbier 1998 : 122-128).

La Fille de la Forêt peut revêtir différentes formes selon les circonstances et les personnes à qui elle s’en prend. Son temps de prédilection est la nuit et ses cibles sont généralement des hommes (les femmes avaient plutôt affaire à elle au niveau d’interdits de travail, le filage de la laine, notamment). Elle apparaîtra alors sous une forme féminine et prendra une apparence animale ou humaine, parfois semi-animale et semi-humaine. Par exemple, quelques témoignages attestent qu’une femme avec des sabots de cheval aurait été aperçue dans l’autobus. Mais généralement, on la verra soit sous l’aspect d’une femme séductrice habillée de blanc qui fera perdre la tête aux hommes ou les leurrera en se substituant à la femme aimée ; soit sous l’aspect d’une jument, blanche le plus souvent, qui leur barre le passage et leur interdit d’avancer.

Ainsi ce berger, oncle de celle qui me relata son histoire, qui ne pouvait échapper à ses visites amoureuses dans sa cabane, la nuit, dans la forêt ; ou ce voisin qui fut arraché par un vent violent à un groupe d’hommes qui se rendaient de très bon matin au marché et qui fut retrouvé plus tard pantelant et dépenaillé après avoir subi ses assauts⁶ ; ou encore le père d’une informatrice qui, une nuit, ne put traverser la rivière car une jument blanche surgissait devant lui en dansant et

⁶

Et surtout, il avait perdu son couvre-chef ! Un individu marié et respectable ne doit jamais aller tête nue, qu’il soit homme ou femme. Lors de la cérémonie du mariage, le moment où le jeune homme reçoit son couvre-chef de son parrain et la jeune femme son fichu de tête de sa marraine symbolise le passage à l’âge adulte.

caracolant à chaque fois qu'il tentait de passer. D'autres hommes furent bloqués, toujours la nuit, avec charrettes et chevaux, dans des ornières par une jument, blanche encore, jusqu'au lever du jour. Tous étaient convaincus que c'était la Fille de la Forêt qui avait pris l'apparence d'une jument blanche et les avait retenus jusqu'au matin.

Ce qui se dégage de ces quelques témoignages, c'est que la domination qu'exerce cette entité sur les hommes prend des formes extrêmes : débauche sexuelle qui leur fait perdre la tête ou blocage tel qu'il les paralyse. Et c'est au niveau d'un passage que se situe la Fille de la Forêt. C'est aussi un passage que l'homme subit et qu'elle lui impose lorsqu'elle prend l'aspect d'une femme (elle le marginalise en l'emportant dans des débordements sexuels qui ont cours dans son espace à elle, la forêt, hors du village) ou qu'elle lui interdit lorsqu'elle prend l'aspect d'une jument : gué à ne pas franchir, ornières dont il ne peut sortir. Donc elle maintient, là encore, l'homme dans son univers, en lui interdisant le retour à l'espace socialisé du village.

On voit que la Fille de la Forêt participe des différents mondes : humain et animal, monde humain et "monde-autre" ; comme le cheval des contes, des ballades et des légendes, dont elle revêt aussi la forme, claire et féminine, puisqu'il s'agit d'une jument.

Et une jument, grise cette fois, se retrouve encore dans le témoignage suivant. Là, elle est passeur entre ces mondes. Nous avons vu que la jument interdit à l'homme le passage vers l'espace socialisé que représente le village. Dans le témoignage suivant, nous verrons que ce passage, elle le lui impose... vers le "monde-autre", toujours au corps défendant du protagoniste.

Ce récit a été recueilli à Breb, en mars 1995 auprès de Dumitru, un informateur âgé de 70 ans.

1.2.2. Le récit de Dumitru

Ce récit⁷ lui a été fait en 1948, sous la foi du serment, par un homme qu'il connaissait bien et qui était alors âgé de soixante-deux ans.

Alors jeune berger, âgé de 18 ans, il se trouve, une nuit, seul à garder les brebis dans la forêt. Soudain, les brebis s'agitent, les chiens aboient, la chienne surtout. Surgit de nulle part un grand et beau cheval gris, avec des rênes sur la tête. Il regarde et voit qu'il s'agit d'une jument. Il l'enfourche. Elle se cabre et, dans un galop infernal, elle l'emmène au cœur de la forêt. Il fait sombre, il a peur, il veut sauter, mais il n'y arrive pas. Puis, après le passage d'un gué, soudain plus de jument, le berger se réveille dans une maison hors du temps. Il y a toutes sortes de merveilles mais aucune ouverture. Il y trouve tous les mets raffinés dont il peut rêver et trois belles filles vêtues de blanc viennent régulièrement le visiter (et l'homme pense qu'il s'agit de fées). Lui-même ne porte plus ses caleçons suifés de

⁷

Ce récit a été publié dans son intégralité et analysé dans M. Lebarbier (1996).

berger, il se retrouve entièrement vêtu de blanc. Mais il est prisonnier de cette maison et malgré les plaisirs de toutes sortes qu'il y goûte, l'ennui s'installe. Un jour, comme par magie, apparaît une ouverture. Il suppose qu'il s'agit du jour de Pâques car ce jour-là, précise le narrateur, « le diable n'a de pouvoir sur rien ». Mais paralysé par la peur des trois filles-fées qui l'avaient menacé de mort, il renonce à partir. La porte se referme. Après un long, très long temps, la porte s'ouvre à nouveau. Il finit par s'évader, bien qu'il redoute la vengeance des trois filles. Puis, il se retrouve dans la forêt après avoir péniblement rampé dans un tunnel rocheux.

Il ne sait pas de quelle direction il est venu. Il retrouve cependant sa cabane mais pas les brebis. [Maintenant, je laisse la parole au narrateur, enfin, au narrateur du narrateur] :

— « Je suis entré dans la cabane et je me suis juré, que ce soit une jument ou un cheval, quoi que ce soit qui vienne, je ne monterai plus dessus. Je ne monterai plus sur un cheval. J'ai dormi dans la cabane. Le lendemain matin, je n'étais plus habillé de blanc, j'étais avec des caleçons de montagne, des vêtements de montagne, le gilet fourré, le couteau, le chapeau. »

Il arrive à son village et voit des gens en larmes et apprend qu'ils célèbrent sa commémoration funèbre⁸. Quand les gens le voient, ils sont terrifiés.

— « Mais où étais-tu pendant tout ce temps ? »

— « Je leur ai dit où j'avais été. Certains m'ont cru, certains ne m'ont pas cru. »

Et Dumitru (la personne qui me raconta cette histoire) aussi ne le crut pas, et voici ce que l'homme lui répondit :

— « Monsieur, j'ai soixante-deux ans et que Dieu me vienne en aide si cette chose-là ne m'est pas arrivée. »

— « Alors, me dit Dumitru, qu'est-ce que tu veux que je lui demande d'autre ? Rien ! »

Cette incursion dans le “monde-autre” est présentée comme ayant été réellement vécue. Comme furent présentés, lors de mes enquêtes, tous les témoignages concernant un contact ou une mésaventure avec une entité de ce “monde-autre” qui était, le plus souvent en l'occurrence, la Fille de la Forêt dont les méfaits ont été décrits ci-dessus. Les témoignages sont, comme ici, de seconde main. L'histoire est arrivée à un parent, à un ami, à un proche. Certes, afin que la véracité des faits ne soit pas mise en doute, nombre de détails viennent les authentifier. Ainsi la personne a un lien direct avec le narrateur, cela s'est passé à tel endroit, en allant vers telle direction – ou en en revenant, en étant occupé à accomplir telle tâche, ou en ayant transgressé tel interdit. Car cette région du Nord de la Roumanie, où ces histoires ont été recueillies, a longtemps vécu au rythme de ces croyances, génératrices de certains comportements. Les récents bouleversements politiques et économiques induisent des mutations profondes qui les font reculer, mais elles ne sont pas encore totalement effacées de la mémoire des villageois.

8

Dans le rite orthodoxe, on commémore les morts, chaque année à l'anniversaire de leur mort pendant sept ans avec service religieux à l'église et bénédiction au cimetière.

Ce témoignage sera examiné dans le contexte de ces croyances et en l'orientant vers celles qui concernent le cheval et les entités qui s'y rattachent (on laissera ici de côté l'aspect initiatique du récit).

Nous avons vu que, dans le village de Breb où ce témoignage a été recueilli, il arrive à la Fille de la Forêt de prendre l'apparence d'une jument blanche qui se manifeste la nuit aux voyageurs attardés et leur interdit, jusqu'au matin, de passer des ornières ou de traverser une rivière. À l'inverse, on voit la jument du récit devenir le passeur du jeune berger dans le "monde-autre". Selon le sens où s'opère ce passage, la jument tantôt le refuse, tantôt l'impose, comme si elle avait pour mission d'emmener les hommes dans le "monde-autre" ou du moins de les maintenir dans un espace extérieur au village. Cet espace où les entités de ce monde parallèle exercent leurs pouvoirs, peut être perçu comme sauvage par les narrateurs. La jument refuse aux hommes adultes, intégrés dans le groupe social, un passage (ou plutôt un retour) vers le monde socialisé ; elle impose un passage dans un ailleurs hors du temps au jeune berger imprudent. Il n'est pas arrivé encore à l'âge adulte, il est conscient de son ignorance et de sa jeunesse, aussi ne se méfie-t-il pas de la jument... Il ne s'étonne pas de la peur qu'elle provoque parmi les brebis. Il n'écoute pas ses chiens, gardiens du monde humain, et ne s'interroge pas sur les raisons du trouble qu'ils manifestent ; il n'est pas alerté par l'agitation excessive de la chienne, femelle animale du monde des hommes, inquiétée par une autre femelle animale du monde des entités. La venue d'un cheval "ordinaire" aurait-elle provoqué une telle agitation ? Il ressort en effet de ces récits (y compris ceux de la littérature orale) qu'il y a deux sortes de chevaux : le cheval que possèdent les villageois, et "l'autre" cheval, manifestation de ce "monde-autre" et doué de facultés extraordinaires qui parfois peuvent être dangereuses pour l'homme, quand le cheval devient jument.

Le jeune homme ignore les formes que prennent ces êtres d'ailleurs, il n'envisage pas que cette jument grise surgie de nulle part puisse être, sinon la matérialisation d'une entité maléfique, du moins un intermédiaire entre son monde et l'autre, "monde-autre" ou monde des morts. Dans un conte recueilli (à Breb) par F. Alvarez-Pereyre (1976 : 255-256), un mort se « fait un cheval... et des rênes » pour entraîner sa fiancée dans la maison des morts. I. Andreesco et M. Bacou désignent le cheval comme un « animal psychopompe par excellence » (1986 : 139, note 1). Là, il ne conduit pas l'âme d'un mort dans l'au-delà, mais il emmène un homme jeune dans un monde parallèle. Et il n'est pas fortuit que ce soit une jument, une manifestation chevaline féminine, qui entraîne le berger dans ce monde où il rejoint trois entités féminines, qui le retiennent prisonnier. Rappelons que dans le conte examiné plus haut, le cheval-initiateur-adjuvant était un mâle. Dans certains contes, il est même précisé qu'il s'agit d'un étalon. Dans ce récit, le narrateur insiste sur sa découverte du sexe du cheval. Il parle de cheval, puis de jument, car il s'assure qu'il s'agit bien d'une jument. Détail qui a son importance. La jument ici ne remplit pas le rôle d'initiatrice mais de passeur entre deux univers. Elle emmène dans un galop infernal le berger dans un autre monde féminin, un monde d'abondance et de volupté mais un monde dont il est prisonnier. On peut voir dans ce galop imposé une connotation sexuelle. Il veut sauter mais il est collé

à son dos. Il subit cette course effrénée comme il subit sa réclusion dans la maison des trois filles. Comme elles, la jument revêt les atours de la séduction qui piègent le jeune homme. Le narrateur insiste sur sa beauté, comme il insiste sur la beauté des filles qu'il désigne comme étant des fées, sur leur longue chevelure dénouée arrivant jusqu'aux genoux. Il ne manque pas de souligner que la fille de la Vallée des Chênes dont il était amoureux était loin d'être belle comme elles ! Les hommes seraient-ils vulnérables aux charmes de ces êtres du "monde-autre" parce que déjà rendus vulnérables par l'amour d'une femme ? Et ces êtres du "monde-autre" leur feraient non seulement perdre la tête mais aussi oublier leur amour humain, d'où le danger supplémentaire qu'ils représentent. Le concept de la beauté est, dans ce récit, synonyme de piège. Fasciné par la beauté de la jument, le berger l'enfourche, puis ne peut plus rien maîtriser. Séduit par celle des filles, il les aime tour à tour et ne peut plus partir. Il est soumis à leur bon vouloir comme le sont les hommes immobilisés la nuit par la jument blanche-Fille de la Forêt ; comme sont incapables de lui échapper les hommes sur lesquels la Fille de la Forêt a jeté son dévolu en tant qu'objets sexuels. Objet-prisonnier que devient aussi le jeune berger. Aveuglé (« Je ne vois plus rien, je suis aveugle » précise le narrateur), il est incapable de s'arracher à la course de la jument ; figé par la peur, il est incapable de partir la première fois que la porte s'ouvre. De même qu'étaient incapables de résister au vent violent⁹ les hommes qu'emportait le désir de la Fille de la Forêt (comme on le dit de cet homme qui disparut de son groupe et réapparut des heures plus tard en présentant les signes du plus grand désordre) ! La beauté, la peur et la violence sont des éléments qui, dans ces récits, tiennent les hommes à la merci des êtres du "monde-autre".

Nous avons vu que la Fille de la Forêt peut prendre la forme d'une femme à sabots de cheval, d'une jument blanche, revêtir l'aspect de la fiancée afin de leurrer son bien-aimé et être vêtue comme elle d'une longue robe blanche. À propos de la longue robe blanche, on peut penser que c'est ce que portent les trois filles-fées qui visitent régulièrement le jeune berger. Lorsqu'il rampe dans le tunnel, il aperçoit quelque chose de blanc devant lui et croit les voir, ce qui laisse supposer qu'elles sont elles aussi vêtues de blanc, comme il l'est lui-même lors de son séjour dans ce monde. La couleur blanche revient dans les textes analysés... Elle revient aussi dans différents documents : lors du rituel funéraire, le corps immatériel du mort s'appelle "le blanc voyageur" *dalbul pribeag* (cf. Andreesco et Bacou 1990 : 51, 62). On voit ici les formes blanches, les vêtements blancs... et la jument, grise certes, mais claire cependant. Ce blanc se retrouve chez certaines créatures du "monde-autre" avec lesquelles les trois filles présentent également des traits communs. Notamment, les "Elles", qui sont des fées au nombre de trois, qui habitent les grottes de la montagne, qui aiment aussi les hommes jeunes et cherchent à les attirer (*ibid.* : 217) ; la jument, passeuse d'hommes dans le "monde-autre" serait

9

Le vent apparaît aussi comme un intermédiaire entre les deux mondes. Les « sorcières-chamanes qui tombent dans les vents » entrent par leurs transes (ou par leurs rêves) dans le monde des morts et permettent d'établir un contact entre les vivants et les morts (cf. Andreesco et Bacou 1986 : 199-213).

aussi leur pourvoyeuse. Quant à la grotte, précisons encore que le berger, lorsqu'il s'échappe, se cogne la tête sur un rocher et rampe pendant des heures ; ce qui laisse entendre que le lieu de sa réclusion était effectivement une grotte.

Il se dégage de ces récits que les entités féminines de la conception villageoise sont belles et présentent tous les aspects convenus de la séduction selon les critères de cette société. De plus, elles sont actives – notamment sexuellement, ce qui est refusé à la femme dans la vie réelle –, donc dangereuses et redoutables. Nous voyons l'homme soumis à un "monde-autre" féminin, connoté d'une sexualité féminine toute-puissante avec des entités à l'apparence chevaline ou humaine qui sont exclusivement féminines. Il est le jouet d'êtres qu'il domine dans la réalité : la femme attelée aux tâches domestiques, souvent malmenée par un époux buveur ; le cheval attelé à la charrette ou à la charrue, animal de trait corvéable à merci. Or, il ne peut maîtriser ni la femme ni l'animal qui lui sont, au contraire, habituellement soumis. L'espace magique, dans ces témoignages, présente un ordre exactement inversé de l'organisation sociale.

Selon le genre de ces textes oraux, le cheval, lorsqu'il est initiateur-adjuvant du héros est un étalon, et lorsqu'il devient coursier maléfique ou matérialisation d'une entité redoutée, est une jument. Mais ce clivage sexué, s'il existe au niveau des récits, n'existe plus lorsqu'il s'agit des fêtes calendaires. Alors l'entité, les entités chevalines, redeviennent exclusivement masculines et conformes à l'ordre social.

2. Les coutumes traditionnelles

2.1. Les *Sântoaderi*

Les *Sântoaderi*¹⁰ sont un troupeau de sept à douze "entités-chevaux" qui sont liées à saint Théodore. Ces entités-chevaux apparaissent le soir des jours consacrés au saint martyr, saint Théodore Tiron, dont la fête est célébrée par l'Église orthodoxe le 17 février. Celle des *Sântoaderi* commence la première semaine du Carême et dure une dizaine de jours. Cette fête qui, finalement, n'a que de très lointains rapports avec le saint du même nom, rassemble des rites agraires qui célèbrent les premiers signes du printemps. Ce serait, notamment d'après I. Evseev, (1998 : 416-417), une survivance d'un culte daco-romain voué à une divinité agraire qui avait forme chevaline et que l'on retrouverait aussi dans l'aire balkanique et caucasienne.

¹⁰ Ce groupe représente une entité spécifique. On considèrera que la dénomination *Sântoaderi* peut fonctionner comme un nom propre, d'où le parti d'utiliser, ici, la majuscule.

I. Evseev (*ibid.*) définit les **Sântoaderi** comme des êtres mythiques du folklore roumain qui ont la forme de chevaux, blancs le plus souvent (comme la jument de nos témoignages ; l'entité chevaline, qu'elle soit mâle ou femelle, est donc blanche), doués de facultés surnaturelles (**năzdrăvani**, comme le cheval-adjutant des contes et le coursier de Pintea Viteazul), ou de jeunes et beaux garçons montés sur des chevaux, surnaturels – **năzdrăvani**, encore. Ils peuvent également prendre forme humaine sous l'aspect de garçons – toujours jeunes et beaux –, mais ils gardent des attributs chevalins, généralement leur queue et leurs sabots de cheval (comme la Fille de la Forêt qui peut prendre l'aspect d'une femme aux sabots de cheval).

O. Buhociu (1957 : 163 et ss.) parle, quant à lui, « d'une troupe de semi-dieux-poulains annonciateurs de la nouvelle année pastorale ». Ils sont conduits par un chef, "le Grand Cheval", que l'on nomme aussi le Grand Saint Théodore. Ils résident dans la montagne et descendent à grand bruit dans les villages le jour du "Mardi verrouillé" **Marțea încuiată** qui correspondrait au Mardi Gras occidental. Ils y restent une dizaine de jours. Ces êtres sont dangereux pour ceux qu'ils rencontrent la nuit, surtout pour les femmes et les jeunes filles qu'ils peuvent piétiner jusqu'à les rendre infirmes, le plus dangereux étant le Grand Cheval. Ils peuvent aussi provoquer des maladies à ceux et celles qui n'ont pas respecté les interdits et les rites qui sont liés à leur venue. Outre les piétinements qui peuvent entraîner l'infirmité ou même la mort, ils provoquent des rhumatismes. Leur incursion dans les villages est assez redoutée. Elle implique, surtout pour les femmes, des interdits par rapport aux tâches qui nécessitent un instrument piquant ou tranchant (fuseau, couteau..., Marian 1899 : 43), que l'utilisatrice pourrait retourner contre son (ses) agresseur(s). De telles mesures concernent surtout des activités féminines comme, par exemple, filer la laine, (interdit également imposé par la Fille de la Forêt¹¹). Il existe également le risque, pour celles qui enfreignent les interdits, d'être enlevées par les **Sântoaderi**. Par conséquent, l'arrivée de ces derniers donne lieu à une série de rites de protection mais aussi de fertilité, nous y reviendrons.

Ouvrons tout d'abord une parenthèse à propos de ces personnages masculins dotés de sabots de cheval. On pense qu'il leur arrivait de venir aux veillées que les jeunes filles organisaient l'hiver afin d'établir des rencontres avec les jeunes gens et de favoriser des mariages¹². Dans le Nord de la Roumanie circule un conte qui permet de faire un parallèle entre les **Sântoaderi** et les diables.

¹¹ L'interdit de travail imposé par la Fille de la Forêt s'appliquait surtout le mardi soir (du moins, dans les villages du Nord de la Roumanie, où j'ai enquêté). Soulignons cependant que l'économie domestique repose pour beaucoup sur le travail des femmes et que ces interdits de travail qui les concernent au premier chef (et pour cause !), sont le fait d'entités du "monde-autre" qu'elles soient féminines ou masculines !

¹² Dans le village de Breb, ces veillées avaient encore lieu il y a une vingtaine d'années.

Des garçons à belle figure mais aux sabots de cheval sont venus à la veillée¹³. Une jeune fille imprudente ne se méfie pas d'eux et ne respecte pas les règles de réserve et de sagesse. Elle reste à "danser"¹⁴ avec eux alors que les autres jeunes filles se sont enfuies. Elle est tuée, et il est même précisé que les "diabes" à sabots de cheval ont déroulé ses intestins et les ont accrochés à des clous.

Ce dernier motif apparaît comme étant récurrent dans ce type de conte et on peut le rapprocher des interdits de filage punis de la sorte par les *Sântoaderi* qui « filent les intestins comme le fil est filé de la quenouille sur le fuseau » (Marian 1899 : 43).

Si nous mettons en regard ce conte et le récit de Dumitru, nous voyons, qu'en revanche, le jeune homme imprudent ressort sain et sauf de ses relations avec les êtres du "monde-autre" et l'unique leçon que le protagoniste semblait avoir retenue est qu'il ne remonterait plus jamais sur un cheval, qu'il s'agisse d'un cheval ou d'une jument. De plus, ce jeune homme avait profité de tous les plaisirs qui lui étaient offerts.

Revenons aux *Sântoaderi*. Leur chef est donc le Grand Cheval et il peut aussi avoir l'apparence d'un homme monté sur un cheval... surnaturel qui se nourrit non seulement d'herbe mais aussi des cheveux des jeunes filles. Les *Sântoaderi* ont un lien très étroit avec la chevelure humaine et la toison animale et leur célébration entraîne la coupe et le lavage rituels des cheveux, surtout pour les femmes et les jeunes filles qui se lavent les cheveux avec le foin destiné au fourrage des chevaux ou avec de l'inule (*Inula helenium* Hook. f. & Thomson, Asteraceae) ramassée à minuit le quatrième jour de la semaine des *Sântoaderi*, pour avoir une belle chevelure et augmenter leur pouvoir de séduction (Rădulescu-Codin et Mihalache 1909 : 31, Buhociu 1957 : 174-75, Evseev 1998 : 417 ; cf. aussi Marian 1899 : 52-69). À la place de la plante, elles laissent en offrande du pain et du sel et récitent l'incantation suivante :

Oman mare	Grande inule
Domn mare	Grand seigneur
Eu îți dau pâine și sare	Je te donne du pain et du sel
Iar tu dă-mi	Mais toi donne-moi
O coadă de păr mare	Une longue chevelure

Ce rituel de cueillette de l'inule est proche de celui que j'ai observé à Breb pour la mandragore (*Mandragora officinarum* L., Solanaceae), au cours duquel la jeune fille qui déterre la plante dépose une offrande et récite une incantation (pour, le plus souvent, séduire, obtenir l'amour et un mari, cf. Andreescu et Lebarbier 2003 : 159-195).

¹³ Dans toutes les variantes que j'ai recueillies, ils ne sont jamais désignés comme des *Sântoaderi* mais comme des diables.

¹⁴ Les connotations sexuelles que comporte la danse ont été étudiées ailleurs, au point d'apparaître dans les contes facétieux comme un des équivalents symboliques de l'adultère (Lebarbier 2000b : 263-269). Ici, on peut y voir la condamnation de relations sexuelles prématurées et non réglementées par la société.

Elles peuvent aussi prendre une eau pure destinée à laver leurs cheveux, aller dans l'écurie, la nuit du vendredi au samedi qui précède le jour du Grand Cheval, et s'approcher de la queue des chevaux en implorant saint Théodore de leur donner « une natte aussi longue que la queue des juments ». Ce rituel doit être effectué avant que les chevaux n'aient été nourris sinon les *Sântoaderi* mangeraient leurs cheveux (Marian 1899 : 52-53).

Pour ne pas être la cible des entités-chevaux, les femmes et les jeunes filles avaient l'habitude de donner de l'avoine à tous les chevaux qu'elles rencontraient, car il n'était pas possible de reconnaître un cheval ordinaire d'un cheval de saint Théodore.

Pendant ces jours qui leur sont consacrés, chaque cheval a une journée qui est la sienne et qui renvoie aux journées qui sont aussi consacrées aux fées-déeses. Car il faut signaler que les *Sântoaderi* ont un lien avec les fées-déeses, au point que certains auteurs, notamment O. Buhociu (1957 : 173), parlent de "l'unité" Chevaux-Fées. On retrouve le rapprochement établi ci-dessus à propos du récit de Dumitru, entre la jument qui emmène le jeune berger dans le "monde-autre" et les Elles-fées qui le retiennent prisonnier. Par exemple, le jeudi est le jour des juments où les animaux ne devront pas travailler ; le jeudi est aussi une journée consacrée aux fées-déeses, donc aux entités féminines (dans son récit, Dumitru ne précise pas si l'enlèvement du jeune homme a eu lieu un jeudi !). Autre exemple, le samedi est la journée du Grand Cheval, c'est le jour où ces entités sont considérées comme étant les plus dangereuses, et c'est ce samedi-là que les rituels de divination et de magie amoureuses sont les plus puissants. Des rituels divinatoires pour rêver du futur mari ont lieu justement la nuit du vendredi au samedi, jour du Grand Cheval. Comme nous l'avons vu ci-dessus, ces pratiques sont liées au lavage et à la pousse des cheveux des jeunes filles. Divers rituels existent aussi en Moldavie afin de rêver du futur mari et pour savoir s'il y aura mariage ou non dans l'année. On met une écuelle de basilic sous le lit ou on place un roseau en travers de la rivière pour permettre au promis de la traverser (Buhociu *ibid.* : 180). D'autres rêves divinatoires, où interviennent d'autres supports (fruits, galette, chemise...), sont encore magiquement provoqués dans les villages du Nord de la Roumanie, sans être pour autant liés à la présence des *Sântoaderi*.

Au niveau des manifestations traditionnelles, il existe aussi, le plus souvent le samedi du Grand Cheval, une course où les meilleurs chevaux du village sont rassemblés par les jeunes gens. Celui dont le cheval a le mieux, le plus vite et le plus longtemps couru sans donner de signes de fatigue, est fêté et chaudement félicité. Cette course, d'après I. Evseev (1998 : 416), célébrerait le réveil de la terre après sa longue hibernation par la puissance de l'esprit du cheval qui représenterait le feu solaire (rappelons le feu qui, sans être explicitement solaire, habitait cependant les chevaux mangeurs de braises des contes examinés au point 1.1).

Enfin, signalons la Foire de saint Théodore ou Foire aux femmes, qui a lieu dans les Monts Apuseni au pays des Motzi (fig. 1). Les jeunes femmes mariées entre Noël et le début du Carême embrassent, en allant à cette foire, tous les hommes qu'elles rencontrent en chemin ; ceux-ci les remercient en leur donnant quelques pièces de monnaie. Selon les auteurs, les interprétations varient : pour S.F. Marian

(cité par Evseev 1998 : 417), il s'agirait d'une prolongation du rituel de la noce où la jeune mariée doit danser avec tous les hommes et reçoit en échange une somme d'argent ; d'autres, comme O. Buhociu (1957 : 182-183), pensent que les jeunes femmes remercient ainsi les **Sântoaderi** qui, grâce aux rituels effectués l'année précédente, leur ont permis de trouver un mari. Et comme il n'est pas possible de distinguer un homme d'un **Sântoaderi** si l'on ne voit pas ses pieds, elles embrassent tous les hommes rencontrés. Rappelons que nous avons vu qu'il n'était pas possible, non plus, de distinguer un vrai cheval d'un **Sântoaderi** et que les femmes et les jeunes filles donnaient à manger à tous les chevaux...

Ainsi ces entités homme-cheval ou cheval-homme, lorsqu'elles viennent parmi les humains, peuvent se confondre tant avec les chevaux qu'avec les hommes, d'où le danger qu'elles représentent surtout pour les femmes et les jeunes filles si les rituels et les interdits qu'elles exigent ne sont pas observés alors que nous avons constaté que l'entité chevaline féminine pouvait, d'une autre manière, être dangereuse pour l'homme mais qu'elle n'exigeait pas de lui de pratiquer des rituels ou d'observer des interdits. Cette entité chevaline cependant, qu'elle soit masculine ou féminine, est liée à l'amour et à la sexualité et reflète les règles sociales : entourées d'interdits et codifiées par le mariage et la fécondité lorsqu'il s'agit des femmes et des jeunes filles ; marginale et liée à une sexualité débridée lorsqu'il s'agit des hommes.

Or, l'homme, pour se protéger des entités dangereuses (et pour dénouer leur action maléfique), a appris au fil de son histoire à créer des contreparties humaines afin de contrebalancer leur pouvoir.

2.2. Les **Călușari**

C'est ainsi que, le pendant humain du troupeau des **Sântoaderi**, ces êtres mythiques hippomorphes, existe avec les **Călușari**, nom donné¹⁵ à une confrérie de sept à douze jeunes gens-poulains-danseurs (on retrouve le même nombre que pour les **Sântoaderi**). **Cal** signifie "cheval", **căluț** "poulain, petit cheval" et **căluș** est la danse des **Călușari**, mais **Călușari** peut aussi avoir une connotation de gemellité. Le terme **căluș** désigne également une grappe de noix, unies les unes aux autres. Elles sont censées apporter la fécondité aux femmes qui les utilisent dans des pratiques magiques. Elles sont également prisées des enfants qui les prennent comme porte-bonheur (Buhociu 1957 : 250). Or, les **Călușari**, pendant toute la période où ils sont **Călușari**, ne peuvent jamais être seuls. Ils doivent au moins être deux. Ils exécutent une série de danses rituelles qui ont lieu au moment de la Pentecôte. I. Ghinoiu (1997 : 98, 197-98) lie ces danses rituelles à la naissance et à la mort d'une « divinité chevaline protectrice des chevaux » et protectrice également de la

15

Comme pour les **Sântoaderi**, on considérera ici que cette dénomination fonctionne comme un nom propre, même si certains auteurs, notamment M. Pop (1975 : 15-31), utilisent une minuscule à propos de cette confrérie de jeunes hommes.

« saison chaude de l'année ». Cette naissance et cette mort sont ritualisées par les pratiques secrètes des **Călușari**, et symbolisées par la formation et la dissolution de leur groupe. Leurs danses sont établies d'après un scénario rituel et représentent plusieurs figures qui évoquent le cheval : marche, galop, hennissement. Les danseurs portent des éperons, des clochettes, et le danseur qui suit le chef porte un bâton à l'effigie du cheval¹⁶. Leur comportement, les accessoires de leur costume, les noms qu'ils se donnent sont tous à l'image du cheval.

La confrérie des **Călușari** est une confrérie guerrière. M. Pop (1975 : 17) parle même de formation paramilitaire. Et leur danse est une danse guerrière avec des bâtons et des épées et c'est la plus difficile à exécuter de toutes les danses roumaines. Elle comporte un nombre impressionnant de figures, plus acrobatiques les unes que les autres. Notamment des sauts verticaux d'une hauteur vertigineuse, qu'accompagnent, en plus de la musique, des cris profonds et rythmés. Ces danses durent très longtemps, jusqu'à deux heures en général et peuvent même être menées jusqu'à épuisement physique.

Ils sont initiés par un chef selon des « lois et traditions connues d'eux seuls » (Buhociu 1957 : 235), et sont liés entre eux par un pacte que seul le chef (ou la mort) peut délier. Le « chef » **vătaf** détermine le rôle que tiendra chacun d'eux au sein de la confrérie. Il y aura les danseurs, il y aura le muet qui portera un masque d'animal (chèvre, bouc, cerf ou oiseau). Dans certaines régions, il portera également un énorme phallus à la ceinture. Il y aura le porte-drapeau, le porteur de simples (neuf plantes, qui correspondent aux neuf fées-déeses auxquelles les **Călușari** sont également liés). Il n'est pas possible de s'étendre ici sur tous les aspects de la confrérie et de sa danse, ni sur les relations existant entre les **Călușari** et les fées-déeses, relations qui ont également été signalées ci-dessus à propos des **Sântoaderi** et des mêmes fées-déeses. Notons simplement qu'un de leurs rôles est de protéger la communauté de l'attaque de ces fées-déeses par leur danse qui annihilerait leurs pouvoirs et guérirait les maladies qu'elles auraient provoquées (Pop 1975 : 19).

Soulignons toutefois les liens les plus marquants qui existent entre les **Călușari** et les **Sântoaderi**, notamment les pouvoirs qui leur sont attribués, et qui sont le résultat d'une magie offensive. Les **Călușari** ne sont pas porteurs d'une magie protectrice comme celle que les villageoises pratiquent avec les **Sântoaderi**. Ils provoquent ces pouvoirs, ils les cherchent à travers leurs danses, leur pacte secret, leurs rituels et l'aura dont ils sont entourés. Devenir **Călușari** est un honneur, même si ces pouvoirs magiques, d'origine païenne, étaient autrefois considérés comme sataniques¹⁷. Au point que pendant les trois années que dure leur appartenance à

¹⁶ Cette figure du cheval a été vue parfois comme la représentation d'une idole de cheval ou du moins comme un substitut de cette divinité chevaline. C'est ainsi qu'elle a été perçue lors de la prestation donnée à Londres, en 1935, par une équipe de **Călușari** présentée par R. Vuia (Buhociu 1957 : 236-237).

¹⁷ On peut se demander ce qui perdure aujourd'hui de ces croyances. Le régime communiste a notamment contribué à occulter le rôle magique de la danse des **Călușari** pour ne voir que la « virtuosité » (Vlăduțiu 1973 : 426) de ses figures pratiquées par de brillants groupes folkloriques.

cette confrérie, aucun d'entre eux ne pourra recevoir la communion, même après l'arrêt des rites de la Pentecôte, après la dissolution rituelle de leur groupe qui symbolise la mort de la divinité chevaline. Ils mèneront, jusqu'à l'année suivante, une vie semblable en apparence à celle des autres hommes, mais ils seront toujours nimbés du prestige des *Călușari*. Cette aura est portée à son point culminant dans la personne de leur chef qui concentre en lui tous ces pouvoirs. Par exemple, nous avons vu que les *Sântoaderi* pouvaient provoquer des rhumatismes ; les *Călușari* ont, au cours de leur danse, le pouvoir de les guérir. Les *Sântoaderi* malmènent les villageois en les piétinant et en les frappant, les *Călușari* ont le pouvoir de guérir les contusions¹⁸. Les jeunes filles effectuaient des pratiques de magie amoureuse afin de trouver un mari lors de la présence des *Sântoaderi* dans le village ; les femmes qui, au cours de la danse *căluș*, sont touchées par le phallus que porte le muet, sont supposées devenir fécondes (rappelons le pouvoir fécondant attribué aux noix *căluș* utilisées en magie par les femmes). R. Vuia (1921-22 : 240), d'autre part, met en parallèle la danse des *Călușari* et les courses de chevaux qui ont lieu lors de la semaine des *Sântoaderi*. Soulignons encore que, si les *Sântoaderi* ouvrent le cycle pascal, les *Călușari* viennent le clore.

Ce rapide tour d'horizon montre que ces chevaux-entités du "monde-autre" qui occupent les villages pendant le Carême et ces jeunes-gens-poulains danseurs du monde humain qui, par leur danse (on pourrait même dire leurs transes), dépassent leur condition humaine, donc ces chevaux-entités et ces hommes-chevaux peuvent être vus comme deux facettes d'une survivance d'un culte archaïque rendu à une divinité chevaline. On y retrouverait une double variante du mythe des Centaures, où les forces de l'homme et du cheval s'entremêlent et se complètent. Au point que Buhociu (1957 : 253) va jusqu'à suggérer qu'« il y aurait lieu d'introduire dans la mythologie indo-européenne, la variante daco-roumaine du mythe des Centaures ».

Toutefois, on peut constater à présent que les vertus curatives et magiques qui lui sont attachées n'ont pas été totalement oubliées. Il n'est que d'aller sur Internet où, par exemple, on trouve dans les archives du quotidien *Bucarest Matin* (<http://www.bucarest-matin.ro/ARHIVA/9tr2/697info.html>) un commentaire de Nadia Călin présentant les fêtes de la Pentecôte : « La fête de Pentecôte est étroitement liée à la tradition des "Călușari" qui dansent sous le patronage des méchantes fées pour guérir les gens des maux et des maladies. Le groupe des *Călușari* se constitue d'après un rituel très strict [...]. Le rôle le plus important est de guérir par la danse ceux dont on dit qu'ils sont tombés malades pour avoir été envoûtés par les mauvaises fées. » Non seulement cette danse serait guérisseuse mais aussi protectrice, elle protégerait « des maux pendant toute l'année » ceux qui sont entrés dans la ronde. D'autre part, certaines régions de Roumanie, notamment le Teleorman (fig. 1), ont conservé plus vivaces que d'autres ces traditions. Au point que dans une enquête ethnographique datant de 1992, certains informateurs pensent qu'il est dangereux pour un village de ne pas posséder sa propre troupe de *Călușari* (Vasiliu 1992 : 43).

18

Une allusion aux pouvoirs guérisseurs de Chiron, le Centaure, pourrait être faite. Chiron connaissait les simples, ces simples que l'on retrouve sur le "drapeau" des *Călușari* et qui interviennent au cours de leur danse guérisseuse.

3. Réflexions finales

Le parcours qui vient d'être fait autour de la représentation du cheval dans l'imaginaire traditionnel roumain apporterait une pierre supplémentaire à la suggestion ci-dessus et l'étude des contes présentés ci-dessus (§ 1.1) ne vient pas la démentir, au contraire. Car c'est bien cette force duelle dont on perçoit l'expression dans le couple cavalier-cheval que forme le Brave de l'eau avec chacun de ses chevaux merveilleux. Le cheval, participant du monde humain et du "monde-autre", donne au protagoniste de ces textes, par un effet d'assimilation ou de mimétisme, son savoir et ses capacités surnaturelles.

Et si l'on reprend les témoignages et les récits de vie examinés aux paragraphes 1.2.1 et 1.2.2, deux figures hybrides de ce couple se dégagent de l'ensemble de ces textes : l'une masculine et bénéfique où les qualités tant de l'homme que du cheval sont magnifiées, l'autre mixte (cavalier-jument) et maléfique où les facultés de l'homme sont inféodées à celles de l'entité chevaline. Notons qu'il n'existe pas, dans la tradition orale étudiée, de couple jeune fille ou jeune femme-jument où les qualités de la protagoniste seraient transcendées par celles de sa jument¹⁹. Seule figure fugitive – et neutre – de cette combinatoire, la femme aux sabots de cheval (de jument ?) supposée Fille de la Forêt, aperçue dans l'autobus. La représentation féminine du cheval dans cette tradition orale est soit neutre, soit dangereuse pour l'homme (le conte *Jean-Prince-Charmant* décrit les juments comme étant « sauvages et plus méchantes que des fauves », Teodorescu 1968 : 150). Il risque d'être emmené ou confiné dans un espace, un monde qui n'est pas le sien. Soulignons toutefois, que dans les deux exemples présentés, il revient de cet espace autre. Le jeune berger réussit finalement à s'évader le jour de Pâques et les villageois prisonniers de la jument blanche-Fille de la Forêt sont libérés avec le lever du jour. Le pouvoir maléfique de l'entité féminine comporte des failles temporelles grâce auxquelles l'homme peut s'y soustraire. Il est donc contournable. En revanche, celui de l'entité hybride masculine est unanimement invincible, qu'il s'exerce dans le domaine de la littérature orale ou dans celui des coutumes calendaires, qu'il s'agisse des [Sântoaderi](#) ou des [Călușari](#). N'oublions pas, cependant, que ces deux expressions hybrides, cheval-homme ou homme-cheval des coutumes calendaires, sont en relation étroite avec les fées-déeses du panthéon populaire, qui sont réputées dangereuses. Les premiers étant la manifestation de leurs pouvoirs maléfiques, les seconds un aspect du remède. Notons encore que l'entité chevaline masculine est porteuse de fécondité : conquête de la princesse dans les contes, magie amoureuse liée aux [Sântoaderi](#), magie guérisseuse et

¹⁹ L'héroïne du conte *Jean-Prince-Charmant* (cité au point 1.1), qui bénéficie du savoir et de l'aide de son cheval magique, effectue toute sa quête travestie en homme. Elle est ensuite effectivement transformée en homme, prend la place de l'empereur et épouse la princesse. On peut donc considérer qu'il s'agit là, en fait, d'une figure hybride masculine qui fonctionne positivement comme dans le conte analysé *Le Brave de l'eau*.

fécondatrice liée aux **Călușari**. En revanche, l'entité chevaline féminine est liée à la sexualité – débridée – masculine.

On remarque qu'à travers ces différentes représentations du cheval c'est un ordre masculin qui transparaît. Monture du héros, il l'amène à triompher de toutes les épreuves. **Călușari**, il offre ses pouvoirs aux danseurs et leur permet une incursion dans un monde semi divin. "Diable" aux sabots de cheval, il indique aux jeunes filles la bonne conduite à tenir afin de remplir le rôle d'épouse et de mère que la société villageoise attend d'elles. **Sântoaderi**, il est surtout dangereux pour les femmes et leur impose les interdits et les devoirs qu'elles doivent observer tout au long de leur vie. Le cheval canalise la femme dans un espace qui est celui de l'organisation sociale. Il permet à l'homme de transcender ses qualités humaines. La jument le maintient ou le conduit hors de l'espace villageois, dans un univers de plaisirs dont il est prisonnier mais où il goûte une abondance qui ne peut exister ailleurs.

Il ressort de tous ces éléments que la représentation du cheval dans ces diverses expressions, si elle soutient une fécondité féminine réglementée par l'ordre social, exprime surtout un ordre masculin sublimé où l'homme est invincible et où il voit se réaliser la satisfaction de tous ses désirs. Aussi peut-on se demander si le cheval sous toutes ses facettes, ne serait pas le passeur de l'homme entre le monde régi par les lois qu'il a créées et celui de ses aspirations secrètes.

À travers ces manifestations particulières, le "monde-autre" n'en serait-il pas le reflet ?

Références bibliographiques

ALVAREZ-PEREYRE F., 1976 — *Contes et tradition orale en Roumanie (La fonction pédagogique du conte populaire en Roumanie)*. Paris, SELAF.

AMZULESCU A.I., 1981 — *Cîntecul epic eroic, Tipologie și corpus de texte poetice (Chant épique héroïque, Typologie et corpus de textes poétiques)*. Bucarești, Editura academiiei Republicii socialiste România.

ANDREESCO I., BACOU M., 1986 — *Mourir à l'ombre des Carpathes*. Paris, Payot.

ANDREESCO I., BACOU M., 1990 — Le chant des Aubes, rituel funéraire roumain. *Cahiers de littérature orale* 27 « Chante : 43-72.

ANDREESCO I., LEBARBIER M., 2003 — La Mandragore en Roumanie, plante de l'amour, de la haine, de la folie et de la mort. *Cahiers de littérature orale* 53-54 « Plantes et tradition orale ». Paris, Publications Langues'O : 159-195.

ANONYME, 1954 — *Balade populare (Ballades populaires)*. Biblioteca pentru toți, Editură de stat pentru literatură și artă.

BÎRLEA O., 1966 — *Antologie de proză populară epică (Anthologie de prose populaire épique)*. Bucarești, Editură pentru literatură, 3 vol.

BUHOCIU O., 1957 — *Le folklore roumain de printemps*. Thèse principale pour le doctorat ès lettres, Faculté des lettres, Université de Paris.

CĂLIN N., 1999 — *Bucarest Matin* (<http://www.bucarest-matin.ro/ARHIVA/99tr2/697info.html>).

EVSEEV I., 1998 — *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească (Dictionnaire de magie, démonologie, et mythologie roumaine)*. Timișoara, Editura Amarcord.

- GHINOIU I., 1997 — *Obiceiuri populare de peste an, Dicționar (Dictionnaire des coutumes populaires annuelles)*. București, Editura fundației culturale române.
- LEBARBIER M., 1996 — Séductions et dangers de l'autre monde, Récits roumains. *Cahiers de littérature orale* 39-40 « *Autres mondes* ». Paris, Publications Langues'O : 97-115.
- LEBARBIER M., 1997 — Rituels de mort, rituels de vie, envoûtement-désenvoûtement en Maramureș (Nord de la Roumanie). *Bastidiana* 19-20 : 147-176.
- LEBARBIER M., 1998 — "Entre imaginaire et réalité, l'image de la femme dans un village du Nord de la Roumanie". In M.M.J. Fernandez (éd.) : *Parler femme en Europe*. Paris, L'Harmattan : 95-136.
- LEBARBIER M., 2000a — Pinteza Viteazul, figure héroïque du Maramureș (Nord de la Roumanie) entre histoire et tradition orale. *Études Balkaniques, Cahiers Pierre Belon* 7-2000, Paris, De Boccard : 157-190.
- LEBARBIER M., 2000b — "Les dires du conte, L'exemple de quelques contes facétieux roumains". In B. Masquelier et J.-L. Siran (éds.) : *Pour une anthropologie de l'interlocution, Rhétoriques du quotidien*. Paris, L'Harmattan : 247-280.
- MARIAN S.F., 1899 — *Sărbătorile la Români, Studiu etnografic (Les fêtes chez les Roumains, Étude ethnographique)*. vol II., *Păresimile (Carême)*. București, Institutul de arte grafice.
- MARIAN S.F., [1890] 1995 — *Nunta la Români, Studiu istorico-etnografic comparativ (La noce chez les Roumains. Étude comparative historico-ethnographique)*. București, Editura « Grai și suflet-Cultura națională ».
- MUȘLEA I., BÎRLEA O., 1970 — *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu (La typologie du folklore d'après les réponses au questionnaire de B.P. Hasdeu)*. București, Editura Minerva.
- PAPAHAGHI T., 1925 — *Graiul și folclorul Maramureșului (Le parler et le folklore du Maramureș)*. București, Cultura națională.
- PERRIN M., 1992 — *Les praticiens du rêve, un exemple de chamanisme*. Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige.
- POP M., 1975 — Călușul, Lectura unui text (La danse căluș. Lecture d'un texte), *Revista de etnografie și folclor (Revue d'ethnographie et de folklore)*, 20 (1) : 15-31.
- RĂDULESCU-CODIN C., MIHALACHE D., 1909 — *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele (Les fêtes populaires, avec les coutumes, croyances et certaines traditions qui y sont reliées)*. București, Tipografia « Cooperativa ».
- RICHEPIN J., 1953 — *Mythologie grecque*. Dimitrakos, Athènes.
- TEODORESCU G.D., 1968 — *Basme Române (Contes merveilleux roumains)*. București, Editura pentru literatură.
- VASILIU M., 1992 — Moșii de oale. Rusaliile (Le jour des morts de la Pentecôte. Les mauvaises fées Rusalie), *Caiete, Dobrotești, un sat din Teleorman (Cahiers, Dobrotești, un village du Teleorman)*, București, Muzeul Țăranului român, seria Cercetări de teren (Musée du Paysan roumain, série Recherches de terrain) : 42-44.
- VLĂDUȚIU I., 1973 — *Etnografia românească (Ethnographie roumaine)*. București, Editura Științifică.
- VUIA R., 1921-1922 — Originea Jocului de Călușari (Origine de la danse des Călușari), *Dacoromânia II*, Cluj : 215-254.

Magical charger or evil smuggler Some horse figures in the traditional Rumanian imaginative world

Micheline LEBARBIER
Micheline.Lebarbier@vjf.cnrs.fr

Keywords

Rumania, horse, stories, customs, centaurs

In Rumanian agricultural life, horses are draft animals. Being part of their riches, their owners protect them from the evil eye by draping them with pompoms and red thread. However, in traditional imagination, the horseman and his horse are endowed with dual strength. As a couple, this man-horse unit has the power of transcending different levels and passing from one world to the other. In the oral literature, the horse is the instrument of the hero's power; but in supposedly true testimonies collected in Breb, a village in the north of Rumania, it is the ferryman of the 'other-world' (term used by M. Perrin 1992: 45), as well as a malevolent feminine entity, which takes the form of a horse. Lastly, certain calendar festivals are linked to beliefs where the horse and man represent, once again, a hybrid entity; horse-entities who descend into the villages at a certain time of the year; a brotherhood of youths linked to a universe of semi-god horsemen.

We will examine the representations of the horse through these examples.

1. Oral traditions

1.1. Oral literature

In the oral literature, the horse is an essentially masculine attribute. Endowed with extraordinary faculties, it is the hero's adjutant, if not his initiator. Linked to its master's destiny, it reinforces his heroic characteristics and brings him extraordinary capacities. The couple formed by the horseman and his horse possesses a strength that renders it invincible.

In the tale *The Water Youth* (Bîrlea 1966), the hero, by shaking its harness, brings back from the dead the horse that his father mounted on his wedding day. By feeding it oats and live coals for three days, he is able to mount it. Thanks to his horse, the hero crosses three forests (of bronze, silver and gold) and obtains the allegiance of the three horses masters of the forests. He receives their three harnesses, which, when shaken, call their owners. With the help of the four horses, he is able to conquer a kingdom and win its princess.

These four expressions of the horse represent the initiator and the magical adjutant, who lead the hero to the term of his quest. The first horse refers to the symbolic father figure, who leads to adulthood. The live coals are one of the characteristic foods of the supernatural horse, an essential prop in the initiate's quest. Xanthus, Achilles' horse advisor, also ate live coals, which could be seen as the fire of the other world, that the horse transmits to its master. As they advance and as the fire is transmitted to him, the youth acquires horses more and more precious, with greater and greater capacities (speed, strength, riches). The hybrid strength of the horseman-horse couple is proportional to the value of the metal of which they are formed.

The horse inhabits the other world (of the dead or the magic forest). The harness is the link between these 'other worlds' and that of the hero, through it the horse can be brought back at will. In disenchantment rituals, the harness may clean the bewitched person, a form of matrix through which he or she passes to be reborn in a pure state. Bridge between the different worlds, it is an element of transformation.

Oral tradition, which often rearranges historical facts, attributes a supernatural horse to Pinteazul, a famous brigand dispenser of justice, who lived in Northern Rumania in the 17th century, during the Habsburg occupation. According to a story recorded in 1924, as the emperor's men were pursuing him, his horse rose into the air with him on its back. A stone is said to bear the print of its hooves.

Testimonies collected in Breb between 1993 and 1996 also endow the horse with particular behavior traits.

1.2. Testimonies

The horse is always a bridge between our world and the 'other world', and an evil feminine entity can take on its appearance. In the story examined above, the horse is masculine, an adjuvant-initiator of a masculine hero. In the testimonies collected, the horse has negative and feminine connotations. In which case, it is a mare and the protagonist is a man.

The Maiden of the Forest

The Maiden of the Forest is an entity, which inhabits the imagination of the villagers. To meet her at night is dangerous, especially for men. She takes on a feminine form: human, a bewitching white woman who makes them lose their heads; animal, a white mare who prevents them from advancing. Her domination over men takes on extreme forms: sexual excesses, which marginalize them or inhibitors, which paralyze them. She is found at a passage that the man must cross: exclusion from society that she imposes upon him as a woman, geographical passage she denies him as a mare.

Dumitru's tale

A young shepherd is alone at night in the forest keeping watch over his sheep. Suddenly, they become agitated, the dogs bark, especially the bitch. A beautiful large grey mare appears. He mounts her. In an infernal gallop, she carries him to the heart of the forest. Terrified, he tries to jump but is unable. At a river crossing the mare disappears. The young man wakes up in a house filled with marvelous things, but with no exit. Three beautiful women visit him regularly. Despite all the pleasures he partakes in, he escapes, on Easter day, when a magical door opens...

In Breb, the Maiden of the Forest can take on the appearance of a white mare, who, at night, restrains late returning travelers. Here one sees the mare become the ferryman of the shepherd to the 'other world'. Passage, which the mare at times refuses, to adult men installed within the social group, and at times imposes, on imprudent young men. The shepherd does not wonder about the fear she provokes among the sheep. He does not listen to his dogs, guardians of the human world, nor does he wonder about the nature of their agitation (especially the bitch's, female animal of the human world, anxious because of a female animal from the 'other world'). He ignores the fact that the mare, appearing out of nowhere, might be, if not the materialization of an evil entity, at least an intermediary between his world and another. In the story examined above, the horse-initiator-adjuvant was a male. In this story, an important detail is a mare, the feminine equine manifestation, which carries the shepherd off to another world... feminine, plentiful and voluptuous, but where he is a prisoner. As are prisoners the men who are subjected to the amorous assaults of the Maiden of the Forest, and those paralyzed at night by the white mare-Maiden of the Forest. Like the imprisonment, the forced gallop is

imposed and seems to have sexual connotations, and the three women evoke three fairies inhabiting the mountains, who attract young men.

Men here are submitted to an 'other world', feminine, with connotations of an absolute powerful feminine sexuality with entities having an equine or human appearance, exclusively female. The magical world of these tales presents an exactly opposite order of social organization.

Depending on the type of story, the horse, as the hero's initiator-adjuvant is a stallion, and when it becomes the evil charger or the materialization of an evil being, it is a mare. But this gender divide no longer exists when it is a question of calendar festivals, where the equine entities once more become essentially masculine, in conformity with the social order.

2. Traditional customs

2.1. *The Sântoaderi*

The festival of the *Sântoaderi* is celebrated during the first week in Lent and lasts about ten days. The *Sântoaderi* are a herd of between seven and twelve 'horse-entities', linked to Saint Theodore. They come noisily down the mountain on Mardi Gras and invade the villages for approximately ten days. They are feared because they are dangerous for whoever encounters them at night, which leads to protection and fertility rites. They can be confused both with horses and with men, whence the danger they represent, especially for women young girls if the rituals and work restrictions that are demanded of them are not respected. Let us mention certain stories where youth-devils with handsome faces but horse hooves kill young girls who transgress the codes of reserve and good behavior when they visit them at the evening gathering. Inversely, we saw that the entity mare is dangerous for men, but is in no way linked to the observance of rituals or restrictions.

But over the course of their history, to protect themselves against the dangerous entities and to counter their evil actions, men have created human counterparts to counterbalance their power.

2.2. *The Călușari*

The human counterpart to the herd of *Sântoaderi* exists with the *Călușari* ('horse' *căl*). It is a warrior brotherhood of from 7 to 12 (the same number) young 'people-foal-dancers'. They execute a series of ritual dances, which take place at the Pentecost and their role is to protect the community. Certain authors link these

dances to the birth and death of an 'equine divinity protector of horses' (I. Ghinoiu 1997: 98). Their acrobatic dances are established according to a ritual scenario. They represent several figures, which evoke the horse: the walk, gallop, and neighing. The dancers wear spurs and bells, and one of them carries a staff with the effigy of the horse, which supposedly represents the equine divinity. Their behaviour, the accessories of their costumes, the names they give themselves, are all in the image of the horse. Certain powers are attributed to them, namely the power to heal, resulting from offensive magic. They seek these powers through their dances, their secret pact, their rituals, and the ambivalent aura, which surrounds them. Just as the *Sântoaderi* have the power to provoke rheumatism, the *Călușari*, through their dances, have the power to cure it. The *Sântoaderi* harry the villagers by trampling and hitting them, the *Călușari* have the ability to cure contusions. It is said that the young girls carry out love spells when the *Sântoaderi* are in the village, the women touched by the phallus carried by one of the dancers are said to become fertile. We also wish to emphasize the fact that whereas the *Sântoaderi* appear at the beginning of the Easter cycle, the *Călușari* come to close it.

This rapid overview shows that the horse-entities of the 'other world' (which occupy the villages during Lent) and the young 'people-foal-dancers' of this world (who transcend their human condition through their dance/trance) can be regarded as the two facets of the survival of an archaic cult to an equine divinity. It seems to be a variant of the centaur myth, where the forces of man and horse are mingled and complete each other.

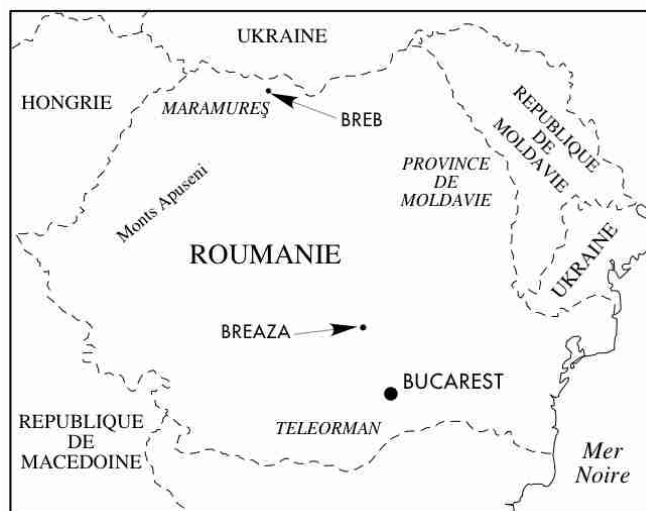
Conclusion

These different representations of the horse give a glimpse of a sublimated masculine order where man is invincible and where his desires are fulfilled. As the hero's steed, it carries him to triumph over all obstacles. *Călușari*, it offers its powers to the dancers and allows them to make an incursion into a semi-divine world. *Sântoaderi*, it is above all dangerous for women and imposes prohibitions and obligations that they observe during their whole lives. The horse, even though it upholds feminine fertility, channels women into a regulated area of social order, but allows men to transcend their human qualities. The mare carries him beyond the village, to a universe of pleasures of which he is prisoner but which cannot exist elsewhere. Thus one may ask whether the horse, through all these facets, is not man's bridge between a world ordered by the laws he created and his aspirations.

Figures

Figure 1. Carte de Roumanie

(Laurent Venot, 2005)



Photos

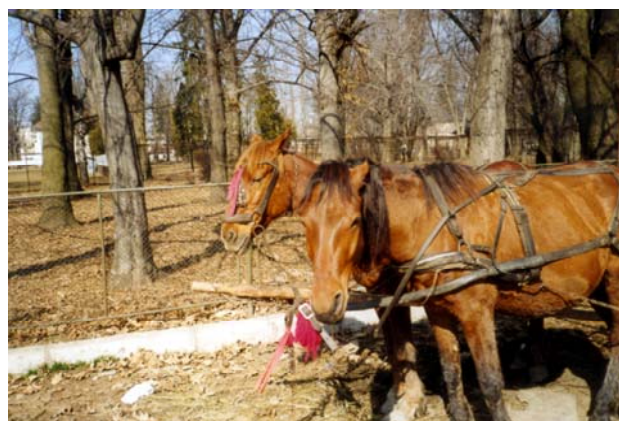
Photo 1. Le cheval est protégé du mauvais œil par un pompon rouge placé sur le côté de la tête

(cliché de l'auteure, Breaza, Vallée de la Prahova, 1999)



Photo 2. L'attelage est ici également protégé par un pompon rouge

(cliché de l'auteure, Breaza, Vallée de la Prahova, 1999)



*Photo 3. Les chevaux et leurs cavaliers avec leurs parures de fête
(le cavalier peut être un jeune garçon)*

(cliché de l'auteur, Breb, 2003)



Photo 4. Le cheval et son cavalier avec leurs parures de fête

(cliché de l'auteur, Breb, 2003)



Le mouton, “animal clef de voûte” des Balkans ?

Marianne MESNIL
mmesnil@ulb.ac.be

Résumé

Le mouton a dominé le paysage des régions carpato-balkaniques depuis la plus haute antiquité. Et les études ne manquent pas sur le pastoralisme comme modèle d'organisation économique et sociale de ces régions. La démarche qu'on voudrait adopter ici n'est pas de donner un aperçu de ces questions, mais de partir du mouton comme “figure” centrale de ce pastoralisme, et d'examiner dans quelle mesure il suscite des effets d'ordre non seulement économique, social, mais aussi culturel, au sens anthropologique du terme. Bref, en quoi il occupe une position d’“animal de civilisation”, au même titre que l'on a pu dire du blé qu'il était une “plante de civilisation” (Braudel). À considérer le mouton de ce point de vue de “fait social total” (Mauss), on peut examiner comment l'ensemble de la société l'a placé au cœur de ses activités de production, de commerce, mais aussi de son activité symbolique.

Mots-clés

mouton, Balkans, Aroumains, pastoralisme, fait social total

Introduction

Le pastoralisme comme “genre de vie”

Pour approcher le mouton en tant que candidat à la place d’“animal clef de voûte”¹, il est nécessaire d'effectuer le détour par deux notions : “genre de vie” et “pastoralisme” (cf. I. Bianquis, J. Tubiana, cet ouvrage). Toutes deux ont été définies par l'École de géographie humaine, en particulier, à travers les travaux de P. Vidal de La Blache et de L. Fèbvre.

1

Nous nous sommes justifiés en introduction (cf. E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage), de l'option faite en faveur de cette métaphore, en remplacement de l'expression d’“animal de civilisation”.

Selon L. Fèbvre, un “genre de vie” naît des habitudes instaurées à partir de choix opérés parmi les “possibilités” qu’offre la nature :

« habitudes organisées et systématiques creusant de plus en plus profondément leur ornière, s’imposant par la force acquise aux générations successives, imprimant leur marque sur les esprits, tournant dans un sens déterminé toutes les forces du progrès » (Fèbvre 1970 : 261)².

Pasteurs et cultivateurs prennent ainsi place dans la typologie des “genres de vie” que distingue L. Fèbvre, au voisinage des peuples chasseurs et pêcheurs. (Fèbvre *op. cit.*, troisième partie : *Possibilités et genre de vie*).

Mais en opérant ce découpage, L. Fèbvre a soin de nous mettre en garde contre les risques de cloisonnement d’une telle typologie. Il insiste, en particulier, sur l’absence de barrière étanche entre sociétés pastorales et sociétés agricoles. Il n’existe pas d’opposition radicale entre “pasteurs nomades” et “agriculteurs sédentaires”. Au contraire, il faut noter la flexibilité d’un “genre de vie” par rapport à un autre et les processus de transition entre types de sociétés. Entre nomades et sédentaires, il y a place, par exemple, pour une société de semi-nomadisme. Reprenons ici la définition que donne P. Bonte (*in* Bonte et Izard 1991 : 561) du pastoralisme :

« On peut définir les sociétés pastorales à l’aide d’une formule technique d’exploitation du milieu : l’élevage d’animaux herbivores vivant en troupeaux et se déplaçant à la recherche de leur nourriture. Il en résulte à des degrés divers, de la transhumance saisonnière au nomadisme erratique, une mobilité des groupes humains associés aux troupeaux et des formes particulières d’organisation de l’espace ».

En partant de cette définition générale, et en tenant compte des remarques de L. Fèbvre sur la flexibilité des “genres de vie”, nous pouvons tenter de situer notre “mouton des Carpates” sur cette échelle de mobilité d’un genre de vie “pastoral”.

En appliquant le critère de mobilité au pastoralisme de l’aire carpatobalkanique³, on est amené à distinguer deux types, tous deux axés principalement sur le mouton et correspondant à deux variantes d’un même “genre de vie”. Variantes, en effet, plutôt que genres de vie distincts, dans la mesure où le “nomadisme” des animaux et des hommes s’y manifeste à des degrés variables, sans qu’il y ait nécessairement cloisonnement étanche entre ces deux formes. D’un point de vue historique, des populations ont pu passer d’un type de pastoralisme à un autre, et devenir plus ou moins nomades ou plus ou moins sédentaires. L’unité de ces deux modalités s’exprime également à travers la similitude des diverses expressions de la culture qui y est liée (mythologie, cérémonies et rites, organisation sociale, etc.).

²

En insistant sur le caractère de “possibilité” et de “choix” des sociétés humaines face à leur environnement, L. Fèbvre oppose ainsi les “déterministes à la Ratzel” (École allemande) aux “possibilistes à la Vidal de la Blache” (École française) ; cf. Fèbvre (1970 : 31).

³

Au sens culturel du terme. Nous nous sommes expliquée sur le choix de cette expression, notamment dans nos articles (Mesnil 1999, 2001).

– La première variante correspond à un genre de vie “agropastoral”. Nous avons affaire à des sociétés rurales où se combinent, en proportion variable, l’activité agricole et l’activité d’élevage (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage). Une telle activité combinée, n’exclut pas totalement les mouvements de transhumance. Mais les déplacements que celle-ci entraîne, sont généralement restreints et centrés sur l’espace stable du village. Ce type caractérise bien le pastoralisme des Carpates roumaines, au nord du Danube.

De nombreux auteurs ont insisté sur le fait que le pastoralisme roumain est un pastoralisme “stable”, contrairement au “pastoralisme itinérant” des peuples nomades. Et, même s’il est apparu une forme de transhumance (de type été à la montagne, hiver au village ou au bord de la *baltà* “terres inondables”⁴, la forme principale et la plus ancienne d’élevage à toujours été, chez les Roumains, le pastoralisme sur les “terres ancestrales” *mosie* de chaque village (cf. Stahl 1959). On peut également citer ici P.P. Panaïtescu qui insiste sur le fait que « le peuple roumain a toujours été, contrairement à l’opinion de certains érudits mal informés, un “peuple de gens sédentaires” qui s’occupait d’élevage et d’agriculture. Le type économique du nord des Balkans est daco-romain ». Il est caractérisé par l’élevage intensif de bovins et d’ovins à partir d’un endroit stable, combiné avec une agriculture réduite aux besoins de consommation des “communautés villageoises” *obste* (Popescu 1986 : 72)⁵.

– La deuxième variante correspond à un pastoralisme “transhumant”. Dans l’aire balkanique, il a été particulièrement bien représenté, jadis, par les sociétés pastorales aroumaines dont les terres de parcours pouvaient couvrir tout le territoire correspondant à l’Europe ottomane qui ne lui a pas opposé de frontières dans ses déplacements⁶.

Nous nous attacherons plus particulièrement, dans ce qui suit, au modèle “agropastoral”, pour revenir, en fin de parcours, à ces “grands transhumants” qu’ont été les bergers aroumains du sud du Danube.

Sans viser à l’exhaustivité, faisons un rapide survol des différents domaines de l’organisation socio-économique, et des expressions de la culture où le mouton

4

Baltà est le terme spécifique (d’origine roumaine) utilisé par les géographes pour désigner un type de terres de plaines submergées par les crues du Danube (cf. Fochi 1976).

5

On notera que ces considérations sur le pastoralisme des Carpates roumaines et les spéculations sur les mouvements des pasteurs roumains et aroumains ont toujours été assorties d’enjeux idéologiques et politiques pouvant nourrir la thèse du “premier occupant”.

6

Les Aroumains, qui appartiennent au même groupe ethnolinguistique néo-latin que les Roumains, sont une population de pasteurs dont la présence dans les Balkans, au sud du Danube, est attestée depuis le XI^e s. Les populations sud-slaves et grecques les ont surnommés *Vlasi* ou *Vlachoi* (cf. Mesnil et Popova 1993).

intervient de manière déterminante dans la société agropastorale des Carpates roumaines⁷.

1. Le Pastoralisme chez les populations roumaines des Carpathes : aspects économiques

Un premier argument qui plaide en faveur du mouton comme “animal clef de voûte”, nous est fourni par une réflexion que nous livre É. Benveniste (1969). Considérant le couple *pecus* - *pecunia* (“bétail et argent”), le grand linguiste souligne la filiation étymologique qui existe entre les deux notions⁸. Voilà qui suffit déjà à indiquer la place privilégiée qu’occupe le mouton dans l’histoire de l’économie des sociétés agropastorales des trois grands dialectes indo-européens (indo-iranien, latin et germanique) qui partagent cette double étymologie de “bétail et richesse”.

Dans les sociétés pastorales⁹, le *pecus*, troupeau, est la richesse mobilière par excellence. Il s’agit donc de “capital”¹⁰ qui se conserve et se reproduit, mais que l’on ne tue pas ! La consommation de viande ovine est quasi limitée à un usage rituel (principalement, la consommation de l’“agneau pascal”)¹¹.

7

Il faudrait nuancer le propos selon les régions qui peuvent différer considérablement. Mais les grandes lignes données ci-après sont généralement représentatives d’un “genre de vie” commun.

8

L’auteur inverse cependant le sens de l’évolution habituellement admise, entre les deux notions. Pour lui, c’est le sens de “richesse mobilière” qui est premier et qui s’est spécialisé, en renvoyant à la notion de “bétail” et même de “mouton” (cf. sommaire du chap. 4 (vol. 1 : 47) intitulé « Le bétail et l’argent : *pecus et pecunia* »). Nous n’aurions pas l’outrecuidance de remettre cette hypothèse en doute, en ce qui concerne la genèse de ce vocabulaire. Constatons cependant que, pour ce qui est de l’évolution régionale et limitée à quelques siècles d’activité pastorale dans les Balkans, l’évolution s’est produite en sens inverse : les Aroumains, éleveurs de mouton (*pecus*), ont accumulé des richesses qu’ils ont su transformer en “capital” (*pecunia*), devenant ainsi, pour certains, de grands financiers et mécènes des Balkans (cf. Nicolau 2003).

9

On notera que, dans le cas des sociétés “mixtes”, agropastorales d’Europe, la deuxième source de richesse est généralement le “blé”. On comprend dès lors le sens argotique du mot “blé”, synonyme d’“argent”.

10

“Capital” et “cheptel” partagent la même étymologie latine (le latin *capita* signifie “tête”) (cf. Rey 1992).

11

La source d’alimentation carnée de ces sociétés consiste, pour l’essentiel, en volaille et cochon. Ce n’est qu’à une époque récente, avec l’augmentation du niveau de vie et de la demande de consommation carnée, que l’on a vu apparaître une activité d’élevage d’ovins destinés à l’abattage.

Les deux sources de richesse que produit le mouton sont donc ailleurs : ce sont les produits laitiers (fromage de conservation, pour l'essentiel) et la laine qui sert à la confection des tissus et vêtements¹².

2. Relation à l'espace

Le mouton est un animal domestique, mais il occupe néanmoins un espace plus ou moins large, puisque sa recherche de nourriture l'amène à être itinérant. Ses espaces de pâture, tout en se situant, au moins partiellement, hors des limites de l'espace strictement “domestique”, n'en sont pas pour autant des espaces “sauvages”. Les pâturages se trouvent à la frontière entre espace “sauvage” (marqués par la présence d'animaux tels que le loup et l'ours, qui en sont les principaux prédateurs) et espace habité où sont construits les établissements humains¹³.

D'une manière générale, l'économie mixte de ces sociétés agropastorales, entraîne une série d'usages et de réglementations concernant :

- l'attribution et la répartition des terres selon les activités (agriculture et élevage, pâture pour engraissement des sols, prairies de fauche – prairies naturelles ou à foin – assolement ...);
- des droits de propriétés privés ou collectifs sur ces terres et des systèmes de fermage ; ces systèmes de répartition sont précis et complexes et varient d'une région à l'autre¹⁴ ;
- une organisation (avec spécialisation) de métiers liés à la bergerie ; mais, dans ce domaine non plus, il ne peut être question de cloisonnement étanche : les bergers ont socialement leur place au sein des communautés villageoises.

En outre, des voies de passage sont prévues pour les déplacements des moutons. Elles doivent également tenir compte des saisons, certaines voies n'étant ouvertes aux troupeaux qu'après récolte ou fauche.

¹²

Chez les Aroumains (au sud du Danube), ces produits n'étaient pas destinés à une consommation exclusivement autarcique. Ils ont été commercialisés très tôt. On en a, par exemple, un témoignage à propos du commerce des Vlahoi au Mont Athos, dès le XII^e s. (cf. Ducellier 1988 : 166-167).

¹³

De tels espaces sont d'ailleurs délimités et, lors de l'installation d'une bergerie d'alpage au printemps, il existe de véritable “rites de fondation”, tels que la pratique de l'allumage d'un “feu vivant” (cf. *infra*).

¹⁴

Ces règles font généralement l'objet d'un chapitre dans les grandes monographies ethnographiques sur les différentes régions de Roumanie. Voir à titre d'exemple : H.H. Stahl (1939, III, chap. IV).

Ces chemins sont plus ou moins locaux ou régionaux, selon les distances de parcours. C'est ce que l'on appelle le "chemin des moutons" *drumul oilor*¹⁵. Selon H.H. Stahl, ces "chemins de moutons" effectuaient généralement la liaison entre la montagne et la plaine¹⁶. C'est ce que confirment plusieurs témoignages publiés par N. Densusianu : le "chemin des moutons" emprunté pour la transhumance, reliait la montagne à la *baltà*¹⁷.

Selon le cas, les terres de pacage peuvent se situer :

- à l'intérieur de l'ensemble des propriétés "héritées" *mosie* ;
- à l'intérieur du "finage" *hotar*¹⁸ ou
- en dehors de ces limites (monts pouvant être distants de 10 à 60 km du village).

Quant aux lieux d'hivernage, ils peuvent être soit individuels (au centre du village, ou à l'intérieur de l'*hotar*, dans des bergeries) ; soit collectifs (hivernage en plaine : *la seş*).

3. Relation au temps

Un "genre de vie" lié à un animal de pâture, doit nécessairement se plier aux contraintes dictées par les saisons. C'est ainsi que l'année pastorale se divise en deux grandes saisons qui déterminent les mouvements de déplacements des troupeaux entre villages et "bergeries" *sfina*¹⁹. Ce calendrier possède ses bornes qui marquent début et fin des deux périodes : saison "du dehors" où les troupeaux

¹⁵ Cf. aussi, à ce propos, le sens métaphorique de cette expression (ci-après).

¹⁶ Pour la "grande transhumance", il s'agit de véritables routes qui peuvent traverser plusieurs frontières (équivalent des "drailles" de transhumance du sud de la France).

¹⁷ Les « réponses au questionnaire de N. Densusianu » indiquent aussi l'existence de chemins parcourant des distances beaucoup plus importantes, par exemple entre Balkans et Carpatés (Fochi 1976 : 119).

¹⁸ Voir à ce propos les définitions de F. Braudel (1990 : 135-136). L'auteur distingue le "terroir" (ensemble des terres arables d'un village) et "finage" (ensemble de l'espace villageois). D'une manière générale, le "modèle braudélien" de l'espace villageois se divise en trois zones concentriques autour de la zone d'habitation du village : – les "jardins-vergers" (accolés aux habitations) ; – l'*ager* ("terroir", c'est-à-dire terres arables) ; – le *saltus* (c'est-à-dire les terres incultes comprenant les friches, forêts, "paysage ensauvagé").

¹⁹ Il s'agit d'un terme d'origine autochtone, dans lequel on reconnaîtra cependant la racine indo-européenne **stà*, qui renvoie à l'idée de "fixité" (lat. *stabulum*, français étable, etc.) ; cf. Mihăilă (1973 : 19).

peuvent trouver leur nourriture sur les terres de pacage, et saison “du dedans” où c’est à l’homme de suppléer aux besoins alimentaires du bétail et à le protéger du froid. Les dates qui en marquent les limites, correspondent aux fêtes dédiées à deux saints du calendrier chrétien. Ces “gardiens de seuils” se nomment saint Georges (fêté le 23 avril) et saint Dimitri (saint des Balkans, fêté le 26 octobre)²⁰. Mais elles coïncident également avec les levers et couchers héliaques des Pléiades. Une série de fêtes et rites accompagnent ces moments²¹ (*cf. infra*).

4. Mythologie

4.1. La carte du ciel

De tout temps et en tous lieux, le ciel nocturne a servi de guide aux pasteurs, lors de leurs déplacements. Il n’est donc pas étonnant qu’ils y aient projeté des figures qui rappellent leur activité. Ainsi, trouve-t-on sur la carte du ciel des Roumains, un *Berger et ses moutons*, et un *Berger de la lune*. Le *Berger et ses moutons Ciobanu’ si oile* correspondent à l’étoile Bellatrix (de la constellation d’Orion) et à la série d’étoiles qui se déploie en arc, entre les constellations d’Orion et Hyade (Ionică 1944 : 30). Le *Berger de la lune*, quant à lui, désigne un personnage que l’on dit apercevoir dans la lune, depuis que Dieu l’y a placé pour le faire échapper à son destin terrestre²².

Ces figures voisinent avec d’autres astres dont les noms sont liés aux activités agraires, telle “la charrue”²³. Ce fait indique, une fois de plus, l’unité culturelle entre agriculteurs et pasteurs des Carpates.

²⁰

Un modèle d’icône particulièrement répandu dans les Balkans, fait figurer les deux saints côte à côte, dans la moitié inférieure de la composition.

²¹

Bien entendu, il existe des variations régionales liées, notamment, aux différences climatiques. C’est particulièrement le cas pour la date de retour des troupeaux, qui peut être fixée le jour de la Sainte-Vendredi (*Paraschiva*, le 14 octobre) ou même dès la fin de l’été, à la “Petite Marie” (*sfinta Maria Mica*, fête de la naissance de la Vierge, le 8 septembre).

²²

Il existe plusieurs récits à propos de ce “berger lunaire”. On en trouvera des variantes dans le volume de T. Brill (1981 : 149-153).

²³

Il est intéressant de noter que l’Europe possède sa propre “astronomie populaire” qui diffère de l’astronomie d’origine savante, (d’origine babylonienne et grecque parvenue en Occident *via* les Arabes). Parmi les appellations communes, propres à cette culture orale de l’Europe, nous trouvons par exemple le “Grand chariot” (Grande Ourse) ou la “Poussinière” (au lieu des Pléiades).

4.2. Un récit calendaire : “La Vieille et ses moutons”

Dans les différentes langues parlées à travers les Balkans, se raconte une même histoire de moutons. On y trouve bien quelques variantes plus spécifiques à l’une ou l’autre population, mais il s’agit généralement du même récit calendaire. Il y est question d’une Vieille et de ses moutons, et de son départ prématuré en alpage, au moment du changement de saison²⁴. Voici le résumé d’une variante roumaine de ce récit (Marian 1994 : 291) :

La Vieille Dochia décide de se mettre en route pour la montagne, avec son troupeau, en emportant douze *cojoc*²⁵. Elle rencontre le mois de mars et se moque de lui. Celui-ci, pour se venger, mouille les douze *cojoc* de la Vieille, en déclenchant des intempéries. Puis il emprunte deux jours à son voisin Février et, avec l’aide des “Venteuses” (des fées dangereuses), il fait geler la Vieille qui est pétrifiée avec ses moutons.

Cette histoire de la Vieille Dochia (en bulgare, elle porte le nom de Marta, personnification de mars), se déroule de manière précise entre le 1^{er} et le 9 mars (période qui porte le nom des “Jours de la Vieille”). Nous nous trouvons à la charnière des deux grandes saisons, au moment où l’hiver fait place au printemps. L’histoire insiste notamment sur le danger encouru par des populations pastorales à ne pas connaître le “bon moment” pour donner le signal de départ des troupeaux vers l’alpage²⁶.

À ce personnage de la “Vieille de mars” est également lié un rituel qui consiste à offrir une “amulette de mars” *Martisor*. Cette amulette est faite de deux fils torsadés, l’un rouge, l’autre blanc, auquel on fait pendre une pièce de monnaie ou une breloque²⁷. Il existe un petit récit roumain qui en raconte l’origine :

« Baba Dochia filait sa quenouille de laine, en marchant dans la forêt avec ses moutons. Elle trouva une pièce de monnaie, y fit un trou et la lia avec un fil, à une épingle. C’était le 1^{er} mars. C’est de là que la coutume nous est venue. » (Fochi 1976 : 27).

²⁴ Nous avons donné une analyse détaillée de ce type de récit dans Mesnil et Popova (2004).

²⁵ Nom donné à une veste de berger en peau de mouton retournée.

²⁶ Des variantes de cette histoire météorologique existent dans toute l’Europe et sur les deux rives de la Méditerranée (cf. Mesnil et Popova 2004).

²⁷ Aujourd’hui, c’est un porte-bonheur dont la pratique s’est maintenue en milieu urbain. Mais, traditionnellement, l’amulette devait être offerte à l’hirondelle ou à la cigogne, pour saluer son retour, le 9 mars.

Il est intéressant de signaler à ce propos que, selon l’ethnographe roumain R. Vuia²⁸, le premier acte technologique lié au filage aurait une origine pastorale. Selon son hypothèse, ce sont les hommes qui, pour les besoins de la bergerie, auraient inventé une première technique de torsade, appelée *tocălia*, du nom de l’outil utilisé pour donner la torsion au fil. Il aurait été conçu spécialement pour l’utilisation des poils d’animaux (poil de chèvre et crin de cheval), à même de fournir un fil résistant pouvant servir à confectionner les sacs de bas, les “sandales paysannes” *opinci*, etc.

Ce fil de laine torsadé n’est peut-être pas sans rapport avec le fil torsadé du *marțisor*. Certaines sources prétendent que ses couleurs d’origine étaient le noir et blanc, autrement dit, les couleurs naturelles de la laine²⁹.

4.3. *Miorița, l’agnelette*

Un second thème pastoral relève de la “ballade” et semble cette fois, spécifique au répertoire roumain. C’est la célèbre *Miorița*³⁰, l’agnelette, si populaire en Roumanie, qu’on est allé jusqu’à la qualifier de “clef de voûte” *piatra de bolta* de la mythologie nationale. L’histoire est la suivante :

Trois bergers descendent des montagnes avec leurs troupeaux. Deux d’entre eux, envieux du troupeau du troisième berger, décident de le tuer pour s’emparer de ses moutons. Mais une agnelle a tout entendu du complot et vient prévenir son maître. Celui-ci, loin de vouloir se défendre, donne à la jeune brebis les consignes à suivre pour son enterrement, décrit comme un rituel de noces, où les acteurs sont des éléments de la nature : soleil, lune comme témoins ; monts comme prêtres ; sapins et platanes comme invités ; oiseaux comme musiciens ; étoiles comme flambeaux.

Ce texte, d’une rare poésie, a suscité des volumes entiers d’interprétation dont ce n’est pas le lieu de discuter ici³¹. Contentons-nous d’y voir le développement d’un drame sur fond de transhumance, dont le récit chanté a rencontré la sensibilité de

²⁸ R. Vuia, *Tocălia și începutul torsului* (1980 : 388-394).

²⁹ Information concernant plus particulièrement les traditions aroumaines (cf. Nicolau s.d.).

³⁰ Le mot est une forme diminutive de *miora* qui signifie “agnelette”. On devrait donc traduire littéralement par “agnelette”.

³¹ Citons, parmi les concepts élaborés à partir de ce texte, celui d’“espace mioritique”, dû au poète et philosophe Lucian Blaga (il s’agit d’une variation autour de l’idée de déterminisme géographique, qui aurait inspiré un modèle esthétique rappelant le relief “ondulant” des Carpates), et celui de “Noces mioritiques” qui rejoint le rituel roumain de la “mort-mariage” des jeunes qui n’ont pas accompli leur destin. Dans le domaine ethnographique, parmi les études consacrées à la ballade, on retiendra plus particulièrement un article du grand ethnomusicologue Constantin Brailoiu, « Sur une ballade roumaine : la Mioritza » (in Schaeffner 1959), la monographie de A. Fochi (1964), ainsi qu’un article de M. Eliade intitulé « L’agnelette voyante » (in 1970 : 218-246).

toute une culture. En effet, la ballade de tradition orale, a été relayée, au XIX^e s., par les intellectuels engagés dans la cause nationaliste roumaine, à la suite de sa publication par le poète V. Alecsandri (1850)³². C'est donc une ballade imprégnée de culture pastorale qui a été érigée en "monument littéraire".

5. Rites et cérémonies

L'installation d'une nouvelle bergerie en début de saison, la descente des troupeaux à la fin de l'été, ainsi que quelques moments importants de la vie à la bergerie, font l'objet de rites et cérémonies qui marquent ces événements. Il existe un calendrier pastoral dont nous avons déjà rappelé les deux "dates-seuils" : la Saint-Georges et la Saint-Dimitri. C'est plus spécialement à l'ouverture du cycle de printemps qu'ont lieu les grandes manifestations festives. Citons-en deux : *Sîmbra oilor* et *Focul viu*.

– *Sîmbra oilor* (littéralement, l'"association des moutons") : cette cérémonie marque le départ des troupeaux en alpage³³. Elle a généralement lieu dans la première semaine de mai³⁴.

Cette manifestation réunit l'ensemble de la communauté villageoise et les troupeaux de moutons, sous la conduite des bergers qui en auront la charge durant toute la saison. La portée de cet événement est à la fois économique, sociale et symbolique. L'activité principale qui s'y déroule est "le mesurage du lait". Après avoir séparé les bêtes stériles de celles qu'on destine à la production laitière, une première traite a lieu, afin de déterminer la quantité de fromage à laquelle chaque propriétaire aura droit au cours de la saison. Chacun sera "appelé" à son tour, à la bergerie, pour retirer sa quote-part, selon un ordre et des proportions fixées sur base du "mesurage" de la Saint-Georges, consigné devant témoin, selon la technique traditionnelle de *ràboj*³⁵. La démarche a donc une signification

³² Cette première version a été publiée en 1850 par V. Alecsandri.

³³ Comme source en langue française, on peut se référer à l'ouvrage de J. Cuisenier (1994).

³⁴ Pour ce calcul des repères calendaires traditionnels, il faut avoir à l'esprit le décalage de treize jours entre calendrier "ancien style" (julien) et calendrier "nouveau style" (grégorien) introduit dans les Balkans à la fin de la première guerre mondiale. Ainsi, la Saint-Georges, fêtée le 23 avril, correspond aujourd'hui au 6 mai. Nous sommes bien dans la période où ont lieu les départs en alpage.

³⁵ *Ràboj* désigne ici l'entaille faite sur un bâton, servant à mesurer la quantité de lait de la traite qui servira à calculer la part de chacun dans la production collective du troupeau. Ce bâton ainsi marqué a valeur de contrat.

économique importante ; l’accompagnent des rites collectifs (notamment, un repas en commun) réunissant toutes les familles du village³⁶.

– **Focul viu** “Le feu vivant”. Une fois arrivés en alpage, les bergers, doivent installer la bergerie. Il s’agit tout d’abord, de construire les différents lieux d’habitation des hommes et des bêtes (en particulier, des cabanes pour les bergers et leurs aides ; un lieu destiné à la fabrication et à l’entreposage du fromage ; un enclos pouvant recevoir les troupeaux durant la nuit ; et une ou plusieurs **strunga**³⁷, selon le nombre de troupeaux et de bergers.

Mais, avant d’élever ces différentes constructions provisoires, le nouveau lieu investi doit faire l’objet d’un rituel particulier : c’est l’allumage d’un “feu vivant”. Il s’agit d’un rite de “fondation” (installation) de la bergerie. Nous reprenons ici l’une des descriptions de l’allumage du “feu vivant” en Maramures, figurant dans un article publié en 1937 (Muslea : 389) :

« À Vadul Maramuresului, “le feu vivant” est fait par les bergers, au moyen d’un système appelé *vîrtej* “tourniquet”. On prend deux morceaux de bois bien sec, on évide une extrémité ; on y enfonce solidement une cheville et on frotte jusqu’à produire de la fumée et finalement du feu. Ce feu se nomme “feu vivant” ».

Ce rituel semble attesté dans toutes les régions de Roumanie où se pratique le pastoralisme en bergeries d’alpage. Partout où la coutume est signalée, les règles en sont les mêmes : le feu s’allume à l’arrivée du groupe transhumant à son nouvel établissement saisonnier. Il ne doit, sous aucun prétexte, s’éteindre avant que les troupeaux n’aient quitté les lieux, en fin de saison. Il est également interdit de donner de ce feu à quiconque, au risque de lui faire perdre sa force magique de protection³⁸.

Il existe un pendant à ce rituel, à la fin du cycle pastoral : c’est **spartul stenei**, c’est-à-dire “la démolition de la bergerie”.

– **Împartirea brânzei**. La saison pastorale est encore marquée par le rythme des visites successives des propriétaires de moutons. Ce sont des jours où a lieu le “partage du fromage” **împartirea brânzei**. Chaque famille “appelée” se rend à la bergerie à la date fixée lors de **Simbra**, pour y recevoir sa part de fromage. C’est l’occasion pour les propriétaires des moutons, de venir visiter la bergerie d’alpage où une fête a lieu avec les bergers qui préparent des mets spéciaux pour les accueillir (Popescu 1986 : 182-183).

³⁶ On trouvera une description en français de cette cérémonie dans J. Cuisenier (1994).

³⁷ Le mot **strunga** désigne à la fois l’“enclos à bétail” et, plus spécifiquement, une “portion de cet enclos”, qui consiste en une sorte de portique qui permet de faire défiler les brebis une à une devant le berger au moment de la traite.

³⁸ Cf. I. Muslea (1937 : 395). On trouvera également une description de ce rituel en français dans J. Cuisenier (1994).

Nedeia : un “système de prestations totales” construit autour du mouton

Le mot **nedeia** est emprunté au vocabulaire slave où il signifie “dimanche”. En roumain, le sens s’est déplacé pour signifier la “fête-marché” qui réunit, dans un espace situé au sommet d’une montagne, les bergers et les populations des villages de toute une région. Selon le géographe I. Conea (*in* Popescu 1986 : 73), **nedeia** est un marché qui réunit deux “pays” des deux versants d’une montagne. Le fait est particulièrement caractéristique dans les régions carpatiques où existe un habitat dispersé³⁹. L’auteur a recensé une soixantaine de monts carpatiques qui ont accueilli de telles manifestations. Outre leur fonction commerciale, ces rassemblements sont, traditionnellement, l’occasion de faire se rencontrer les jeunes gens et jeunes filles des différentes localités de la région, et de conclure des alliances matrimoniales. L’existence de telles fêtes-marchés est attestée depuis le XIV^e s. Elles ont généralement lieu en fin de saison, avant la descente des troupeaux à des dates qui, tout en ayant une référence chrétienne, ont un rôle important dans la vie pastorale.

Étant donné le rôle essentiel qu’ont joué de tels rassemblements dans la vie économique et sociale des villages qu’ils mettaient en contact, c’est l’une des manifestations qui peut, sans conteste, être considérée comme un “système de prestations totales” au sens où l’a défini M. Mauss⁴⁰.

Un exemple de nedeia : la “foire aux filles” de Muntele Gaina

L’un des derniers grands rassemblements qui continue à avoir lieu chaque année, lors de la Saint-Elie (20 juillet), au sommet du “Mont de la Poule” (Muntele Gaina), doit sa célébrité à la publicité qui en a été faite dès le XIX^e s., notamment à cause de son surnom de “Foire aux filles” **Țirgu Fetelor**. Comme toutes les autres **nedeie**, cette “fête-marché” réunissait, jadis, les populations de régions voisines, qui, à cette occasion, s’échangeaient leur production : céramique, objets en bois, paniers, chapeaux, vêtements de laine et de peau, tuilettes... Et, comme il est écrit dans un témoignage de 1899 :

« Tous ceux qui avaient des filles à marier, venaient avec elles, car au marché, beaucoup d’yeux se rencontrent, beaucoup de cœurs s’enflamment. Et les yeux des jeunes gens n’ont pas beaucoup d’intérêt pour les baquets ou les seaux des “Moți” (nom donné aux habitants des Mont Apuseni, dans les Carpates occidentales), ni pour les cruches et les paniers des gens de Criș⁴¹. Ils préfèrent

³⁹ Par exemple, dans les Monts Apuseni (Carpates occidentales).

⁴⁰ L’auteur cite d’ailleurs, dans son *Essai sur le don*, l’exemple des “fêtes-marchés” du monde indo-européen (notamment ces “marchés aux fiancées” qui correspondent très exactement à la **nedeia** carpatique (*cf.* Mauss 1968 : 275).

⁴¹ Le Pays de Criș est l’une des vallées voisines dont les habitants se rencontraient au sommet du “Mont de la Poule”.

perdre leur regard dans les beaux yeux des (jeunes filles) des Moți ou du Criș. Au fil des ans, beaucoup de frêles bonheurs se sont ainsi noués à l’occasion de ce marché ; d’où l’habitude que les gens ont pris de l’appeler “Foire aux filles” » (extrait d’un manuscrit de N. Tirilă du village de Avram Iancu (au pied de Muntele Gaina) in Crăciun 1996 : 18-19).

Située au carrefour de plusieurs vallées, la foire du “Mont Gaina” a joué, tout comme les autres *neđeie* carpatiques, un rôle économique, social et rituel important, au sein d’une région à l’habitat dispersé, dont les occasions de rencontres étaient réduites. Il s’agit de l’une des manifestations les plus caractéristiques de ce “genre de vie” agro-pastoral des Carpates du nord du Danube.

6. Un mythe bulgare sur la “vocation pastorale” des Roumains

Par ce rapide survol au-dessus des Carpates, nous avons tenté d’esquisser à grands traits, la place assignée au mouton dans les sociétés agro-pastorales roumaines du nord du Danube. Sur ce sujet, nous donnerons “le mot de la fin” à leurs voisins bulgares qui nous expliquent, à travers un petit mythe étiologique, comment les Vlasi “Valaques” ont été voués, de toute éternité, à être des pasteurs⁴².

« Deux frères, le Tsar Slav et le Tsar Vlas⁴³, habitaient jadis le Grand Nord (Russie). Ils avaient hérité de leur père un État situé dans une région froide au climat inhospitalier. Et ils avaient entendu de nombreux récits qui vantaient les mérites d’un Pays des Cent Collines et des neuf villes splendides, situé au Sud du grand fleuve (Danube) que gouvernait alors le “Tsar” byzantin Constantin. Ils décidèrent de conduire leur peuple vers ce pays. Ils arrivèrent ainsi près du fleuve. Mais celui-ci était difficile à traverser. Ils se mirent alors à fabriquer des barques. Le Tsar Slav et ses hommes, femmes, enfants, montèrent dans les barques, et chargèrent les bagages. Leurs troupeaux de bétail [bovin] suivaient les barques à la nage. Ainsi, ils réussirent à traverser le Danube.

Mais le peuple du Tsar Vlas n’y parvint pas. Car les gens n’arrivaient pas à faire passer leurs grands troupeaux de moutons, gardés par d’énormes chiens velus, tueurs de loups. Ces troupeaux ne savaient pas nager, et quand on essayait de les charger dans les barques, ils sautaient aussitôt dans l’eau et se noyaient.

⁴²

Je remercie ma comparse “de l’autre côté du Danube”, Assia Popova, de m’avoir communiqué ce récit qui vient illustrer, une fois encore, notre “mythologie en miroir” (cf. Mesnil et Popova 1998).

⁴³

En bulgare, “Valaque(s)” se dit *Vlah*, au singulier, et *Vlasi* au pluriel.

C'est ainsi que le Tsar Vlas dut rester dans la plaine au nord du Danube. Les hommes du Tsar Slav se donnèrent le nom de "Slaves" et ceux de Vlas, celui de "Vlasi" (résumé d'un récit publié sous le titre *Tsar Slav et tsar Vlas et leurs peuples*, in Iliev 2001 : 47-50)⁴⁴.

En guise de conclusion Un "mouton clef de voûte" chez les Aroumains

Pour conclure quittons l'arc carpatique roumain et son genre de vie agro-pastoral, pour élargir notre champ de vision à l'aire balkanique qui s'étend au sud du Danube. C'est là que nous allons trouver la seconde variante du pastoralisme carpto-balkanique, caractérisé par les grands mouvements de transhumance. Et c'est là que nous allons rencontrer une société pastorale, celle des Aroumains dont, à l'origine, la survie dépendait exclusivement du mouton, animal "clef de voûte" de cette société vouée au pastoralisme aussi loin qu'on remonte dans le temps⁴⁵. Peuple "caméléonique", pour reprendre l'expression imagée de I. Nicolau (1993), ces pasteurs néo-latins de la Péninsule balkanique furent capables, tout au long de leur histoire, de s'adapter aux populations qu'ils avaient à fréquenter, empruntant leur langue, leur monnaie, leurs usages, tout en conservant leur mode de vie de pasteurs nomades. Leur activité textile est attestée très tôt. Voici ce qu'en dit A. Ducellier (1988 : 166-167), spécialiste du monde byzantin :

« (...) il est connu que la filature et le tissage du lin et de la laine étaient pratiqués dans le cadre domestique : Psellos déclare que c'est là "un travail de femme" et Théodore Prodrome nous apprend qu'au XII^e s. une des bases du vêtement byzantin courant était le lainage grossier tissé par les femmes des Vlaques transhumants. »

Les Aroumains, dispersés sur de vastes territoires, ont ainsi perpétué un "genre de vie" jusqu'à la première guerre mondiale. Mais l'introduction des frontières des nouveaux États-Nations, fractionnant les terrains de parcours de ces pasteurs nomades qui avaient couvert tout le territoire européen de l'Empire ottoman, a sans doute accéléré l'assimilation de ces populations. Peu à peu, les Aroumains ont

⁴⁴ L'auteur a entendu la légende racontée par son oncle du village de Svestari, et par S. Kostov du village de Vazovo, tous deux de la région de Razgrad, en Bulgarie du Nord-est, située dans la plaine Danubienne (comm. pers. d'Assia Popova).

⁴⁵ Les premiers documents écrits qui attestent leur présence et leur activité pastorale dans les Balkans, remontent au XII^e s. Ils se disent les descendants des pasteurs qui gardaient les troupeaux au temps de l'empire romain.

abandonné leur mode de vie et leur culture propre pour se fondre dans la masse des autres peuples balkaniques. Pourtant, ils se sont “accrochés” jusqu’au bout à leurs moutons, signe identitaire sans lequel ils étaient condamnés à disparaître. I. Nicolau fait allusion à une scène pathétique à laquelle elle a participé, dans une cour de H.L.M. à Bucarest, vers les années 1980. En voici un passage. La scène se passe au moment où une nouvelle génération d’Aroumains renonce à l’élevage de moutons que leurs parents avaient continué à pratiquer en ville.

« Un jour, les vieux vinrent à mourir, et les moutons furent vendus. De ceux qui étaient trop âgés, on fit du *pastrama* (viande séchée) et toute la famille fut conviée pour partager le péché. Je figurais parmi les invités et j’en ai mangé jusqu’aux larmes ! Étendus sur des couvertures au milieu de la cour, parmi un tas de morceaux de viande, entre des feux où ils rôtissaient à la broche, tous, avec haine et désespoir, nous mangions les souvenirs des troupeaux que nos aïeux avaient possédés. Nous procédions à la liquidation de l’héritage. »
(Nicolau 2003 : 74-75)

Nulle part ailleurs, sans doute, la métaphore d’un mouton “clef de voûte” ne se justifie autant que chez ces Aroumains dont l’existence sociale et culturelle s’est trouvée mise en péril avec la disparition de leur activité pastorale.

Références bibliographiques

ALECSANDRI V., 1850 — Pentru prima dată, *Bucovina*, 3 (11) : 51-52.

BENVENISTE É., 1969 — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1 : économie, parenté, société*. Paris, Éditions de Minuit.

BLAGA L., 1944 — *Spațiul mioritic*. București, FRLA.

BONTE P., IZARD M. (éds), 1991 — *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

BRAUDEL F., 1990 — *L’identité de la France. Espace et histoire*. Paris, Flammarion.

BRILL T., 1981 — *Legende populare românești*. București, Minerva.

CONEA I., 1937 — *Din geografia istorică și umană a Carpatilor*. București, Nedei, pastori, nume de munti.

CRĂCIUN P., 1996 — *Muntele Gâina. Legendă și adevăr*. Oradea, Ed. Iosif Vulcan.

CUISENIER J., 1994 — *Le feu vivant*. Paris, Presses Universitaires de France.

DUCELLIER A., 1988 — *Les Byzantins. Histoire et culture*. Paris, Seuil.

ELIADE M., 1970 — *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l’Europe Orientale*. Paris, Payot.

FÈBVRE L., [1970] 1992 — *La terre et l’évolution humaine. Introduction géographique à l’histoire*. Paris, Albin Michel.

FOCHI A., 1964 — *Miorița : Tipologie, circulație, geneză*. București, E.A.R.P.R.

FOCHI A., 1976 — *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. : Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*. București, Editura Minerva.

ILIEV B., 2001 — *Bulgarski legendi (Légendes bulgares)*. Sofia, Paradoks.

IONICA I., 1944 — *Reprezentarea cerului in Drăgus. Un sat din Țara Oltului (Făgăras). Manifestări spirituale*. București, I.S.S.A.R.

MARIAN S.F., [1899] 1994 — *Sărbătorile la Români. T.II, Păresimile*. București, ed. Fundație Culturale Române.

MAUSS M., 1968 — *Sociologie et anthropologie. Précédé de Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss* de C. Lévi-Strauss. Paris, Presses Universitaires de France.

- MESNIL M., 1999 — Bagages pour tous voyages. Propos ethnologiques autour de l'objet. *Martor*, 4 : 147-160.
- MESNIL M., 2001 — Balkanique toi-même ! *Martor*, 6 : 57-71.
- MESNIL M., POPOVA A., 1993 — Étrangers de tout poil ou comment on désigne l'autre ? *Civilisations*, 42 (2) : 179-198.
- MESNIL M., POPOVA A., 1998 — " Les eaux delà du Danube ". In Papa C., PIZZA G., ZERILLI F. (éd.) : *Incontri di etnologia europea*. Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane : 229-257.
- MESNIL M., POPOVA A., 2004 — " Des hirondelles qui font le printemps. Le retour des oiseaux migrateurs dans les Balkans ". In Bodson L. (éd.) : *La migrations des animaux : connaissances zoologiques et exploitations anthropologiques selon les espèces, les lieux et les époques*. Journées d'études, Université de Liège, 22 mars 2003, Liège, Université de Liège : 141-160.
- MIHĂILĂ G., 1973 — *Studii de lexicologie și istorie a lingvisticii românești*. București, Ed. didactică și pedagogică.
- MUSLEA I., 1937 — Materiale pentru cunoșterea și răspunderea "focului viu" în România. *Cercetări etnografice și folclor*, București, 2 : 389-396.
- NICOLAU I., (s.d) — *Poveștea mai mult sau mai puțin adevărată a mărișorului istorisit și scrisă de mână de Irina Nicolau Și desenată de Mihaela Șchiopu*. București, Grupul de Acțiune Culturală Furnic. Patronat de Muzeul țaranului Român și de Fundația Alexandru Tzigara-Samurçaș.
- NICOLAU I., 1993 — " Les caméléons des Balkans ". In Mihailescu V. (ed.) : *Enquête d'identité*. *Civilisations*, 42 (2) : 175-178.
- NICOLAU I., 2003 — *Vagabondages dans les Balkans. Une incursion subjective au pays des Aroumains*. Traduction, notes et commentaires de M. Mesnil. La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube.
- POPESCU A., 1986 — *Tradiții de muncă Românești în obiceiuri, folclor, artă populară*. București, Ed. științifică și enciclopedică.
- REY A., 1992 — *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris, Dictionnaires Le Robert, 2 vol.
- SCHAEFFNER A., 1959 — Bibliographie des travaux de Constantin Brailoiu. *Revue de Musicologie*, 43 (119) : 3-27.
- STAHL H.H., 1939 — *Nerej, un village d'une région archaïque*. Bucarest, Institut des sciences sociales de Roumanie, vol. III.
- STAHL H.H., 1959 — *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*. București, EARPR, Vol. II.
- VUIA R., 1980 — *Studii de etnografie și folclor*. București, Minerva, vol. II.

Sheep, ‘keystone animal’ of the Balkans?

Marianne MESNIL
mmesnil@ulb.ac.be

Keywords

sheep, Balkans, Arumanians, pastoralism, total social fact

Sheep have dominated the landscape of the Carpathians and Balkans since ancient times. There is no lack of studies on pastoralism as a model of economic and social organization in these regions. The approach we would like to adopt here is not to give an overview of these questions, but rather to start off by considering the sheep as the central figure in this pastoralism, and to examine the extent to which it has an effect, not only on the economic and social levels, but also on the cultural level, in the anthropological sense of the word.

After having presented what is commonly called the ‘pastoral lifestyle’, we distinguish between two types of Balkan pastoralism: an ‘agropastoral’ variant on one hand, and a ‘transhumant pastoralism’ on the other. Taking L. Fèbvre’s remarks on the flexibility of lifestyles into account, we examine where the ‘Carpathians sheep’ should be placed on the pastoral mobility scale. We mostly restrict ourselves to the first, ‘agropastoral’, variant, which characterizes the Rumanian populations of the Carpathians who live to the north of the Lower Danube. We explore the various economic, social, cultural aspects of their lives, of which the sheep, the *pecus/pecunia* or ‘capital/livestock’, constitutes the central figure.

Written sources indicate, as early as the Middle Ages, the two types of riches produced by the Carpathian-Danube sheep: they are dairy products (mostly cheese to be aged) and wool, which serves to make cloth (the meat being reserved for sacrificial purposes). This production entails complex organization on the community level: deciding whether the land should be used for farming or for grazing, organizing the collective herds under the supervision of ‘chief shepherds’

for the summer period, during the local transhumance, the existence of strict rules for meting out produce from the sheep, etc.

This organization is, of course, linked to a seasonal calendar. Thus the pastoral year is divided in two (the 'outside' season and the 'inside' season), marked by key dates, which are the objects of collective rites and festivals: the departure and return of the herds, setting up and removing the sheepfold, lighting and extinguishing a ritual fire, etc. Let us mention here the great gatherings, the 'market-festivals' called *nedeia*, attested since the 14th century. They bring together, on a spot situated on the top of a mountain, the shepherds and inhabitants of the villages of a whole county. This feature is especially typical of the Carpathians regions where the habitations are extremely spread out. Alongside their commercial function, these gatherings are the occasion for young people from different areas of the region to meet and to contract matrimonial alliances. Given the essential role played by such gatherings in the economic and social activities of the villages that they bring together, they are one of the occasions, which may, beyond contention, be described as a 'system of total benefit'.

To this symbolic activity also corresponds a rich mythology. Shepherds and sheep are portrayed in various tales, which concern both the map of the constellations, the thresholds between seasons or the origins of spinning. And, above all, it is the theme of Carpathians pastoralism, which gave the Rumanians their 'national myth'. This myth is known by the name *Miorița* 'the lamb', a tale, which has been called the 'keystone' of the national mythology. The tale recounts how a lamb warns its master of a plot hatched by his two companions, also shepherds. But far from protecting himself, the threatened shepherd gives the lamb instructions for his funeral, described like a wedding ritual, where the actors are the elements of nature. Exegesis has given this design the name 'mioritic marriage'. The drama, which unravels on a background of transhumance, is sung, and touched the sensitivity of a whole culture. In the 19th century, the oral tradition 'ballad' became the motto of intellectuals who supported the Rumanian nationalist cause. The *Miorița* thus became the symbol of the 'Rumanian people's soul'.

To conclude, let us leave the Carpathians arc and its agropastoral lifestyle to widen our field of vision to include the Balkan area, which stretches south of the Danube. This is where one finds the second variant of pastoralism, characterized this time by large transhumance displacements. This variant is characteristic of another pastoral society, the Arumanians, whose survival, in the beginning, depended exclusively on sheep. The Arumanians, closely related to their neighbors north of the Danube, are spread out over a vast territory, between the Black Sea and Venice, kept up semi-nomadism until the First World War. There are probably no other peoples on earth for whom the metaphor of sheep as 'keystone' animal is so justifiable as for the Arumanians, whose social and cultural existence is endangered because of the disappearance of their pastoral activities.

Mongolie : des cinq “espèces” de bétail... à la mise en ordre du monde dans une population d'éleveurs

Isabelle BIANQUIS
bianquis@univ-tours.fr

Résumé

Il s'agira dans cet article de repérer, à partir de l'étude des animaux d'élevage, les catégories élaborées pour penser le monde. L'implantation topographique et la fonction attribuée à chaque espèce animale domestiquée se présente comme le cœur d'un immense réseau de représentations renvoyant à la définition des identités sociales, sexuelles, des rapports de parenté, des choix alimentaires, des origines mythiques, mais aussi de la répartition des espaces géographiques et des rythmes temporels. Autant dire que l'ensemble de la vie sociale des éleveurs nomades prend sa source dans une relation n'opérant pas de séparation stricte entre le monde des hommes et celui des animaux, mais plutôt établissant une permanente superposition de modèles entre l'un et l'autre. La question de la permanence de ce système fera également l'objet d'un commentaire compte tenu des transformations de fond qui voient le jour depuis une dizaine d'années et qui portent essentiellement sur la sédentarisation et l'urbanisation croissantes.

Mots-clés

bétail, Mongolie, sauvage, domestique, organisation sociale

Introduction

Entrer dans la vie quotidienne des éleveurs nomades de Mongolie invite le chercheur à appréhender simultanément tous les registres de la vie sociale, en y associant les représentations liées aux animaux qui partagent ce quotidien. L'étude de l'étroite interdépendance que l'on observe entre le cycle humain et le cycle animal, permet de relever les correspondances entre catégories élaborées pour mettre en ordre l'espace, entendu au sens le plus large, le monde des femmes et des hommes, le cycle de vie des uns et des autres, les pratiques alimentaires, les systèmes de soin et les relations sociales. L'approche que nous proposons ici s'appuie essentiellement sur des enquêtes de terrain menées depuis 1994.

1. Les catégories de l'espace : entre monde "invisible" et monde des humains

La perception de la maîtrise de l'espace¹ permet de comprendre non seulement l'organisation sociale, mais également le rapport entretenu entre nature et "surnature".

La pensée mongole, s'enracinant dans des conceptions chamaniques, n'opère pas de démarcation figée entre le monde des humains et celui des animaux. Un mythe raconte d'ailleurs que ce sont les animaux, préexistant à l'homme qui vont, par l'offrande d'une parcelle de leur corps, façonner celui des êtres humains. En réalité, chacun se prolonge dans l'autre car chacun procède de l'autre et le bouddhisme n'a pas enrayé cette façon d'envisager le monde.

Une âme est attribuée à toutes les entités naturelles humaines et non humaines (plantes, minéraux, animaux, lieux, montagne, rivière, croisée des chemins...); elle sert de trait d'union entre les deux. Il s'établit une circulation incessante de ces âmes qui, dotées d'immortalité, sont réanimées indéfiniment, passant d'une forme à une autre, humaine ou non humaine, du moment qu'elles trouvent un "corps" pour s'y loger. Il y a, de ce fait, une perméabilité totale entre les espèces.

L'âme est double, à la fois spirituelle et matérielle. En acquérant sa matérialité par l'incorporation, elle procède à la fois du monde visible et du monde invisible. Dans le monde invisible, elle n'est pas différenciée des autres âmes; en s'incorporant, elle devient spécifique et identifiée. Ainsi elle assure la perception d'une continuité à la fois temporelle, spatiale, physique et culturelle entre homme et nature-surnature.

– Temporelle, car avant de s'incarner dans l'homme, l'âme, entité distincte du corps et existant dans un stock d'âmes claniques, revêt une forme animale. L'enfant, par diverses techniques de socialisation, est amené progressivement à un état humanisé. À l'autre extrémité de la vie, le vieillard va commencer à perdre peu à peu son humanité pour rejoindre une forme animale.

– Spatiale, car l'environnement immédiat est distingué selon qu'il appartient à la sphère domestique (de la yourte aux abords du campement) ou à la sphère sauvage (lieu en dehors du campement).

– Physique, dans la mesure où le corps humain porte lui-même les marques de son animalité antérieure. Les Mongols distinguent le bas du corps du haut, le premier symbolisant la part animale, le second l'humanité de l'individu.

1

L'espace domestique par exemple, révèle les catégories établies pour penser la répartition des sexes et des classes d'âge, la division économique des tâches, la perception des animaux, leur hiérarchisation, mais aussi le monde extra-domestique, c'est-à-dire l'autre monde, qu'il soit visible ou invisible.

– Culturelle, car elle est perceptible d’une part dans les rites de passages orchestrant la socialisation et la désocialisation en début et en fin de vie, mais aussi dans les associations établies entre humains et animaux, et plus particulièrement le cheval, figure essentielle du paysage mongol (l’enfant est comparé au poulain, la femme enceinte à la jument, l’homme au cheval). Nous verrons que les pratiques alimentaires viennent confirmer ces associations. Enfin, les jeux, les comptines, les chants ou les danses imitatives reproduisent des gestuelles, des sons ou des comportements du monde animal.

2. Le domestique et le sauvage

La répartition des animaux dans le campement et à l’extérieur répond à des règles de distance instituées pour penser le passage entre humain et environnement. Ce registre-là est parfaitement lisible dans la topographie et dans la répartition géographique des animaux domestiqués.

Chaque culture élabore sa propre définition des espaces et espèces domestiqués et sauvages, mais aussi des conduites sociales qui représentent l’ordre et le désordre. Dans cette dichotomie spatiale appliquée à la société mongole, le monde domestiqué va, évidemment, représenter le lieu des activités économiques centrées sur l’élevage et la production alimentaire.

Les Mongols distinguent le monde domestique du monde sauvage, mais la séparation entre les deux n’est pas saisie de manière brutale. Il y a une gradation qui se lit dans l’éloignement progressif de la maison. Le foyer représente le lieu le plus sécurisé. À partir du seuil et jusqu’aux abords du campement, nous restons dans le domaine domestique plus large. Il est matérialisé par différents points qui sont, au sud, le lieu de parcage des juments et des poulains, au nord, les chariots qui serviront au chargement au moment de la nomadisation, au nord-est, le lieu de parcage des vaches, à l’ouest, par l’endroit où le chien, attaché à un piquet, garde le campement. Le chien dans la pensée mongole revêt un caractère ambigu : il est à la fois le symbole de la frontière entre le dedans et le dehors, le gardien du dedans, mais il est aussi, dans le registre des âmes, l’animal considéré comme le plus proche des humains (*cf.* P. Roulon-Doko, cet ouvrage) et dont la prochaine réincarnation dans le cycle bouddhique se fera sous forme humaine. Seul animal à être doté d’un nom par ses maîtres, il est assurément investi d’une fonction de passeur entre humain et non humain, domestique et sauvage et, de ce fait, situé à la fois dedans et dehors physiquement et symboliquement. Mais c’est aussi à cause de cette fonction d’intermédiaire que le chien n’apparaît pas dans la pensée mongole comme un animal tout à fait domestique. Il est exclu, par exemple, de le faire entrer dans la yourte, contrairement par exemple aux agneaux ou aux chevreaux, qui parfois sont soignés à l’intérieur de l’habitation quand ils présentent des signes de grande faiblesse.

Le paysage qui prolonge le campement n'apparaît pas globalement comme un monde du sauvage. La steppe représente malgré tout l'ailleurs, le monde extraordinaire, l'espace (ruisseau, colline etc.) où logent des esprits forts sinon redoutables. En cela, elle s'oppose aux lieux aménagés par l'homme, domestiqués par lui et dans lesquels il règne en maître et qui abritent les animaux qui sont sous sa domination. Des espaces repérés, circonscrits, balisés, soumis à un ensemble de rituels observés au moment de l'installation du campement et qui ont pour objet de protéger la ou les habitations, les enclos et le périmètre défini par le chef de famille. Ces rituels répétés à chaque installation consistent essentiellement en fumigation de genévrier, en prières et en aspersion de laitages. Le campement mongol se présente donc comme un espace clos et rassurant, abritant famille et animaux domestiqués.

Cette conception d'un espace, réparti en cercles concentriques à partir de la maison, structure l'environnement selon une hiérarchie qui va du monde le plus organisé et du plus rassurant, la maison, vers le plus étranger et le plus sauvage au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'habitat. Si la steppe est peuplée d'esprits qui peuvent être dangereux, elle est aussi le repaire des animaux sauvages, donc dangereux. Mais l'animal sauvage peut aussi être en rapport avec ce qui est pensé comme sacré, c'est-à-dire extra humain, et cela prolonge notre compréhension de la division de l'espace entre le domestiqué et le sauvage.

L'univers des animaux domestiques se définit en opposition au monde non domestiqué. Il est donc nécessaire, pour repérer les liens constants qui s'opèrent d'une sphère spatiale à l'autre, d'introduire le lieu des esprits et conséquemment les spécialistes de la communication avec ce monde que sont les chamanes.

La surnature renferme des êtres bienfaisants mais aussi malfaisants avec lesquels certains spécialistes peuvent entrer en contact afin de réparer les désordres causés aux humains (maladies, malheur, perte de bétail, etc.). Le chamane apparaît comme l'un d'eux. Être de la marge situé entre monde sauvage et société des hommes, il exerce son rôle de médiateur en reproduisant avec le monde des esprits le principe de l'alliance qui préside à la construction des groupes humains. Cette alliance qui va constituer la base de la négociation avec le monde de la surnature fait écho à une autre forme d'alliance observable dans les sociétés de chasseurs de l'aire sibérienne, incarnée dans le personnage du chasseur, autre figure emblématique de "passeur" entre sauvage et domestique. Or les peuples de la forêt sibérienne vivent de chasse et c'est en chasseurs qu'ils pensent le monde animal. Dans cette aire explorée par R. Hamayon (1990), chamanisme et chasse présentent un dénominateur commun qui réside dans le principe de l'alliance. L'alliance doit être comprise comme une métaphore de la chasse mais en même temps comme une métaphore de l'accès à la fonction chamanique – décryptée par l'auteur dans l'analyse des épopées. Le chamane doit épouser la fille de l'esprit de la Forêt, esprit chargé de procurer le gibier. La prise de chasse équivaut, en quelque sorte, à une prise de femme. L'alliance entre l'homme et l'esprit devient gage de prospérité mais aussi de fécondité dans le sens où elle assure la continuité de la reproduction de la société. On trouve ici à la fois l'expression d'une relation égalitaire matérialisée dans le don et le contre-don entre nature et surnature, et la

superposition de règles sociales – incarnées ici par la pratique du mariage – à des comportements qui sortent du contexte humain pour s'appliquer au monde supra-humain. Selon l'hypothèse de R. Hamayon (1990 : 542),

« si le chamane doit se marier dans la surnature, c'est pour y être habilité à chasser. Son activité devrait en conséquence pouvoir être appréhendée comme une chasse portant sur un gibier surnaturel (les âmes/forces de vie), cette chasse symbolique du chamane étant une condition de la chasse réelle du chasseur, comme son alliance symbolique dans la surnature l'était de l'alliance réelle dans la société ».

À cela l'auteur ajoute que la première mission du chamane est orientée vers l'obtention de gibier ; c'est d'ailleurs la seule fonction qui donne lieu en Sibérie à une action rituelle régulière. Mais l'interrogation que suscite le terme "chasse à l'âme/force de vie" nous fait revenir à la corrélation évoquée plus haut entre monde animal et monde humain opérée par le truchement de la circulation des âmes.

Rappelons que la pensée mongole envisage l'âme humaine, avant la naissance, sous une forme animale. Le processus de socialisation de l'enfant vise à éliminer la part animale de ce dernier, tout comme, en fin de vie, l'être humain va retrouver peu à peu sa part d'animalité avant d'aller rejoindre, après la mort, le stock d'âmes claniques. Peut-on alors déceler dans la chasse symbolique du chamane un processus d'échange avec la surnature qui, donnant du gibier, exigerait en contrepartie des âmes humaines ?

« Les humains, écrit R. Hamayon (1990 : 565), âmes et corps confondus, sont le butin de la chasse des esprits forestiers donneurs de gibier comme les rennes sont le butin de la chasse des humains, clament toutes les sociétés sibériennes. La symétrie des prises veut que revienne à la surnature la force de vie humaine ».

Lorsque le chasseur, à la recherche ou à la poursuite d'un gibier, va vers le cercle extérieur, il affirme sa domination sur le monde sauvage, mais ce mouvement s'accompagne parfois d'une forme d'animalisation de la personne (Hamayon 1990, Hell 1999). Nous sommes là face à une croyance solidement établie selon laquelle l'homme en contact avec le sauvage et devenu lui-même animal sauvage acquiert par son "instinct" la capacité de voir des réalités imperceptibles pour les autres humains. Sous la peau animale, l'homme peut voyager dans un monde peuplé d'esprits.

Le chamane, dont le rôle social est de relier le monde des humains et le monde des esprits, revêt le plus souvent une forme animale. Il devient animal parce que, pour pouvoir assurer sa fonction de médiation, il doit être autant lui-même que l'autre c'est-à-dire homme et animal. Des animaux l'accompagnent dans son voyage au cœur de la surnature, occupant une position d'auxiliaires, indispensables pour aider l'homme dans sa rencontre avec les esprits, tout comme le chasseur qui s'assure la présence d'un ou plusieurs rabatteurs. Tous deux occupent des fonctions de transition entre le monde des esprits et celui des hommes. Par le biais de l'alliance avec la surnature, en se déplaçant dans le monde invisible, le chamane montre son

efficacité dans la cure thérapeutique par sa capacité à se positionner comme donneur de vie et pourvoyeur de gibier.

Si le chamanisme est aussi étroitement lié au monde de la chasse chez des peuples chasseurs, qu'en est-il lorsque l'on passe à une économie d'élevage, caractéristique des peuples mongols ? Si la forêt, dans le premier cas, était considérée comme le milieu nourricier, la pensée chamanique peut-elle se maintenir dans une société d'éleveur ?

Le passage d'une économie de chasse à une économie d'élevage a en effet modifié les données et le principe de l'alliance matrimoniale exercée entre le chamane et les esprits de la surnature pour négocier, a fait place à une relation davantage située à un niveau hiérarchique. Deux facteurs ont contribué à cet état de fait : le premier économique, lié à la domestication, place l'animal sous la domination de l'homme, le second est en rapport avec l'introduction du lamaïsme qui, avec sa hiérarchie cléricale et son système de croyances en des divinités transcendantes implique une autre forme d'accès au surnaturel (Hamayon 1990).

Si dans une économie basée sur la chasse, la nature était considérée comme pourvoyeuse de gibier, elle prend avec la pratique de l'élevage une autre forme dans les représentations. Cette modification liée à la maîtrise de l'homme sur l'animal va instaurer une logique de multiplication de l'espèce, l'objectif économique portant dès lors sur l'accroissement exponentiel du bétail, fait confirmé par les enquêtes de terrain. Par ailleurs, les entités qui animaient cette nature et qui étaient considérées comme des partenaires dans une relation horizontale d'alliance par les peuples chasseurs, deviennent, dans l'élevage, des entités dotées d'une supériorité, entraînant une relation verticale de domination des ascendants sur les descendants. En accentuant le rôle des ancêtres et en instaurant une relation de filiation et non plus d'alliance entre morts et vivants, le bouddhisme va contribuer à renforcer ce mode de communication avec l'environnement (Hamayon 1990).

3. Les espèces domestiquées

Si nature et surnature se révèlent au même titre peuplées d'âmes humaines et animales qui se rencontrent, communiquent, s'allient, elles le font en particulier par le biais de personnages situés en bordure du sauvage et du domestique et habilités à maîtriser le désordre.

Dans le cas d'une économie d'élevage, le rapport de l'homme à l'animal se transforme, l'homme devient maître des animaux qu'il a domestiqués, ces derniers assurant alors à son intention des fonctions utilitaires et symboliques qui vont se combiner entre elles. Mais la domestication ne s'exerce pas de manière uniforme et les types de bétail élevés par les Mongols n'occupent ni les mêmes espaces ni les

mêmes fonctions ni les mêmes statuts. Aussi est-il indispensable de corrélérer les valeurs d'usage qui correspondent aux rôles, que ceux-ci soient utilitaires ou non, aux statuts des animaux dans les différents systèmes sociaux qui les domestiquent.

Rappelons brièvement que les Mongols élèvent cinq espèces de bétail : le cheval, le bœuf, le mouton le chameau et la chèvre. Ils établissent une hiérarchie entre ceux qu'ils nomment les animaux “à museau chaud” (le cheval et le mouton) et ceux “à museau froid”, (le bœuf, le chameau et la chèvre). La mythologie nous livre une clef de cette répartition dans la rivalité qui oppose le démon au démiurge :

le démon a commencé par créer le bœuf, mais le démiurge répond en créant un animal destiné à transporter l'homme le plus vite : le cheval, l'autre répond par la fabrication d'un animal bizarre, compliqué avec ses deux bosses mais aussi destiné à transporter l'homme : le chameau. Le démiurge alors invente le mouton, ce mets de choix. Le démon veut aussi inventer un animal de consommation, il aura un caractère difficile : la chèvre. Les animaux créés par le démon sont appelés museaux froids, ceux du démiurge : museaux chauds.

3.1. Le cheval

Le cheval reste de loin la figure emblématique des populations vivant dans les steppes. Il occupe une place de prédilection dans la culture mongole, un statut tout à fait complexe et différencié selon son genre, sa robe, ses qualités avérées de reproducteur ou non, ses qualités de cheval de course, etc. Ainsi, les éleveurs vont-ils opérer une catégorisation des chevaux qui se décèle dans l'étude des fonctions – utilitaires ou non – assignées à l'animal, ses lieux de pâture ou sa proximité avec l'homme.

Plusieurs raisons permettent de situer le cheval entre des mondes pensés comme sauvage et domestique (que ceux-ci soient physiques, géographiques ou “imaginaires”). Il est, nous le verrons, domestiqué dans la mesure où l'homme contrôle la reproduction, traite les juments, utilise le cheval comme monture. Le cheval assure physiquement la transition avec le monde sauvage, dans la mesure où il pâit en liberté dans la steppe et où il peut s'alimenter sans l'aide de l'homme, mais aussi, paradoxalement, en tant que monture permettant à l'homme de se déplacer dans le monde “sauvage”, hors du campement. Si l'usage veut que l'on marche dans l'enceinte du camp, un Mongol n'envisage pas ce mode de déplacement en dehors des limites de l'espace domestiqué. Enfin, symboliquement (ce qui n'exclut jamais, dans l'utilisation que nous faisons du terme, la référence au réel), en tant qu'animal sacrificiel ou monture céleste, il est investi d'une fonction de relation avec la surnature.

Les chroniques mongoles, les épopées, les récits que nous ont laissés les grands voyageurs au cours de l'histoire se font l'écho de la relation privilégiée qu'entretient le Mongol avec son cheval. Compagnon de route, pourvoyeur de lait, animal sacrificiel, il a également dans le passé fait l'objet d'une importante exportation vers la Chine, destinée à la production de mules.

De nos jours, les chevaux remplissent, outre les fonctions de monture dans la vie quotidienne, celles de coursier durant les grandes fêtes, mais aussi de monnaie d'échange (phénomène nouveau lié à l'introduction d'une économie de marché) et d'animaux destinés à tirer les chariots transportant la yourte durant les déplacements saisonniers, rôle probablement aussi d'origine récente. Chacune de ces fonctions s'adresse à des chevaux différents, occupant une position spécifique dans l'ordre de proximité affective avec l'homme. Il faut, en effet, établir une hiérarchie entre ceux qui font l'objet d'un dressage et les autres. La monture, symbole de liberté des déplacements de l'homme et ami de chaque instant, ne sera pas le même animal que celui que l'on destine au titre de champion, en aucun cas le même que celui réservé aux tâches de transport et encore moins celui qui, castré, est laissé en quasi-liberté dans la steppe, sans contrepartie matérielle, c'est-à-dire sans valeur d'usage. Des critères très précis (esthétiques, d'ancrage généalogique...) permettent de différencier chaque type.

L'étude des différentes pratiques de gardiennage et de soins aux chevaux livre une moisson d'informations permettant de mieux cerner la place du cheval et de la jument dans la pensée mongole. L'enquête impose, en effet, d'établir d'emblée une première distinction entre le cheval et la jument, dont les attributions et les statuts bien marqués sont confirmés en permanence et renvoient, pour une large part, à l'organisation sociale des hommes et des femmes. Si le cheval sert de monture et de monnaie d'échange contre des biens de consommation ou de l'argent, les juments, elles, n'entrent que rarement dans ces circuits d'échanges marchands car elles sont destinées avant tout à la reproduction. En effet, les deux grandes richesses des Mongols se concentrent sur la taille des troupeaux de chevaux et sur l'abondance de lait de jument fermenté.

La surveillance des chevaux fait partie des activités masculines. Ce sont les hommes qui emmènent le matin les animaux à la recherche de beaux pâturages et qui les ramènent le soir près de la yourte. Guillaume de Rubrouck (1985), franciscain envoyé par Saint Louis en Mongolie en 1253, observait que « Les hommes gardent les chevaux et traitent les juments ». La traite se pratique de nos jours en couple – le mari accompagné de sa femme ou encore le fils et sa sœur – et chacun répète inlassablement les mêmes gestes : l'homme maintient le poulain le long du corps de la jument, le fait téter pour amorcer la montée de lait, puis la femme commence la traite proprement dite. Cette activité passée aux mains des femmes n'exclut pas pour autant la présence masculine. Or, de toutes les activités de traite, celle des juments représente la seule qui nécessite la participation d'un homme. Cette "nécessité" trouve sa justification très concrètement dans la force masculine indispensable au contrôle du tempérament impulsif de l'animal, afin d'éviter ainsi tout danger de ruade. La différence avec la traite des vaches, qui reste une occupation exclusivement féminine, peut se lire à différents niveaux. Dans un registre autant matériel que symbolique, elle nous permet d'une part de constater que, dans les représentations, le cheval apparaît comme moins soumis à l'homme que les bovins, ce qui nous renvoie à son aspect plus "sauvage" ; d'autre part, elle nous rappelle la relation "originelle" privilégiée pensée entre homme et cheval.

La traite, durant la saison estivale, débute à six heures du matin et elle se renouvelle toutes les heures et demie jusqu'à sept heures du soir, soit environ huit fois par jour, pour recueillir quotidiennement environ quatre à cinq litres de lait par jument. Le soir venu, le lait de jument récolté dans la journée et versé dans une outre de peau placée dans la yourte, sera baratté par les hommes durant deux heures, ceci ayant pour effet de développer une fermentation acide et alcoolique qui rendra le lait légèrement alcoolisé. L'outre en peau de bœuf, fabriquée par l'homme, se trouve du côté masculin à l'ouest (droite de la yourte, selon une orientation nord-sud), tout comme elle l'a toujours été traditionnellement, alors que les ustensiles destinés à faire bouillir le lait de vache sont entreposés à l'est-gauche, du côté féminin. Dans la yourte, du côté masculin également, prennent place le matériel de harnachement du cheval, les instruments destinés aux soins de l'animal et la selle en bois de bouleau, véritable trésor car on dit qu'elle coûte aussi cher qu'un cheval.

Un écart de statut sépare le cheval hongre de l'étalon. Les Mongols procèdent à la castration des chevaux quand ceux-ci atteignent leur troisième année. Cette opération se situe aux alentours du mois de mars, à la frontière de l'hiver et du printemps. À cette époque explique-t-on, les chevaux encore maigres et fatigués supportent mieux l'intervention. L'animal perd moins de sang et se remet plus vite, contrairement à un animal au mieux de sa forme qui risquerait une plus forte hémorragie. L'âge de deux ou trois ans qui indique le moment où le développement du corps est considéré à son terme, semble le plus propice pour que l'opération n'entraîne pas de dommages physiques. Un animal castré plus vieux supporterait mal l'intervention et deviendrait laid et empâté. La castration est pratiquée systématiquement sur tous les chevaux d'une même famille. Le jour choisi avec soin est déterminé par le calendrier tibétain qui divise le temps en périodes de douze jours, indiquant pour chaque jour, mais aussi pour chaque heure, l'opportunité de nombreux actes comme celui de se couper les cheveux, de castrer un animal, de voyager ou de se marier. Très attentifs à ce calendrier présent dans chaque habitation, les Mongols ne dérogeraient en aucun cas à ses prescriptions.

Dans le but d'éviter les risques de consanguinité, l'étalon n'est jamais choisi parmi les chevaux de l'éleveur. Il fait l'objet d'un achat dans un troupeau étranger plus ou moins proche géographiquement, le choix étant déterminé par la connaissance que peuvent avoir les éleveurs de la généalogie de leurs chevaux. L'étalon, considéré apte à la reproduction toute sa vie, reste le maître du troupeau jusqu'à sa mort. Si le troupeau des chevaux est laissé en liberté loin de la yourte, l'étalon est tenu de rester en permanence en compagnie des juments dans l'attente du moment propice. Parmi l'ensemble des chevaux, il est aisément reconnaissable par sa crinière et sa queue aux poils abondants. Considéré par les hommes comme le “roi” des chevaux, il fait partie des êtres exceptionnels envoyés à l'homme par les puissances du Ciel et toute intervention qui aurait pour but de le transformer est proscrite. D'autre part, on estime que cette longue crinière lui donne un air féroce, destiné à effrayer les loups qui s'approcheraient trop près du campement.

Dans son étude sur les chevaux, B. Lizet (1996 : 80) a rappelé que dans le monde indo-européen, « de nombreuses croyances montrent qu'on attribue une forte

valeur symbolique à la pilosité du cheval et à ses crins qui le relie à l'au-delà » (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage). À cela s'ajoute l'idée que « queue et crinière sont le lieu de l'animalité incontrôlée et des pulsions sexuelles ». On retrouve chez les éleveurs mongols la même association : l'étalon est envoyé par les divinités ; il est symbole de la puissance sexuelle que lui confère sa fonction et son "air féroce" le place à la frontière du sauvage. Cette participation au monde sauvage lui permet d'assurer la protection des chevaux domestiqués.

Par opposition, tous les autres chevaux ont, au contraire, le poil coupé court. La première coupe de la crinière se situe à l'âge de trois ans et elle est associée à l'âge choisi pour procéder à la castration. G. Lacaze (2000) souligne le rapprochement établi entre coupe de la crinière et négation de la fécondité et par-là son intégration dans une catégorie définie de la classification des chevaux. Or c'est aussi l'âge de trois ans qui détermine la première coupe de cheveux de l'enfant mâle, clôturant la première période de sa vie durant laquelle il est assimilé au poulain et marquant ainsi son entrée définitive dans le monde des humains et le processus de socialisation.

Il faut enfin souligner le caractère probablement récent de la consommation de viande de cheval. Si dans les textes anciens, il est fait état de consommation rituelle de viande de cheval, rien n'indique en revanche que les Mongols aient pratiqué l'hippophagie pour subvenir à leur alimentation quotidienne. Les Mongols consomment la viande de cheval fraîche, bouillie selon la technique la plus courante de cuisson de la viande. C'est également la seule viande qui n'est jamais soumise au procédé de séchage car, définie comme une viande "chaude", très énergétique, elle ne se conserve pas à la chaleur. De fait, la viande de cheval constitue exclusivement une nourriture d'hiver, conservée par congélation naturelle durant les grands froids et permettant de fournir aux hommes l'énergie nécessaire en attendant la belle saison. Cela étant, une différence affective s'opère dans l'attitude de l'éleveur face au cheval selon qu'il s'agisse d'une quelconque bête du troupeau ou de sa monture. Dans le premier cas, le cheval ne porte pas de nom. Il fait partie d'une collectivité, le troupeau, et surtout il est destiné tôt ou tard, dans certains cas, à être mangé. Le cheval destiné à être monté entretient lui, une relation de proximité et de complicité avec l'homme. Compagnon de tous les instants, il ne fera jamais l'objet d'une consommation alimentaire. Tout comme l'étalon, on le laissera mourir de sa belle mort.

À côté de ce combustible alimentaire que représente la viande, il est un autre produit dérivé du cheval qui, lui, intervient dans la cuisson des aliments. Il s'agit du crottin de cheval employé, tout comme la bouse de vache séchée, pour alimenter le foyer central de la yourte.

3.2. Les autres “museaux chauds”

Les ovins représentent la seconde catégorie des “museaux chauds”. Contrairement aux chevaux, leur utilisation s’avère multiple. Les moutons fournissent viande, lait et laine.

« Le mouton mongol indigène constitue un type local du mouton à queue grasse et à laine grossière, qui dérive peut-être du mouton du Tibet. La toison fournit de 1 à 1,5 kg de laine à tapis et les femelles peuvent produire de 10 à 30 litres de lait après le sevrage des agneaux. » (Accolas et Deffontaines 1975 : 37-38)

À la fois nourriture énergétique, grasse, source de lait, source du feutre destiné à recouvrir la yourte, à la fabrication de tapis et de vêtements, les ovins occupent une place extrêmement valorisée par les Mongols dans leur classification symbolique (cf. M. Mesnil, N. Vernot, cet ouvrage).

La viande du mouton, pensée “chaude” à l’instar de celle du cheval, est consommée fraîche, bouillie car elle ne se prête pas à la dessiccation, contrairement aux viandes dites “froides”. Hiver comme été, elle représente le plat commensal et le met cérémoniel par excellence. En effet dans les catégories alimentaires, le gras symbolise la prospérité et la viande de mouton est, de ce fait, liée à l’hospitalité et aux cérémonies pratiquées durant les rites de passage saisonniers ou du cycle de vie.

Gardés par les hommes, les moutons sont laissés en liberté dans la steppe et ramenés dans leurs enclos chaque soir. La traite des brebis reste, quant à elle, du domaine de compétence des femmes.

3.3. Les “museaux froids”

S’ils font l’objet de soins attentifs, bovins, caprins et chameaux ne jouissent pas du même prestige que les “museaux chauds”. Dans la classification alimentaire leur viande est considérée comme moins énergétique que celle du cheval et du mouton. Elle est de ce fait moins prisée. Par contre le prélèvement du lait, de la peau, du cachemire et de la laine, (car il existe des chèvres à cachemire) permet aux éleveurs de se fournir en produits alimentaires lactés, en vêtements et ustensiles.

Si cette catégorie de bétail trouve sa correspondance symbolique dans ce qui est pensé comme étant froid, il faut cependant discerner une gradation dans ce système, en particulier au sein de la hiérarchie alimentaire. Ainsi les bovins s’ils sont moins “chauds” que le mouton et le cheval sont aussi moins “froids” que la chèvre ou le chameau.

Les bovins restent généralement aux abords du campement et sont parqués au nord-est deux fois par jour pour la traite, une fois le matin et une fois le soir. Le lait des vaches est utilisé pour la préparation du thé, la confection du “yaourt” [tarag](#) et de multiples préparations lactées.

La viande de bœuf est rarement consommée fraîche. On choisit généralement l'automne pour abattre les bovins, leur viande est découpée en fines lanières et mise à sécher soit à l'extérieur de la yourte, soit accrochée à l'intérieur de l'habitation. Durant la saison hivernale, quand les produits laitiers sont rares, les Mongols consomment une soupe de viande confectionnée à base de *bortz* "viande séchée et concassée au marteau" qui viendra enrichir le plat quotidien. Le *bortz* reste une nourriture à usage familial. Il n'est jamais présenté comme une viande cérémonielle ni commensale. Contrairement à la viande de mouton, sa faible teneur en graisse en fait un mets moins honorable pour régaler un invité ou célébrer un événement.

Les chèvres sont surtout élevées pour leur lait et pour leur laine avec laquelle on fabrique, entre autre, le cachemire. Les chèvres mongoles appartiennent au type de la chèvre du Cachemire qui fournit entre 250 à 300 g de laine cachemire par animal à chaque tonte (une fois par an). Cette dernière, en grande partie exportée, apparaît dans les usages comme une véritable valeur d'échange fluctuant selon les époques. Les Mongols consomment tout de même, quoique rarement, la viande de chèvre qui est explicitement présentée comme une viande "froide" car maigre. Celle-ci n'est pas bouillie mais préparée selon un mode de cuisson à l'étouffée, enfermée dans un pot rempli de pierres brûlantes. Cette préparation est, en général, plutôt liée à la période estivale dans le cadre de "pique-niques" qui rassemblent des amis.

Le chameau de Bactriane, beaucoup moins répandu que les autres catégories de bétail, se retrouve surtout dans la zone du désert de Gobi. Animal placide et très résistant, le chameau sert d'animal de bât et sa laine très chaude fait l'objet de nombreuses utilisations (couvertures, vêtements...). Par ailleurs les Mongols apprécient le lait des chamelles auquel ils font subir une fermentation tout comme à celui des juments.

Nous constatons ainsi une hiérarchisation dans la valeur accordée aux animaux domestiques. La distinction principale porte sur la qualité "froide" ou "chaude" de l'animal. Plus un animal est considéré "chaud", plus il fait l'objet d'une estime particulière et se trouve amené à jouer un rôle de premier plan dans la chaîne alimentaire autant que dans les rituels d'hospitalité ou d'offrandes aux esprits. Or ces catégories ne se rapportent pas toutes à la même partie de l'animal. C'est à cause de la "chaleur" de son sang que le cheval est le plus "chaud" alors que c'est à cause de sa graisse que le mouton doit sa "chaleur". Le gras intervient ensuite également pour hiérarchiser les autres "museaux". À cette classification répond une répartition de ces animaux dans l'alimentation selon les saisons. Ainsi les nourritures "chaudes" sont caractéristiques de la période hivernale mais aussi des cérémonies, les froides ou "fraîches" de la saison estivale mais aussi de la consommation non festive.

Rapporter la "chaleur" au sang du cheval et au gras des autres espèces domestiquées nous fait revenir à la distinction entre sauvage et domestique, nous rappelant que l'ensauvagement, comme l'a très bien décrit B. Hell (1999), doit être compris comme un excès de sang. Si le cheval représente la viande la plus énergétique, la moins susceptible de pouvoir être soumise à la dessiccation, c'est parce que son sang est bien du côté du flux sauvage, ce qui vient confirmer

l'affirmation précédemment établie qui fait des chevaux des animaux à la frontière des deux mondes.

4. Animaux et organisation sociale

Aborder la division sexuelle des tâches permet d'introduire les logiques symboliques qui la justifient. D'une manière schématique on peut affirmer que les activités masculines tournent autour de la garde des chevaux et des moutons, de la traite des juments, de la fabrication des alcools de lait et de l'abattage de la viande ; les activités féminines, autour de la traite des brebis, des vaches et des chèvres, et de la confection de nombreuses préparations lactées.

Ainsi l'organisation de la division du travail entre les sexes, tout comme d'ailleurs, la division de l'habitat, nous renvoient à la perception des animaux : oppositions qui placent la femme du côté de l'est, de la traite et de la confection des produits laitiers dérivés des animaux froids et l'homme du côté de l'ouest, des chevaux, du chaud.

« Lorsque les maisons sont installées, la porte orientée au sud, ils placent le lit du maître au nord. Les femmes se placent toujours du côté oriental, c'est-à-dire à la gauche du maître de maison lorsqu'il est assis sur son lit et qu'il a la tête tournée vers le sud. Les hommes sont placés à l'occident, c'est-à-dire à sa droite. Les hommes qui entrent dans la maison ne suspendraient en aucun cas leur carquois du côté des femmes. Au-dessus de la tête du maître, il y a toujours une image, une sorte de poupée ou de statuette de feutre qu'ils appellent le “frère du maître”, et une autre du même genre au-dessus de la tête de la maîtresse, qu'ils appellent “le frère de la maîtresse” : elles sont fixées à la paroi ; et plus haut entre ces deux-là, il y en a une, petite et maigre, qui est comme la gardienne de toute la maison. La maîtresse de maison pose à son côté droit, au pied du lit, sur un piédestal, une peau de chèvre remplie de laine ou d'autre matière, et, à côté, une toute petite statuette tournée vers les servantes et les femmes. Près de l'entrée, du côté des femmes, se trouve encore une autre figurine avec un pis de vache, à l'intention des femmes qui traient les vaches, car c'est à elles que revient le soin de traire les vaches. De l'autre côté de l'entrée, du côté des hommes, il y a une autre statue avec un pis de jument : elle est pour les hommes, car ce sont eux qui traient les juments. » (Rubrouck 1985 : 91)

Les grandes étapes du cycle de vie s'avèrent également dans un milieu d'éleveur, étroitement liées à la présence des animaux. Nous avons rapidement esquissé le trajet des âmes, passant du monde animal au monde humain. Des pratiques observées au cours du cycle de la vie nous permettent d'étayer cette donnée. L'enfant appelé “poulain” est considéré comme non humanisé ni socialisé

totallement, jusqu'à sa première coupe de cheveux. Ce rituel marque son entrée définitive dans la catégorie des humains, sa socialisation mais aussi sa sexualité. Or, nous avons vu que dans le monde animal, c'est à l'âge de trois ans que se situait la castration et la première coupe de la crinière des chevaux introduisant l'animal dans une catégorie définie (reproducteurs ou castrés).

Il faut souligner également le don de bétail qui accompagne chaque grand passage, naissance et mariage, permettant à l'individu de se constituer son patrimoine de futur éleveur. L'association du bétail aux grandes étapes de la vie des individus n'est finalement que le reflet des représentations qui jalonnent la manière dont est pensé le cycle annuel. Si le traitement des animaux et de leurs productions permet de lire la répartition sexuelle des tâches, l'ordonnement de l'habitat, mais aussi les passages de la vie, il s'avère également éclairer l'organisation du calendrier, en particulier par le biais des modes de préparation, de conservation et de consommation des produits alimentaires dérivés du troupeau.

En effet, le calendrier des éleveurs met en relief deux temps forts qui regroupent l'hiver et le printemps, l'été et l'automne. Deux saisons majeures, l'hiver et l'été, associées à des temps considérés comme intermédiaires : le printemps et l'automne. Dans cette conception, le printemps apparaît comme la fin de l'hiver ou la préparation de l'été, l'automne comme la fin de l'été ou la préparation de l'hiver. Travaux, production et conservation alimentaires, alimentation, appréhension du corps viennent confirmer cette représentation duelle de l'année. Si l'essentiel des activités quotidiennes de l'éleveur et de sa famille tourne autour de la collecte de produits dérivés des troupeaux, de la confection d'aliments et de la consommation dans le cadre familial ou festif, ces activités sont, à l'évidence, étroitement tributaires des conditions climatiques et du cycle de reproduction des animaux. Ceci explique l'importance de l'étude du calendrier pour comprendre de quelle manière les Mongols ponctuent matériellement et symboliquement les moments de passage d'une saison à l'autre ou d'un groupe de saison à l'autre ou encore d'une année à l'autre, ces deux conceptions étant étroitement liées.

Au calendrier migratoire de la société mongole doit, en effet, être associée une répartition des activités économiques mais aussi de la vie sociale elle-même réglée sur une répartition des temps festifs. De manière schématique on pourrait dire qu'à la saison hivernale – symbolisée par une activité moindre, une sociabilité ralentie et son corollaire, une alimentation individuelle ou familiale – s'oppose une saison estivale durant laquelle se conjuguent accumulation des tâches et sociabilité intense caractérisée par une commensalité élargie. Dans cette structuration du temps deux points forts émergent : *Tsagaan sar* “le mois blanc”, début de la nouvelle année en février (dont la date mobile est fonction du calendrier lunaire) et le *Naadam*, fête nationale dite “des trois jeux virils” – dont la date est fixée au 11 juillet commémorant l'indépendance de la Mongolie en 1921, mais dont l'origine est bien plus ancienne.

Le calendrier des nomadisations obéit à une logique d'exploitation des pâturages tout autant qu'à une attention aux conditions climatiques. C'est à la “place de printemps”, que l'on gagne généralement juste avant la “fête du nouvel an” *Tsagaan sar*, que le bétail mettra bas. L'activité principale des éleveurs durant cette

période se concentre sur les soins donnés aux jeunes animaux, la traite une fois par jour des chèvres et des brebis et la préparation du *tarag* “yaourt au lait de brebis et de chèvre”. Le printemps annonciateur des produits laitiers marque le début de la fabrication des premières préparations lactées. Dans cette perspective le ferment joue un rôle de premier plan et, dans la plupart des provinces de Mongolie, la coutume veut qu’en l’absence de ferment dans une famille, celle-ci rende visite à des voisins qui, en échange d’un foulard de soie bleue *xadag* ou d’un petit cadeau, offriront un peu de leur ferment. « Les Mongols, par expérience, attachent une grande importance au levain employé. Traditionnellement les jeunes mariés sont, par exemple, dotés de leur ferment avant de quitter les yourtes familiales et d’assurer leur propre production » (Accolas et Aubin 1975 : 66). Le levain utilisé est généralement constitué de *tarag* de bonne qualité.

Le printemps est considéré comme une période difficile à bien des niveaux : humains et animaux sont affaiblis par l’hiver rigoureux, les animaux sont amaigris et les humains terminent les réserves alimentaires qu’ils ont stockées en été et en automne. Si à cette époque de l’année les températures commencent à peine à se radoucir, par contre des vents violents sévissent fréquemment. Durant cette période de soudure, l’alimentation consiste essentiellement en soupe de viande de bœuf séchée conservée durant tout l’hiver, le *bortz* accompagnée de pâtes et de *tarag*.

Cette période charnière débute par la grande fête du nouvel an dont l’objectif principal consiste en un appel au renouveau, à la fécondité des troupeaux et à l’abondance des produits laitiers à venir. Le printemps apparaît ainsi comme une période de préparation de l’été, autant sur un plan matériel – dans la mesure où l’on entame la confection de produits laitiers – que symbolique par le rite d’ouverture du Nouvel an. Mais les représentations du corps et de la santé sont aussi concernées en cette saison de transition. L’usage de boire du yaourt en quantité renvoie à l’idée qu’il faut habituer le corps à l’absorption de produits fermentés. Les éleveurs sont unanimes, plus on aura bu de *tarag* au printemps, mieux l’estomac sera préparé et plus on pourra consommer de l’*airag* “lait de jument fermenté” en été. Or si la consommation d’*airag* renvoie à la sociabilité estivale, elle est aussi garante d’une bonne santé à venir.

La saison estivale est placée, au contraire, sous le signe de l’abondance des produits laitiers. En mai-juin, les juments mettent bas et, peu après le poulinage, les Mongols débutent la traite et la confection de l’*airag* qui vont les occuper jusqu’à la fin de l’automne. La première traite des juments donne lieu à une fête qui connaît son pendant en automne lors de la dernière traite. La traite des brebis et des chèvres se poursuit jusqu’au début du mois de juillet. C’est aussi ce moment là que l’on choisit pour procéder à la tonte des moutons. En règle général, les éleveurs fixent comme terme à ces deux dernières activités, la fête du Naadam (11 juillet). Avoir terminé la tonte des moutons à cette échéance leur permet, d’une part d’être débarrassés d’une lourde tâche (les troupeaux de mouton sont importants) et de se sentir donc déchargés pour aborder sereinement la grande fête nationale qui mobilise les deux sexes et toutes les tranches d’âge ; d’autre part, cela leur permet

de pouvoir échanger de la laine contre des produits manufacturés colportés par les marchands de passage qui sillonnent la steppe en jeep ou à moto durant tout l'été.

La fin de l'été et tout l'automne sont consacrés à la préparation des réserves qui permettront aux hommes et aux animaux de s'alimenter durant les mois d'hiver et de printemps : le fauchage de l'herbe et son stockage pour le bétail, le stockage de produits laitiers et de viande pour les humains. Le bétail destiné à être consommé sera abattu, car c'est à cette période qu'il a pris le plus de gras, et découpé par les hommes à la fin de l'automne. Deux modes de conservation sont alors utilisés : le séchage et la congélation naturelle. Le mode de découpe de la viande, suivant l'un ou l'autre cas n'est d'ailleurs pas le même ; la viande destinée à la dessiccation est découpée en fines lanières et mise à sécher, suspendue le long des parois intérieures de la yourte ; la viande à congeler se présente sous deux formes, avec deux usages différents et deux noms différents. Dans le premier cas elle est débitée, enfermée dans des sacs de jute et conservée dans un abri (petite yourte ou maison de bois sans feu). Les morceaux seront prélevés et cuisinés comme viande fraîche durant tout l'hiver. On parle de *xoldcon max* "viande congelée". Dans le second cas, l'animal est congelé entier et ne sera décongelé qu'au printemps. Étant resté entier, il ne risque pas de subir de séchage au moment de sa décongélation comme ce serait le cas pour de la viande découpée en fines lanières, et ainsi il pourra encore être consommé sous la forme de viande fraîche (il porte alors le nom de *yytz* "réserve de viande").

Les produits laitiers font l'objet d'une fabrication féminine en grande quantité (crème, beurre, *aroul* "fromage séché") et sont conservés dans des panses de mouton, des intestins de bœuf ou dans des bidons de plastique.

C'est aussi durant l'automne que l'on nettoie les enclos et que l'on empile soigneusement les bouses qui serviront de combustible durant l'hiver.

« Autrefois, on entassait le crottin de mouton à la place d'hiver. On en faisait des couches, puis on égalisait. En hiver cela gelait, on coupait en rectangles (50 x 20 cm) comme les briques de thé et avec ces morceaux on fabriquait des enclos pour protéger le bétail. On n'utilisait pas du tout de bois, il ne fallait pas couper le bois pour ne pas fâcher l'esprit de la forêt. À la fin de l'hiver, on démontait les murs, on mettait ces briques de crottin l'une contre l'autre et l'on faisait sécher durant les autres saisons. Quand on revenait à la place d'hiver on utilisait ces briques pour chauffer la yourte. On revenait toujours aux mêmes places pour passer l'hiver. » (Jambal Caixan, comm. pers.).

Nous voyons que chaque saison se caractérise, entres autres, par des modes de préparation et de conservation particulière des aliments et, ces dernières diffèrent selon qu'il s'agit de viande ou de produits laitiers. Dans ce partage de l'année, sauf exception, l'hiver se singularise par une consommation de viande fraîche (décongelée) et de produits laitiers séchés ; l'été, en opposition, par une consommation de viande séchée et de produits laitiers frais. Cette distinction nous conduit à introduire une nouvelle classification entre consommation familiale et commensale.

Nous venons de préciser que le cycle annuel de l'éleveur s'articulait autour de deux déterminants majeurs que sont les différences climatiques et le cycle de reproduction des animaux, ce dernier étant intimement lié à l'exploitation des ressources en produits laitiers. Pourtant, si seul un déterminisme climatique ou biologique prédominait, nous devrions constater une organisation de la vie sociale ou rituelle collée aux échéances imposées par la nature. Or, s'il est vrai que nous avons distingué deux temps forts dans l'année, un cycle hivernal et un cycle estival, et qu'à ces temps correspondent des rythmes de vie sociale spécifiques, il n'en n'est pas moins vrai que le jalonnement des fêtes et des rencontres obéit également à une logique plus complexe que celle d'une répartition en deux catégories qui seraient les fêtes d'hiver et celles d'été. Les deux grands temps festifs de l'année mongole sont représentés par Tsagaan sar et le Naadam. Le premier est une fête de printemps, assurant la coupure entre la saison hivernale et la saison estivale autant qu'entre l'année passée et la nouvelle et tout entière symbolisée par un appel à la prospérité à venir. Le Naadam, fêté en plein été, représente quant à lui, un hymne à la prospérité incarnée dans la saison estivale.

De nombreux auteurs s'accordent à penser que le nouvel an mongol fut anciennement fixé à l'automne, en octobre, saison durant laquelle les produits laitiers étaient encore abondants. Dans *La chasse à l'âme*, R. Hamayon rappelle que le début de l'année avait pour référents : les rituels dits "d'appels" des oiseaux migrateurs, le début de la chasse aux cervidés et l'apparition des Pléiades (Hamayon 1990 : 168). La saison du printemps débute dans ce calendrier avec le coucher des Pléiades et la mise bas des animaux. Le changement d'année à l'automne n'est pas, d'ailleurs, propre à la Mongolie : les fêtes d'automne ont, dans tout le monde indo-européen, indiqué le moment de passage d'une année à l'autre.

Pour comprendre l'importance de la fête de Tsagaan sar, il nous faut revenir à l'approche du calendrier et rappeler de quelle manière les produits laitiers sont amenés à occuper symboliquement le sommet de la hiérarchie alimentaire et, pour ce faire, associer l'appréhension du temps à la symbolique des couleurs. Le blanc, étroitement en rapport avec les produits laitiers, base de l'alimentation dans une économie fondée sur l'élevage, apparaît comme la référence positive. Le noir trouve sa valeur dans une opposition avec le blanc. Le blanc symbolise la coupure temporaire entre l'année souillée et la nouvelle encore vierge. Il scande aussi le passage de l'hiver au printemps, c'est-à-dire des mois noirs aux mois blancs (mais on connaît aussi dans toute l'Europe des batailles entre noirs et blancs, entre hiver et printemps). Dans la culture mongole, le noir et le blanc forment la principale opposition des couleurs.

« Toutes les couleurs foncées appartiennent au noir, toutes les couleurs claires appartiennent au blanc. Le blanc et le noir sont le père et la mère des couleurs. Sont équivalents du noir la nuit, la lune, les ténèbres, le mal, les quarante quatre dieux malfaisants. Sont blancs, le soleil, le jour, le bien, les cinquante cinq dieux bienfaisants » (Sendenzavyn Dulam, comm. pers.).

Le blanc revêt ici, outre le rapport aux bons dieux, une connotation supplémentaire liée aux laitages. Dans ce système dualiste qui oppose les saisons, les points

cardinaux, les couleurs et les valeurs, rappelons ici que les laitages constituent aussi la matérialisation du passage d'une nourriture noire (liée à la mauvaise saison) à une nourriture blanche (de la viande au lait) accompagnée de la fonction parfaitement explicitée de blanchir l'intérieur et l'extérieur du corps. L'estomac est appréhendé comme un organe noirci durant l'hiver sous l'effet de la viande, donnant une peau foncée. Les laitages permettront de procéder à une remise en ordre du corps, blanchissant l'estomac et le teint.

L'étude du calendrier qui structure les moments de la vie nomade nous renvoie également, en permanence, au monde animal dans le sens où ce calendrier s'inspire de l'année chinoise des douze animaux, mais L. Bazin (1991) rappelle que les populations turcophones archaïques n'ont pas attendu les astronomes chinois pour élaborer un calendrier. Un calendrier populaire en usage chez les populations de chasseurs, répartissait l'année en fonction des comportements animaux. Basé sur un cycle de lunaisons annuelles, il affectait à chaque lune une caractéristique du cycle animalier ou saisonnier (lune du salpêtre, lune de la huppe, lune du coucou, du coq de bruyère, des nids, du chevreuil, du cerf, du bélier, de l'épizootie rouge, de la grande chute de neige ou encore de la petite chute de neige...). Celui-ci représente certainement le principal calendrier populaire utilisé par les anciens Mongols avant l'expansion de Gengis Khan.

Un dernier point permet de mesurer la constante itération des représentations entre les hommes et leur bétail. Le point de rencontre dans la vie de ces pasteurs nomades se situe autour de nombreux jeux. Bien plus que des distractions pour les humains, ces jeux répartis dans le calendrier annuel, sont destinés à divertir les esprits et à infléchir le destin en réussissant une combinaison propice à la chance. Or la plupart de ces jeux font référence au monde animal que ce soit dans leur forme matérielle, dans les gestes ou encore dans leur construction.

Sous une forme matérielle, citons le jeu des osselets : fabriqué avec les astragales (os tarsiens) de mouton, chaque osselet représente une espèce de bétail (le cheval, le mouton, la chèvre, le chameau). Une comptine psalmodiée aux petits enfants à partir d'un jeu de main replace tous les éléments essentiels de la vie du nomade que sont la vache, le chien, le cheval, les parents, les aliments et la maison². Par ailleurs, les jeux virils qui sont au centre des activités festives estivales sont également en relation directe ou symbolique avec le monde animal : la course de chevaux ou la lutte, celle-ci incluant une danse imitative de l'aigle (d'ailleurs chaque grade de champion de lutte est symbolisé par la force d'un animal). « Mais les jeux d'été étaient jadis des offrandes sportives faites à l'esprit du lieu ou d'un territoire plus élargi » (Françoise Aubin, comm. pers.).

2

Le petit doigt de la main droite sur celui de la main gauche symbolise deux petits veaux, l'index et le majeur de la main droite : le lit des parents, le majeur et l'annulaire de la main gauche : la bouilloire de thé et les aliments blancs (produits laitiers), l'index de la main gauche : l'or, l'argent et le bronze, le pouce de la main droite : le cheval attaché dehors, la base de l'annulaire de la main droite : la niche du chien...

Conclusion

Depuis une dizaine d'années, la Mongolie se trouve confrontée à deux phénomènes majeurs que sont la sédentarisation et l'urbanisation.

Qu'advient-il d'une société qui, reposant sur les bases d'un pastoralisme nomade, avait entièrement intégré dans sa mise en ordre du monde environnant le cycle de vie animal et les représentations que l'on s'en faisait ? Qu'advient-il d'une société qui avait articulé étroitement les pratiques quotidiennes ou festives aux catégories élaborées pour penser le monde animal ?

Le monde urbain, dépossédé de bétail, semble encore présenter quelques pratiques résiduelles, notamment lors des temps traditionnellement forts, comme le passage à la nouvelle année dans le calendrier des éleveurs, le mois blanc, qui se maintient malgré la concurrence du nouvel an occidental. Il n'est pas rare alors, de voir deux citadins se souhaiter beaucoup de bétail en place d'argent ! Le calendrier des douze animaux continue lui aussi à être scrupuleusement observé et deux jeunes gens n'encourraient pas le risque d'une mauvaise alliance si les animaux de leur signe de naissance s'avéraient incompatibles !

Mais ce qui me semble se dessiner aujourd'hui concerne davantage la récupération à des fins idéologiques, de valeurs attachées à la vie du pasteur nomade et, par là, à ce qui est perçu comme emblématique des racines mongoles. Soulignons que cette tendance idéologique ne trouve aucune difficulté à se propager dans le sens où les citadins restent viscéralement attachés au monde rural. Chaque famille a de la parenté en milieu rural et loue les bienfaits de la vie au grand air, sans entrave, garante d'une bonne santé car dépendant d'une alimentation qui vient du bétail. Dans cette période de grave crise économique et de brouillage de repères, chacun cherche un ancrage symbolique dans une grandeur passée par une identification à l'histoire de l'époque de Gengis Khan, une exaltation du nomadisme.

L'analyse des discours portant sur ce thème est croisée avec les pratiques contemporaines devrait nous éclairer sur les processus de mutation et sur les négociations, entre systèmes de compréhension du monde duquel l'animal jouait un rôle de premier plan, et ceux d'un autre monde dans lequel il est devenu absent.

Références bibliographiques

ACCOLAS J.-P., DEFFONTAINES J.-P., 1975 — Agriculture et élevage, *Études mongoles*, 6 : 9-54.

ACCOLAS J.-P., AUBIN F., 1975 — Les produits laitiers, *Études mongoles*, 6 : 55-83.

BAZIN L., 1991 — *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*. Paris, Éditions du CNRS, 571 p.

BIANQUIS I., 1997 — " Le blanc, un idéal de santé ". In Bianquis I., Méchin C., Le Breton D. (éds) : *Usages culturels du corps*. Paris, L'Harmattan : 41-52.

HAMAYON R., 1990 — *La chasse à l'âme*. Nanterre, Société d'Ethnologie, 879 p.

HELL B., 1999 — *Possession et chamanisme - les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion, 392 p.

LACAZE G., 2000 — *Représentation et techniques du corps chez les peuples mongols*. Nanterre, Paris X, Thèse de Doctorat en ethnologie et sociologie comparative, 2 t., 643 p.

LIZET B., 1996 — *Le cheval dans la vie quotidienne*. Paris, Éditions J.M Place, 217 p.

RUBROUCK G. DE, 1985 — *Voyage dans l'Empire mongol (1253-1255)*, traduction et commentaires de C. Kappler et R. Kappler). Paris, Payot, 318 p.

Mongolia: from five ‘species’ of cattle... to a world order in a population of herders

Isabelle BIANQUIS
bianquis@univ-tours.fr

Keywords

cattle, Mongolia, wild, domestic, social features

To enter into the daily life of the nomadic herders of Mongolia is, for the researcher, to attempt to simultaneously take in all the registers of their social activities, associated with them the representations linked to the animals, which share in those activities. The study of the tightly woven interdependence between the human cycle and the animal cycle, allows to bring out the correspondences between the categories set up to order the outside world, the worlds of men and women, the life cycles of each, the eating customs, the healing systems and social relations. The approach we propose here is essentially founded on fieldwork carried out from 1994.

The perception of the mastery of the outside world makes it possible to understand not only the social organization, but also the relations established between what is natural and what is ‘supernatural’. However, in Mongolian thought, as it is steeped in shamanic conceptions, makes no fixed distinction between the world of humans and that of animals.

The distribution of animals in the camp and outside corresponds to rules of distance instituted in order to think out the passage between humans and their environment. Such a register is perfectly readable in the topography and in the geographical distribution of the domesticated animals.

The steppes are opposed to the areas laid out by humans, tamed by them, in which they are the masters and which contain the animals under their domination. The

Mongol camp is considered an enclosed, safety place, sheltering the family and domestic animals.

The supernatural world contains beings and animals, which can be benevolent, but also malevolent, and certain specialists can enter into contact with them so as to repair the harm caused to humans. The shaman appears as one of these. A marginal being, placed between the wilderness and human society, he carries out his duties of mediator by reproducing the principal of the alliance with the spirit world, which rule over the construction of human groups. However, the transition from a hunting economy to one based on cattle raising has modified their case, and the principals of a matrimonial alliance contracted between the shaman and the supernatural spirits for negotiation reasons, has given way to a relation situated on a hierarchical scale. In the context of a cattle raising economy, the relationship between humans and animals changes, and humans become the masters of the animals they have domesticated.

Domestication does not take place homogeneously and the types of cattle bred by the Mongolians do not occupy the same spaces, the same functions, nor do they share the same status.

The Mongolians breed five types of cattle: horses, cows, sheep, camels and goats, and establish a hierarchy between what they call 'warm-snouted animals' (horses and sheep) and 'cold-snouted animals' (cows, camels and goats). Horses remain by far the most emblematic figures of the populations living in the steppes, and occupy a special place within Mongolian culture, with a complex and differentiated status depending on their coat, their reproductive qualities, or lack thereof, their racing capabilities, etc. Furthermore, it is the only animal, which ensures the link between the worlds thought of as wild and domesticated.

Sheep represent the second category of 'warm-snouted animals'. Food rich in both energy and fat, source of milk, and of the felt designed to cover the yurt, to make rugs and clothes, sheep occupy a very prized position in the symbolic classification of the Mongolians.

Even though they are attentively cared for, bovines, goats and camels do not enjoy the same prestige as the 'warm-snouted' animals. In the food scale, their meat is considered less rich in energy than that of the horse or sheep.

Thus there is a hierarchy in the values awarded to each domestic animal, the principal distinction concerning the 'cold' or 'warm' qualities of the animal. More an animal is considered 'warm', more it is the object of particular esteem and is called upon to play a major role in both the food chain and in hospitality rituals or ancestor offerings. Corresponding to this classification, one notes that the consumption of these animals is distributed according to the seasons.

The distribution of the daily chores follows a dividing line according to gender, which allows us to introduce the symbolic logic through which it is justified. Briefly put, one may say that the masculine activities revolve around taking care of the horses and sheep, milking the mares, making alcohol out of the milk, and slaughtering for meat. The feminine activities revolve around milking the ewes, cows and goats, and preparing numerous dairy products.

Consequently, the organization of the division of labor along gender lines, as the division of the living spaces, informs about the perception of the animals: oppositions which place women on the eastern side, on the side of dairy products from cold animals, and the men to the west on the warm side, the side of the horses.

The major steps in the life cycle turn out to be, in herder circles, just as elsewhere, closely linked to the presence of animals. Children, called ‘foals’, are considered not quite human, nor integrated into society, until their first hair-cut. This ritual marks their definitive entry into the category of humans, their socialization and their separation according to gender. It is also important to note that gifts of cattle accompany each major passage, birth and marriage. The association of cattle with the major stages in the life of individuals is, in the end, nothing more than the reflection of the representations that mark the manner in which the annual calendar is thought out.

But the way in which animals and their products are considered allows one to decipher the calendar’s organization. In effect, the herders’ calendar highlights the two major moments, which group together winter and spring on one hand, and summer and fall on the other. In Mongolian society, alongside the migratory calendar, one must, in effect, associate a division in the economic activities as well as in social life, regulated around the festivals. Schematically speaking, winter is symbolized by less activity and less social contact, eating alone or within the family, whereas summer is filled with an accumulation of tasks and intense socializing, characterized by wider commensalism. Two particular moments stand out in the calendar: [Tsagaan sar](#), the ‘white month’, the beginning of the new year in February, and [Naadam](#), a national holiday ‘of the three virile games’, the date of which is set at the 11th of July in commemoration of Mongolia’s independence in 1921. However the true origins are much more ancient.

Dairy products are brought to symbolically occupy the summit of the food hierarchy and, for the same reasons, one must associate the Mongolian way of seeing time with their color symbolism. White, closely linked to dairy products, nutritional foundation in an economy based on cattle raising, appears as the positive reference. White symbolizes the temporal break between the dirtied old year and the new one as yet pure. It also marks the transition from winter to spring, from the black months to the white ones.

Since about ten years, Mongolia has been faced with two major phenomena: sedentarization and urbanization. What happens to a formerly nomadic and pastoralist nomadic society, which had completely integrated the life cycle of animals and the people’s representations of it in its ordering of the surrounding world, a society which tightly links its daily activities and festivals to the categories set up to follow the animal world?

The urban world, lacking cattle, seems to still present some traces of the former customs, especially on important traditional occasions such as the coming of the new year in the calendar of the herders, the white month, which is maintained despite competition from the western new year. But what seems to be emerging

now is more the manipulation of nomadic values and life style for ideological purposes, as well as all that is seen as emblematic of the Mongolians' roots. We emphasize the fact that this ideological tendency has no difficulty in spreading among the city dwellers, who remain viscerally attached to rural life. The analysis of what is said on this topic, compared with contemporary customs should shed light on the mutation processes and negotiations between a system of understanding the world, in which animals used to play a major role, and one from which they are absent.

Présentation II

Représenter l'animal-symbole

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Toutes les disciplines des sciences humaines sont concernées par la notion de représentation. Images mentales, représentations sociales, culture, idéologies, mentalités, etc., l'intègrent et la traduisent (Ruano-Borbalan 1993), tant comme processus (action de rendre quelque chose présent ou sensible à l'esprit, à la mémoire, au moyen d'une image, d'un symbole, d'un signe) que comme « objet matérialisé dans des textes ou des images iconiques » (Monnet 1999 : 26). L'image n'ayant pas les mêmes propriétés que le langage (elle exprime plus vite, plus directement, parfois plus intensément que la parole), ne symbolisant pas de la même manière¹ (Parent 2003), c'est elle que nous aborderons en premier.

Depuis les temps les plus anciens, l'homme a cherché à rendre l'animal présent, sensible ; les parois des cavernes en témoignent. Il s'est appliqué, après avoir observé sa morphologie, ses postures, ses comportements, à en projeter sa vision sur toute sortes de supports, dans les formes d'art plastique et les formes technologiques les plus diverses. Ces représentations de l'animal (comme objet, objet animé ou sujet) sont rarement de simples reproductions de la nature car elles transmettent – volontairement ou non –, à travers le choix des indications et leur expression, la charge symbolique qui lui est accordée. Comme le donnent à voir les mosaïques, chapiteaux de colonnes, clefs de voûtes, jubés, pierres tombales, monnaies, boiseries, pieds de fauteuils, tissus, antiphonaires et livres divers, etc., la représentation d'un animal n'est jamais neutre. Même les reproductions de caractère scientifique à fonction didactique ne sont jamais dépourvues de connotations, ne serait-ce que dans le choix de l'espèce représentée (pour son importance, sa place de “clef de voûte” ou d’“espèce de civilisation”).

¹ Cf. Debray (1992 : 44, 56), Mitchell (1986 : 66-68).

Face aux représentations, l'approche est questionnée. S. Hall (1997 : 15, 24-26) distingue l'approche mimétique², l'approche intentionnelle³ et l'approche constructiviste⁴ ; celle-ci, particulièrement répandue en sciences humaines, accorde une grande importance aux processus et aux pratiques symboliques qui produisent la signification dans la représentation. Toutefois, quelle que soit l'approche, on ne peut lui nier une forme d'intentionnalité qui nous ramène au symbolisme, « champ d'intentionnalités signifiantes » selon la formule de B. Decharneux et L. Nefontaine (1998 : 78).

Les articles qui suivent, variation autour de la représentation de l'animal – qu'il soit "réel" ou que son existence relève de l'imaginaire le plus débridé –, nous dévoilent la façon dont un individu, une époque, une société, se représentent l'animal et le représentent, tout à la fois figurant et créant sa symbolique car, « la valeur symbolique dépend davantage du regard que de la chose vue, de la conscience que du monde » (Wunenburger 1997 : 210).

À travers la spontanéité et la sincérité de leurs dessins, Edmond DOUNIAS (*Tigres et dragons. Les animaux symbolisant la forêt de Bornéo à travers des dessins d'enfants Punan Tubu*) aborde la perception du milieu naturel dans un travail comparatif entre deux groupes d'enfants Punan Tubu, les uns ayant grandi dans la forêt, leur milieu traditionnel, les autres loin d'elle, en milieu périurbain. Cette analyse comparative permet de formuler des hypothèses sur les changements dans les relations que cette population entretient avec la forêt et leurs conséquences sur la gestion de cet écosystème menacé.

Yves CAMBEFORT (*Entomologie et mélancolie. Quelques aspects du symbolisme des insectes dans l'art européen du XIV^e au XXI^e siècle*) nous fait passer de l'enfant à l'adulte, de la spontanéité à la maîtrise, de l'amateur au professionnel, de la liberté aux contraintes. Dans son approche iconographique et historique détaillée d'un bestiaire et de son symbolisme, il aborde le couple insecte–mélancolie et nous permet, alors même que la représentation se fait plus fidèle, de prendre en considération la nécessité d'établir une distinction entre "représenter" et "symboliser" ;

« Si on dit d'un objet qu'il en représente un autre, on signifie qu'il y a une correspondance, un isomorphisme entre les deux. Si on dit qu'il symbolise, l'impression et l'expression se substituent à la référence exacte. » (Pitkin 1967 : 98)

² L'image est-elle simplement le reflet, le miroir d'un sens déjà présent dans le monde des objets, personnes ou événements ?

³ L'image exprime-t-elle seulement ce que l'auteur ou le peintre souhaite dire, un sens qu'il entend personnellement ?

⁴ "La signification" se construit-elle par et dans l'image ?

Anne BEHAGHEL-DINDORF (*Le basilic et le phénix de l'Antiquité à Harry Potter*) nous engage vers un nouvel aspect de la représentation (d'un animal-symbole), sa valeur intrinsèque de "centre de ralliement".

« Le symbole est plus qu'un signe quelconque ; c'est originairement un signe de reconnaissance, puisque l'étymologie du terme renvoie à une communauté et à une réciprocité d'échange ou de mise en commun et d'évaluation portant sur un objet ponctuant la rencontre de ce qui demeure séparé, coupé en deux. » (Kremer-Marietti 2002 : 960)

En choisissant parmi les animaux toujours bizarres dont l'Europe du Moyen Âge est friande, basilic et phénix qui figurent sur les blasons, l'auteur nous fait traverser les siècles, de l'Antiquité aux "blockbusters" de la littérature enfantine contemporaine, donnant à voir, tout au long de ce parcours, libertés et servitudes de la créativité, stabilité et évolution de l'animal-emblème, de ses valeurs symboliques et des rapports que l'homme entretient avec lui.

L'identité médiatisée par l'animal-symbole n'est jamais définie sans une relation étroite au pouvoir et à l'espace. C'est de ce dernier qu'il est question dans l'article d'Édith MONTELLE (*Géographie mythique. La délimitation d'un territoire par le vol d'un animal fantastique, la Vouivre*). Réalité matérielle, le paysage peut aussi, pour une société, être signifiant, "symbolique". C'est le cas en Franche-Comté, où la lecture du paysage et des différents points de repère d'un parcours, porteurs d'informations sur la Vouivre, animal mythique, permet de déterminer un ordre spatial, de délimiter les pouvoirs temporels et surnaturels, de communiquer idées, valeurs, sentiments. Structuration et symbolisation de l'environnement prennent sens lorsque les maîtrises respectives de l'histoire, des histoires, du contexte, contribuent à gérer l'angoisse du voyage, tout en permettant à celui qui traverse les lieux d'où on voit apparaître ou disparaître la Vouivre, d'y retrouver les traces objectives de son identité.

C'est ce même thème de l'identité que Jérôme TUBIANA (*L'animal sauvage, marqueur d'une identité clanique chez les Teda-Daza et les Beri, éleveurs du Tchad, du Niger et du Soudan*) aborde, mais à travers l'animal (paradoxalement sauvage) choisi par des éleveurs comme totem. L'identité clanique est fondée non seulement sur un ancêtre commun mais aussi sur un totem, souvent un animal ayant jadis protégé l'ancêtre. Dans cet animal, sacralisé par le groupe qu'il représente, l'homme se reconnaît. Les membres du clan s'interdisent de tuer et de consommer sa viande et lui manifestent leur respect de différentes manières. À travers ces représentations collectives fondées sur la compréhension commune que le groupe se donne de l'animal, cette contribution nous amène à considérer la représentation symbolique et le travail sur les esprits – travail qui n'est pas nécessairement conscient – que constitue la symbolisation (Parent 2003).

À l'inverse, c'est au phénomène plus individuel de la relation au robot-animal, dans ses versions plus ou moins réalistes, plus ou moins symboliques, de représentation animale doublée d'une simulation du "vivant", que Michel NACHEZ (*L'animal domestique en questions. De l'animal biologique à l'animal robot*) s'intéresse. Son article nous invite à revenir à la scission humanité vs. animalité

projetée dans la vision de l'animal (cf. É. Motte-Florac (Introduction), cet ouvrage), qui se double ici de celle entre être vivant et machine. Au-delà, ce travail nous conduit à une réflexion sur l'intelligence. On la croyait une, on la sait maintenant plurielle. On la croyait individuelle, on la conçoit collective. On la disait spécifique de l'homme, on admet qu'elle est partagée par les animaux et les machines. Les recherches sur l'Intelligence Artificielle et sur la psychologie animale et humaine ont, depuis plusieurs décennies déjà, fait changer notre regard sur les capacités des machines et des animaux à calculer, percevoir, décider, communiquer. Elles ont aussi fait évoluer nos conceptions de la frontière entre l'homme et la machine, l'animal et la machine, l'homme et l'animal. Quelle part de l'intelligence pourrait être considérée comme véritablement le propre de l'homme et lui permettrait de se penser "clef de voûte" ?

Références bibliographiques

DEBRAY R., 1992 — *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*. Paris, Gallimard

DECHARNEUX B., NEFONTAINE L., 1998 — *Le Symbole*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?

HALL S., 1997 — "The Work of Representation". In Hall S. (ed.): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, Thousand Oaks; New Delhi, Sage Publications, The Open University: 15-64.

KREMER-MARIETTI A., 2002 — "Symbolique". In *Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 960-961.

MITCHELL W.J.T., 1986 — *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

MONNET J., 1999 — *Réflexions sur les rapports entre représentation et réalité en géographie*. Montréal, INRS-Urbanisation.

PARENT A., 2003 — *Entre empire et nation : Gravures de la ville de Québec et des environs, 1760-1833*. Thèse de Géographie, Laval (consultable sur Internet <http://www.theses.ulaval.ca/2003/20940/20940.html>).

PITKIN H.F., 1967 — *The Concept of Representation*. Berkeley / Los Angeles, University of California Press.

RUANO-BORBALAN J.-C., 1993 — Une notion clef des sciences humaines, *Sciences Humaines*, 27 : 16-18.

WUNENBERGER J.-J., 1997 — *Philosophie des images*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Thémis Philosophie.

Introduction II

Representing the animal-symbol

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

All areas of the humanities deal with the notion of representation. Mental images, social representations, cultures, ideologies, mentalities, etc., integrate and translate it (Ruano-Borbalan 1993), both as a procedure (the action of rendering something present, bringing it to mind or into one's memory, through an image, symbol or sign) and as an « object materialized in texts or iconic images » (Monnet 1999: 26). Images do not have the same properties as language (they express things more quickly, more directly, and sometimes more intensely than speech), nor do they symbolize in the same fashion⁵ (Parent 2003), so we shall begin with them.

Since ancient times, man has attempted to render animals present, discernible; cavern walls are proof of this. After having observed their morphology, their postures and behavior, man applied himself to projecting his vision on all types of media, both pictorial arts and extremely varied technological forms. These animal representations (as static or animated objects or as subjects) are rarely simple reproductions of nature, as they transmit – voluntarily or not – through their choice of indications and expressions, the symbolic weight with which they are endowed. As seen in mosaics, column heads, keystones, jubes, tombstones, coins, woodwork, sculpted chair feet, cloths, antiphonies and various books, etc., the representation of an animal is never neutral. Even scientific reproductions, having an educational purpose, are never free from connotations, if only through their choice of which species to represent (because of their importance, 'keystone' or 'civilizing species' role).

⁵ Cf. Debray (1992: 44, 56), Mitchell (1986: 66-68).

When faced with representations, the approach itself is queried. S. Hall (1997: 15, 24-26) distinguishes between a mimetic approach⁶, an intentional approach⁷ and a constructivist approach⁸; the latter, particularly widespread in the humanities, gives precedence to the symbolic processes and practices, which produce meaning in the representation. However, independently of the approach, one cannot deny a form of intentionality, which brings us back to symbolism, or, as B. Decharneux and L. Nefontaine (1998: 78) put it, the 'field of meaningful intentionalities'.

The articles that follow, varying around the theme of the representation of animals – whether they be 'real' or whether their existence be rather due to unbridled imagination –, uncover how an individual, an era, a society, represent animals to themselves and to others, both showing and creating their status of symbols as, « The symbolic value depends more on the view of the beholder than on what is seen, more on consciousness than on the world » (Wunenburger 1997: 201).

Through the spontaneity and sincerity of their drawings, Edmond DOUNIAS (*Tigers and dragons. Animals symbolizing the Borneo forest through drawings by Tubu Punan children*) explores how the natural environment is perceived through a comparative study of two groups of Tubu Punan children, one group having been raised in the forest, their traditional habitat, the others far away, in a semi-urban environment. This comparative analysis opens up to hypotheses on changes in how these populations relate to the forest and the consequences for the management of this endangered ecosystem.

Yves CAMBEFORT (*Entomology and melancholy. Some aspects of insect symbolism in European art from the 14th to the 21st century*) leads us away from children into the adult world, from spontaneity to control, from amateurs to professionals, from freedom to constraints. In his detailed iconographic and historical approach to a bestiary and its symbolism, he broaches the insect-melancholy pair, thereby enabling us, even as the reproductions become more and more precise, to take into consideration the necessity of establishing a distinction between 'represent' and 'symbolize'.

« If one says that an object represents another object, one signifies that there is a correspondence, an isomorphism, between the two. If one says that it symbolizes, then impression and expression replace exact reference. » (Pitkin 1967: 98)

Anne BEHAGHEL-DINDORF (*The basilisk and the Phoenix from Antiquity to Harry Potter*) leads us towards a new aspect of representation (of an animal-symbol), its intrinsic value of 'rallying center'.

⁶ Is an image simply a reflection, the mirror of a meaning already present in the world of objects, people or events?

⁷ Does an image only express what the author or painter wants to say, the meaning he personally gives it?

⁸ Is 'meaning' constructed by and in the image?

« The symbol is more than just a sign; it is originally a sign of recognition, since the term's etymology refers to a shared and reciprocal exchange or pooling, as well as to an evaluation of an object punctuating the meeting of what remains separate, cut in two. » (Kremer-Marietti 2002: 960, translated by MD)

Choosing the heraldic basilisk and phoenix from among the ever strange animals that medieval Europe was fond of, the author drives us across the centuries, from Antiquity to contemporary children's fiction's blockbusters, showing, along the way, the freedom and captivity of creativity, the stability and evolution of the emblematic animal, of its symbolic values and its relations with man.

An identity mediated by an animal-symbol is never defined without being in close relation to power and space. The latter is the topic of the article by Édith MONTELLE (*Mythical geography and fantastic animals: the example of the Wyvern*). A material reality, landscapes can also, for a given society, be significant, 'symbolic'. Such is the case in Franche-Comté, where reading the landscape and the different landmarks of a specific route, conveying information on the Wyvern, a mythical animal, is a way of determining spatial order, of delineating temporal and supernatural powers, of communicating ideas, values, sentiments. Structuring and symbolizing the environment take on meaning when the mastery of history, stories, or the context contribute to channeling the anguish of travel, all the while allowing the travelers crossing the areas whence one sees the Wyvern appear or disappear, to find visible traces of their own identity.

It is on the same theme of identity that Jérôme TUBIANA (*The wild animal, marker of clan identity among the Teda Daza and Beri pastoralists (Chad, Niger, and Sudan)*) broaches the subject of animals (paradoxically wild) chosen as totems by the herders. The clan identity is founded not only on a common ancestor but also on a totem, often an animal that protected the ancestor in the past. In this animal, made sacred by the group it represents, the humans see their own identity reflected. The clan members prohibit themselves from killing or eating its meat and show it respect in different ways. Through these collective representations, which are anchored in the common comprehension the group has of the animal, this contribution leads us to consider the symbolic representation of symbolization, and how it affects thinking processes, not necessarily consciously (Parent 2003).

Inversely, Michel NACHEZ (*The notion of domestic animal questioned*) takes an interest in the more personal phenomenon of relations with robot-pets, in their more or less realistic, more or less symbolic versions of representing an animal while at the same time simulating 'living' beings. His article returns to the question of the division between humans and animals, which is projected onto our vision of animals (cf. É. Motte-Florac (Introduction), this volume), and which is here coupled with the division between living beings and machines. Furthermore, this article leads us to ponder the question of intelligence. Up until now, it was thought to be individual, it is now conceived collectively. Intelligence was said to be specific to humans, it is now admitted that animals and machines share it. Research on Artificial Intelligence and human and animal psychology have, for several decades already, changed how we perceive the capacities of animals and machines

to calculate, perceive, decide, communicate. It has also changed our conception of the limits between man and machines, animals and machines, man and animals. What part of our intelligence can be considered as the sole property of man, which would allow man to consider himself a 'keystone'?

References

DEBRAY R., 1992 — *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*. Paris, Gallimard

DECHARNEUX B., NEFONTAINE L., 1998 — *Le Symbole*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?

HALL S., 1997 — "The Work of Representation". In Hall S. (ed.): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, Thousand Oaks; New Delhi, Sage Publications, The Open University: 15-64.

KREMER-MARIETTI A., 2002 — "Symbolique". In *Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 960-961.

MITCHELL W.J.T., 1986 — *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

MONNET J., 1999 — *Réflexions sur les rapports entre représentation et réalité en géographie*. Montréal, INRS-Urbanisation.

PARENT A., 2003 — *Entre empire et nation : Gravures de la ville de Québec et des environs, 1760-1833*. Thèse de Géographie, Laval (consultable sur Internet <http://www.theses.ulaval.ca/2003/20940/20940.html>).

PITKIN H.F., 1967 — *The Concept of Representation*. Berkeley / Los Angeles, University of California Press.

RUANO-BORBALAN J.-C., 1993 — Une notion clef des sciences humaines, *Sciences Humaines*, 27 : 16-18.

WUNENBERGER J.-J., 1997 — *Philosophie des images*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Thémis Philosophie.

Tigres et dragons

Les animaux symbolisant la forêt de Bornéo à travers des dessins d'enfants Punan Tubu

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Résumé

Les dessins d'enfants en disent long sur la manière dont ces derniers perçoivent le monde qui les entoure. Cette perception dépend non seulement de l'appartenance culturelle, mais également du vécu. Deux groupes d'enfants Punan de Bornéo, l'un composé d'enfants ayant grandi près d'une ville et l'autre d'enfants ayant grandi en forêt, ont été invités à dessiner les animaux symbolisant pour eux le milieu forestier. L'analyse comparative des dessins des deux groupes permet de formuler des hypothèses sur les changements en cours concernant les relations que les Punan entretiennent avec la forêt et les conséquences de ces changements sur la gestion durable de cet écosystème menacé.

Mots-clés

dessins d'enfants, Punan péri-urbains, Punan enclavés, Bornéo, animaux

Introduction

Les Punan comptent parmi les derniers peuples de chasseurs-collecteurs forestiers de la planète. Très peu sont encore totalement nomades, et la grande majorité est en pleine transition entre le mode de vie nomade d'antan et la sédentarité. Bien que résidant dans des villages permanents, les Punan Tubu, qui portent le nom de la rivière le long de laquelle ils vivent, entreprennent des migrations saisonnières en forêt et adoptent, durant l'espace d'une saison, le nomadisme qui fut le leur. Les villages permanents sont généralement distants des zones urbanisées et économiquement "développées". Bien que s'adonnant à la riziculture pluviale sur brûlis à flanc de colline, les Punan villageois dépendent encore fortement de la

forêt environnante et de ses ressources. L'isolement des villages en amont de la rivière Tubu, uniquement accessibles par pirogue, limite drastiquement l'accès à la scolarisation, aux soins de santé primaire, aux marchés et aux facilités matérielles de l'environnement urbain (cf. E. Dounias (sanglier), cet ouvrage).

Durant les années 1970, les occupants des villages d'aval furent fortement encouragés par les autorités à s'installer à proximité de la petite ville de Malinau, devenue chef-lieu de district en 2000. En l'espace d'une génération, ces Punan "péri-urbains" se sont totalement reconvertis à la riziculture de bas-fonds. Les enfants sont scolarisés et ces villageois jouissent d'un bien-être matériel propre au milieu citadin : électricité, télévision, accès au marché, etc. Ce renoncement contraint à la forêt a indéniablement un coût social s'exprimant notamment par une dégradation des savoirs relatifs à ce milieu d'origine, une perte des règles d'entraide et de partage et l'émergence de désordres sociaux et physiologiques (drogue, violence conjugale, alcoolisme, dépression, maladies sexuellement transmissibles). Ces désordres sont amplifiés par la ségrégation dont cette société est souvent victime, occasionnant chômage, spoliation de territoire et dénigrements (Dounias et Levang 2003, Dounias *et al.* 2004).

La nouvelle politique de décentralisation mise en œuvre depuis peu par le gouvernement indonésien et la prise d'autonomie régionale qui s'en est suivie ont décuplé le pouvoir des administrateurs provinciaux. Le district de Malinau connaît actuellement une explosion économique et démographique sans précédent. Un vent de changement souffle sur le dernier grand massif forestier d'Asie du Sud-Est, en proie aux convoitises des plantations du secteur agro-industriel et des industries minières et du bois. Le désenclavement débridé de la région et la déforestation massive annoncée, conduisent les Punan aux portes d'une modernité aux avantages matériels certes aguichants, mais culturellement dévastateurs (Levang *et al.* 2005).

Dans ce contexte de transition, l'objectif de cet article est d'aborder comment les Punan médiatisent les modifications de leurs relations à la forêt à travers leur symbolique animalière, mais en interrogeant une catégorie sociale rarement consultée en pareille situation, et au moyen d'un mode d'expression dans lequel cette catégorie excelle : les enfants et leurs dessins.

L'analyse de dessins est un outil communément employé en psychosociologie pour aborder l'univers représentationnel des enfants. La psychosociologie de l'enfance se consacre non pas à la réalité objective, mais à la réalité effective à travers l'interprétation qu'en fournit l'enfant (ou le groupe d'enfants) et, par là même, détermine les comportements et les motivations (Ghiglione et Matalon 1978, Moscovici 1998). Dans cette perspective, les dessins constituent des tests projectifs dans lesquels l'enfant mobilise des associations inconscientes qui génèrent ses représentations (Pénault 1996).

L'intérêt de la psychosociologie pour les dessins d'enfants remonte aux années 60 et accompagne la prise de conscience que l'enfance n'est pas qu'une étape de développement de l'individu mais constitue une catégorie sociale à part entière. L'enfant n'est pas simplement un adulte en cours de construction, il est bel et bien un être social en tant que tel. Ainsi, l'expression de l'enfant ne nous renseigne pas

seulement sur lui, mais également sur sa catégorie sociale et sur l'ensemble de la société dont il est l'un des acteurs (Chauchat 1996, Delorme *et al.* 2001).

Questionner l'enfant n'est pas chose aisée car celui-ci ne maîtrise pas les "mots" lui permettant d'exprimer ce qu'il ressent, bien qu'une nouvelle psychologie à vocation thérapeutique s'intéresse de plus en plus aux "paroles d'enfants", dans le domaine de l'enfance maltraitée notamment (Rosen *et al.* 1999). Le dessin est un message qui parle, raconte, explique beaucoup de ce que l'enfant ne sait pas encore formuler verbalement, dans ce langage parlé si cher aux adultes (Luquet 1991, site Internet *Gr@phonet*). Par delà son caractère ludique, le dessin constitue un langage en soi, car tout dessin a un destinataire, donc s'adresse à un "interlocuteur" (Wallon *et al.* 2000, Wallon 2003).

Le dessin dit "symbolique" est une forme scripturale particulière, qui fait appel à l'imagination, à l'expression des connaissances engrangées, donc intériorisées par l'enfant dessinateur. Ce type de dessin passionne les psychologues car il permet de jouer avec les concepts (site Internet *Les cm² de l'école de Ceyreste*).

Les dessins que nous proposons d'analyser appartiennent à cette dernière catégorie. Il s'agit de dessins d'animaux symbolisant la forêt, qui ont été produits dans des conditions similaires par deux groupes distincts d'enfants Punan Tubu. Les enfants du premier groupe sont issus d'un village permanent situé en forêt à plusieurs jours de pirogue de la première ville, les enfants de l'autre groupe sont nés et ont grandi à proximité d'une ville et hors du milieu forestier avoisinant.

Par une analyse synchrone des deux perceptions distinctes de la forêt, nous espérons restituer une lecture dynamique de l'évolution du rapport des Punan à la forêt, et augurer ce qui risque de se produire chez les Punan encore forestiers au fil de la déforestation de cette partie de Bornéo et de la réceptivité croissante des Punan aux oripeaux de la modernité.

1. Matériel et méthodes

Durant deux matinées de septembre 2003, alors que les enfants se trouvaient en salle de classe et sans qu'ils aient préalablement été informés, seize écoliers (huit garçons, huit filles) du village de Long Titi situé en amont du bassin de la rivière Tubu (voir fig. 1 pour la localisation des villages) et seize autres (huit garçons, huit filles) du village de Respen situé en périphérie de la ville de Malinau, ont été invités à dessiner. Un troisième groupe de quatorze écoliers (huit garçons et six filles) du village enclavé de Long Pada a été associé à l'expérience, mais pour des raisons commentées en fin d'article (*cf.* 2.4. *Récit d'un échec*), ils n'ont pas été inclus dans l'analyse.

L'énoncé de la demande était bref : chaque enfant était prié de dessiner l'animal ou les animaux au(x)quel(s) il/elle pensait en premier lorsque l'on évoquait "la forêt".

Nous avons complété l'énoncé en précisant les points suivants :

- chaque enfant devait dessiner “avec son cœur” (expression locale pour signifier un choix ou une décision personnelle), sans se préoccuper des autres enfants ;
- le nombre d'animaux était laissé à la libre appréciation de chaque enfant ;
- les enfants disposaient de tout le temps qu'ils souhaitaient pour faire de beaux dessins ;
- les dessins seraient montrés et admirés par les participants d'une exposition en France (colloque sur le symbolisme des animaux qui s'est tenu à Villejuif en novembre 2003, cf. E. Dounias et É. Motte-Florac (Avant-propos), cet ouvrage).

En formulant ainsi les consignes, l'objectif était multiple :

- atténuer le côté “exercice” de la demande liée au contexte scolaire. Celui-ci était volontairement choisi car seule une salle de classe nous permettait d'observer les réactions du groupe durant la séance et de mettre tous les enfants dans les mêmes conditions d'inspiration ;
- faire en sorte que l'enfant s'approprie son œuvre et que l'impression initiale d'exercice de groupe se mue en jeu individuel ;
- être le moins directif possible, et donc laisser toute latitude d'expression à l'imagination de l'enfant ;
- permettre à l'enfant de fournir une œuvre qu'il estime lui-même terminée en l'affranchissant de toute contrainte de temps ;
- gratifier d'entrée sa réalisation et l'informer sur l'“interlocuteur” : des personnes étrangères n'ayant pas la moindre idée de ce que peut être la vie à Bornéo. L'enfant est mis dans la position flatteuse et motivante de celui qui est détenteur d'un savoir qu'il est invité à communiquer à des novices. Ce rapport inversé est inhabituel pour ces écoliers rarement incités à faire preuve d'initiative, et s'est traduit par un temps d'hésitation, cependant vite surmonté.

Le terme employé pour “forêt” est le mot Punan *rimpa* qui fait référence à la sylve comme environnement naturel sauvage en ce qu'elle s'oppose à l'espace villageois domestique (habitat et aires de culture).

Chaque enfant reçut crayon, gomme, taille-crayon et crayons de couleur (fournitures qu'il a pu conserver à la fin de l'exercice), ainsi qu'une unique feuille de papier de format A4. En privant l'enfant de la possibilité de changer de feuille, notre intention était de garder la trace de ses hésitations et éventuels changements de décision au fil de la progression de son dessin.

Tous les enfants firent usage des crayons de couleur mis à leur disposition. Par ailleurs, deux des enfants du village d'amont qui avaient le privilège d'avoir reçu des stylos à bille de leurs parents, exploitèrent ce signe distinctif en dédaignant les crayons de papier. Les petits citadins – disposant déjà tous des fournitures scolaires minimales – n'eurent pas ce comportement et utilisèrent le matériel mis à leur disposition durant la séance.

Comme nous le pressentions, les premières minutes furent marquées d'hésitation devant le caractère inhabituel de la demande. Mais une fois franchi le cap des timides premiers traits esquissés, les enfants finirent par abandonner le sentiment qu'il s'agissait d'un exercice, cessèrent de chercher à glaner des idées auprès de leurs voisins immédiats, et se concentrèrent sur leurs dessins. Ces premières minutes d'hésitation traduisent un travail inconscient pour passer de l'exercice dirigé – donc contraignant, la demande émanant de surcroît d'un étranger qui est lui-même source d'intimidation – au jeu, cette transition étant indispensable pour libérer l'expression artistique.

L'hésitation fut plus prononcée chez les petits citadins, et s'accompagna même de tentatives de tricherie. Il nous fallut décrocher les posters de la salle de classe et intercepter quelques livres et cahiers de certains enfants cherchant désespérément un modèle d'animal à recopier. Ces enfants tardant à laisser libre cours à leur inspiration mirent plus d'une demi-heure à commencer à dessiner, mais une fois ce cap franchi, ils se concentrèrent comme les autres sur leurs feuilles.

Nous imputons ce comportement au caractère normatif et directif du système scolaire indonésien. Il règne dans ces écoles du bout du monde une ambiance "paramilitaire" bridant tout esprit d'initiative : port imposé de l'uniforme (dans certaines familles, c'est le seul vêtement dont l'enfant dispose), postures de garde-à-vous accompagnées d'hymnes et de chants religieux, réponses en chœur à chaque injonction du maître, par cœur imposé comme un mode incontournable d'apprentissage, et absence totale d'activités susceptibles d'encourager la créativité. En zone villageoise enclavée, l'enseignant non diplômé et souvent confronté à un auditoire évanescant n'applique que mollement ces préceptes. Comme nous le verrons plus loin, c'est ce mode d'apprentissage axé sur la parole du maître qui fut à l'origine de l'échec de l'expérience à Long Pada.

Les écoliers participants avaient tous entre neuf et treize ans. C'est en effet à partir de huit-neuf ans que l'enfant discrimine de plus en plus clairement les champs, les savoirs, les pratiques, au fur et à mesure qu'il prend conscience de ce qui se passe dans la société qui l'entoure (Pénault 1996). Sur un plan créatif, c'est un âge charnière à partir duquel, au "réalisme intellectuel" déjà acquis – le dessin restitue déjà assez bien les attributs conceptuels du modèle – s'ajoute le "réalisme visuel", avec un plus grand respect de la perspective et une prise en compte par l'enfant de la disposition des objets selon un plan d'ensemble, et de leurs proportions métriques.

Lorsque l'enfant jugeait que son dessin était terminé, il nous le remettait et nous en inventorions ensemble le contenu. Lorsque nous questionnions l'enfant sur un élément du dessin, nous retenions sa première réponse, en distinguant si l'enfant fournissait un nom précis ou recourait à un générique (par exemple "bergeronnette des ruisseaux"¹ *versus* "oiseau", ou "manguier sauvage" *versus* "arbre"). Si la réponse donnée en premier s'avérait être un générique, nous demandions à l'enfant

¹ Les noms scientifiques des animaux et végétaux cités dans l'article sont fournis dans le tableau 1 récapitulatif.

de quelle plante ou quel animal il s'agissait. Si la précision était formulée immédiatement et sans hésitation, nous la tenions pour vraie. Si, en revanche, l'enfant semblait trop longtemps réfléchir à la demande de précision, nous en restions au générique de la réponse initiale.

Pour chaque animal dessiné, nous demandions à l'enfant s'il aimait ou non cet animal, puis nous lui demandions de préciser les raisons de son appréciation. L'absence de réponse pouvait signifier soit que la question n'avait pas de sens (animal ne suscitant ni préférence, ni rejet particuliers), soit que l'enfant était trop intimidé pour répondre. Nous tenions compte de ses réactions lors de l'interview pour trancher entre ces deux possibilités.

Les garçons et les filles participaient en proportion égale, mais le sexe n'a pas été pris en compte dans l'analyse qui s'est donc limitée à une comparaison "villageois" *versus* "citadin". En effet, la composition identique des deux effectifs autorise une intégration homogène des deux sexes. De plus, la distinction entre garçons et filles obligerait à un fractionnement de l'échantillon, inférieur à un seuil de représentativité suffisant. Enfin, nous avons estimé que (i) la tranche d'âge choisie, (ii) le type de dessin infantile demandé, et (iii) le thème du "jeu", ne justifiaient pas cette distinction. De plus, dans un contexte dépourvu d'enjeu thérapeutique, la littérature spécialisée sur le dessin infantile ne semble pas accorder d'importance au sexe.

C'est également la raison pour laquelle nous avons limité l'âge maximal des dessinateurs à treize ans. Au delà de cet âge, les premiers signes de puberté commencent à s'exprimer, et il n'est alors plus possible d'ignorer l'influence du sexe dans la composition des dessins.

2. Résultats

Dans le tableau 1, nous récapitulons la liste de tous les animaux et végétaux figurant dans les dessins, en précisant leurs noms scientifiques. Dans la suite du texte, nous employons prioritairement le nom français lorsqu'il existe.

Dans le tableau 2, nous synthétisons l'occurrence des éléments figurant dans les dessins des deux groupes d'enfants.

Un commentaire du contenu de chaque dessin accompagne la légende des figures correspondantes.

2.1. Des animaux mis en scène dans un paysage

Bien que ce ne fût nullement spécifié, la majorité des enfants a dessiné son(ses) animal(aux) en le(s) resituant en contexte dans un paysage. Les éléments paysagers sont plus systématiques dans les dessins des petits Punan villageois (trois dessins sur quatre) que dans ceux des petits citadins (un dessin sur quatre). La forêt, exprimée par l'esquisse de plusieurs arbres, est bien sûr la composante majeure du paysage. Néanmoins, d'autres éléments tels que le soleil, la lune, les nuages, les étoiles (tous les enfants de Long Titi ont dessiné des étoiles octaédriques multicolores inspirées d'une même source que nous n'avons pas pu identifier), les collines et la rivière apparaissent dans des proportions significatives, alors qu'ils sont plus rares dans les dessins des citadins. À l'inverse, les paysages sans forêt (montagne dénudée, champ, jardin ou étendue herbeuse par exemple) de même que la mise en scène de l'habitat (hutte, maison, école, village), sont plus fréquents dans les dessins de citadins. Pour les enfants de la forêt, la visualisation de l'animal symbolique est incontestablement indissociable de la nature qui l'environne, alors que les petits citadins sont plus enclins à le "décontextualiser" de son environnement. Lorsque, chez ces derniers, l'environnement est conservé, il s'agit alors d'un paysage domestique dans 60 % des cas (fig. 2 et 3).

Les rivières figurent dans près de la moitié des dessins de villageois. Les cours d'eau sont le seul moyen de communication entre le village et la ville, et la rivière est un élément essentiel du cadre de vie des Punan. L'enquête d'opinion que nous avons réalisée en 2002 auprès d'adultes (Levang *et al.* 2004) révèle que le bien-être exprimé par les habitants des villages isolés est étroitement associé à la qualité de l'eau disponible (claire, propre, potable, poissonneuse), alors que les citadins se plaignent de la pollution des cours d'eau (mise en cause notamment de la pêche à la nivrée en détournant des substances phytosanitaires de leur fonction initiale) (fig. 4 et 5).

2.2. Arbres

Le contraste entre villageois et citadins se renforce à travers les représentations d'arbres sauvages. Ces derniers sont sensiblement plus nombreux dans les dessins de petits villageois, avec une distinction majeure : lorsqu'un petit citadin dessine un "arbre", son homologue du village dessine un "taxon particulier". Plus d'une quinzaine d'espèces différentes d'arbres ont été figurées par les petits villageois, contre seulement deux par les petits citadins. Les espèces du genre *Shorea* appartiennent à la famille des Dipterocarpaceae, qui est dominante des forêts de Bornéo (*cf.* E. Dounias (sanglier), cet ouvrage), et qui fournit les arbres les plus remarquables par la taille, ce qui explique la prédominance de ce genre dans les dessins de petits villageois. Aucune différence n'apparaît au niveau des plantes à fleurs ni des arbres plantés, car ces derniers ne sont pas spécifiques à l'espace domestique. Les arbres plantés font en effet partie du cortège végétal des jachères

et recrûs post-agricoles, et sont particulièrement présents dans l'entourage des petits villageois lorsque les familles vont résider dans leur champ durant la saison agricole. Que l'on soit à proximité de la ville ou loin sur la rivière, les arbres fruitiers sont pareillement abondants dans ces campements agricoles saisonniers. Ils se font plus clairsemés à proximité des maisons où ils sont fréquemment endommagés par les cochons et les petits ruminants divaguant librement.

Les essences exploitées pour leur bois d'œuvre n'ont guère spontanément inspiré les petits Punan villageois. Outre l'arbre à miel, les végétaux sont préférentiellement des arbres à fleurs ou à bois odoriférant (jasmin, camphrier), à fruits ou moelle comestibles (durians, manguiers sauvages, rambutans, sagoutiers), ou à matériaux susceptibles d'être collectés par les enfants (feuilles de licuala pour les toitures et les éventails à attiser le feu, branches de *Tristaniopsis* (Myrtaceae) comme bois de chauffe, etc.) (fig. 6 et 7).

Parmi la diversité des arbres dessinés, il importe de relever la fréquence remarquable de l'arbre à miel, arbre majestueux et émergeant de la canopée (il peut excéder 75 m de haut), avec ses couvains paraboliques suspendus à l'aisselle des branches (photo 1). Les abeilles géantes semblent avoir opté pour cet arbre à cause de son tronc lisse (rendant l'escalade difficile, même pour l'ours malais friand de miel), ses premières branches situées à 30 m du sol, et son exsudation de sève prurigineuse dissuadant les prédateurs les plus hardis. La base d'un arbre à miel est estimée très fertile et justifie que l'arbre soit conservé dans les champs : les abeilles produisent une "pluie jaune", nom donné aux abondantes déjections de pollen effectuées en plein vol, et qui sont riches en nitrogène et protéines (Buchmann et Nabhan 1995). La collecte, périlleuse et douloureuse, n'est pratiquée que par de rares spécialistes et prend plusieurs heures. Le miel est une friandise saisonnière, particulièrement appréciée des enfants. Mais miel et cire sont également utilisés à des fins médicinales (site Internet *Blue planet biomes*) (fig. 8, 9, 10 et 11).

2.3. Principaux animaux dessinés

Le nombre d'animaux par dessin est plus important chez les enfants de la forêt que chez les citadins : 3,6 animaux par dessin chez les villageois (tous les dessins comportent plus d'un animal), contre 2,6 par dessin de citadin (certains dessins ne comportent aucun animal). La diversité spécifique globale est également plus élevée dans les dessins d'enfants villageois : 27 espèces différentes contre seize espèces dans les dessins de petits citadins (fig. 12).

2.3.1. Mammifères sauvages terrestres

À la ville comme au village, le sanglier barbu est l'animal préféré des petits Punan, même si ce n'est pas celui qui est le plus fréquemment dessiné (plus d'un dessin sur deux chez les villageois, un dessin sur quatre chez les citadins), ce qui confirme la position clef de voûte de ce mammifère dans l'esprit des enfants (*cf.* E. Dounias (sanglier), cet ouvrage) (fig. 13).

Le cerf aboyeur n'est pas un animal rare en amont forestier, mais il intéresse peu les chasseurs (il représente moins de 1 % des captures de gibier recensé). Les contacts visuels sont exceptionnels, à la différence des contacts auditifs qui sont fréquents dans les zones de jachère. Le cri d'alerte du cerf aboyeur évoque un aboiement puissant, qui contribue à sa cote de sympathie auprès des petits villageois. Cet animal craintif se tient à l'écart de la proximité des villes, ce qui explique son absence dans les dessins de petits citadins, peu coutumiers de son aboiement (fig. 14).

Le pangolin est un animal furtif et nocturne rare dans les forêts proches de la ville et peu connu des petits citadins, si ce n'est sous la forme de trophées agrémentant le mur des salons. En zone enclavée, c'est en revanche une proie à la portée des enfants car il peut être attrapé à la main. Le pangolin adopte une posture défensive en se lovant sur lui-même. Si sa carapace le protège efficacement des griffes et des dents de carnivores, elle n'est d'aucune utilité pour le protéger de l'homme. Sa chair grasse est d'une saveur incomparable et fait de lui une proie appréciée. Il peut être cuit à même la braise directement dans sa carapace, et se prête ainsi à des consommations hors-repas très fréquentes chez les enfants². Un autre chapitre du présent ouvrage est dédié à cet animal hors du commun (*cf.* M.T. Walsh, cet ouvrage) (fig. 15 et 16).

2.3.2. Singes arboricoles

Les contacts visuels avec les singes arboricoles sont fréquents, même depuis les villages permanents. Ces animaux disposent d'une cote de sympathie élevée. Les jeunes singes arboricoles orphelins, après que leur mère ait été tuée par un chasseur, sont fréquemment élevés comme animaux de compagnie. Les singes passent auprès des Punan pour des animaux intelligents et leur perspicacité est souvent mise en scène dans les très nombreux contes animaliers racontés à l'envie par les adultes. Les singes sont aussi l'objet d'une forte identification anthropomorphique. Ce sont des gibiers occasionnels (moins de 10 % des captures), et ils sont essentiellement victimes de traques répressives lorsqu'ils viennent chaparder dans les champs (fig. 17).

2.3.3. Oiseaux

Comme pour les singes arboricoles, la catégorie "oiseaux" est nettement moins différenciée chez les petits citadins que chez les petits villageois. La diversité n'en est que plus élevée dans les dessins de ces derniers. Certains oiseaux émergent du lot en fréquence d'apparition.

²

Les rares études de consommation alimentaires dans les sociétés à économie de subsistance soulignent l'importance nutritionnelle des en-cas chez les enfants (Garine 1993, Koppert *et al.* 1993, Froment *et al.* 1996).

Le calao a une haute valeur symbolique. Les crânes et becs de cet oiseau sont des trophées très recherchés, et la poudre de corne entre dans la confection de remèdes propitiatoires (afin d'acquérir notamment le bagout de cet oiseau bavard, pour s'exprimer avec persuasion ou séduire une femme). Ses plumes sont des attributs primordiaux des parures portées lors de danses dont la chorégraphie accorde une grande place au calao. Les Bucerotidae comptent de nombreuses espèces à Bornéo, et sont bien distingués par les Punan. Les enfants ont cependant choisi les deux espèces dont la protubérance du bec est la plus remarquable. Les Punan reconnaissent aux calaos un rôle déterminant comme disséminateurs de graines, notamment d'arbres fruitiers plantés dont on retrouve des germinations spontanées en forêt. Une réputation de colporteur sied à ces oiseaux que l'on retrouve fréquemment dans les contes. Par son aptitude à voler à haute altitude, le calao ne redoute pas, contrairement aux espèces d'oiseaux de sous-bois ou de bord de rivière, de survoler de vastes espaces déboisés tels que les zones habitées et les aires de cultures. Il offre ainsi des occasions plus fréquentes de contact visuel.

Le paon argus, présent dans deux dessins de petits villageois, est aussi un oiseau recherché pour son plumage ornemental (photo 2). Également remarquable par le cri puissant qu'il émet, il est fréquemment capturé vivant pour servir d'animal de compagnie. Le même sort est réservé au faisan noble qui, tout comme le paon argus, est apprécié pour la beauté de son plumage (fig. 18 et 19).

Le capucin à tête noire est le principal ravageur des champs de riz en période de pré-récolte. Durant cette saison, tous les membres de la famille sont consignés à la surveillance des champs et à la mise en déroute des prédateurs. Le capucin symbolise l'élément sauvage faisant incursion dans l'espace anthropisé et mettant en péril la bonne récolte de l'aliment de base. Il figure principalement dans les dessins de citadins (quatre occurrences contre une dans les dessins de villageois). Il exprime une menace exercée par le milieu sauvage sur le domestique et renvoie donc une image négative de la forêt chez les petits citadins (fig. 20).

La bergeronnette des ruisseaux est l'oiseau préféré des petits citadins et figure dans un quart de leurs dessins. Cette espèce migratrice à vaste aire de distribution fréquente les espaces anthropisés et affectionne les bords de cours d'eaux vives. Elle se reconnaît au mouvement de balancier compulsif de sa queue. Peu farouche, elle tarde à s'envoler quand on la taquine, et semble veiller sur les enfants lorsque ceux-ci s'égayent dans la rivière.

Contre toute attente, les oiseaux parleurs, pourtant appréciés et recherchés à travers tout l'archipel, n'ont pas beaucoup inspiré nos jeunes artistes. Seul un dessin de petit villageois comprend un mainate religieux. Une dizaine d'espèces d'oiseaux est recherchée à des fins d'agrément. Les Punan des villages les capturent rarement pour eux-mêmes et vont les vendre en ville lorsqu'une occasion se présente. La phase d'habituation de ces oiseaux est délicate et, si elle n'est pas bien maîtrisée, aboutit souvent à la mort de l'oiseau. Un mainate bavard peut se négocier à plusieurs centaines d'Euros à Malinau et peut atteindre une valeur astronomique à Java où pareils oiseaux d'agrément sont en phase d'extinction (fig. 21).

2.3.4. Reptiles

La présence d'un serpent, source de peur et symbole de danger, est plus fréquente chez les enfants de villages (60 % des dessins) que chez les petits citadins (un dessin sur quatre). L'espèce dominante n'est pas la même : cobra royal – strictement forestier – chez les enfants de village, python réticulé – commun dans les rizières de bas-fonds, d'où son nom indonésien de “serpent des rizières” – chez les petits citadins.

La peur du serpent est quasi-universelle. Même si certains serpents sont plus élevés que d'autres sur l'échelle du risque qu'ils représentent, tous font peur et suscitent la pulsion de les tuer quand on les rencontre, avant même d'estimer le danger réel.

Le python réticulé et le cobra royal constituent des dangers exceptionnels. Le premier impressionne par sa taille et sa voracité puisqu'il peut avaler des mammifères de gabarit appréciable (ours, sanglier, cerf), mais sa taille en fait justement une proie recherchée. Les petits Punan des villes sont habitués à côtoyer ce serpent... dans leur assiette. La relation au cobra royal est tout autre, car il s'agit d'un serpent que l'on évite soigneusement. Le cobra est connu pour sa territorialité, et n'est jamais autant dangereux que lorsqu'il veille à son terrier. Son attaque est donc essentiellement défensive, car cet ophiophage ne traque que ses congénères. Les chiens geignent à proximité des terriers de cobra. Leurs emplacements sont connus des Punan qui n'hésitent pas à détourner un sentier plutôt que de chercher noise à ce reptile belliqueux et dépourvu d'attrait alimentaire. La peur qu'il suscite chez les enfants est donc amplifiée par le fait que même le plus aguerri des chasseurs ne se risque pas à la confrontation. Le crocodile et – sous réserve de confirmation de son existence à Bornéo – le tigre sont les seuls autres animaux à susciter l'évitement (fig. 22 et 23).

À l'inverse des serpents, les lézards (Scincidae et Agamidae), le varan malais et la tortue n'apparaissent que ponctuellement dans les dessins. Les premiers interpellent les enfants par leurs couleurs chatoyantes et, chez certains Agamidae, par leur capacité à planer en déployant leur patagium (un repli cutané latéral soutenu par les côtes). Les amphibiens, parfois capturés de nuit à la lampe torche et volontiers consommés par les enfants, laissent plutôt indifférents. Comme le pangolin, la tortue s'attrape à la main, est cuite dans sa carapace et est consommée sous forme d'en-cas (fig. 24).

2.3.5. Poissons

Bien visibles dans les dessins d'enfants, les poissons ne brillent pas par leur richesse spécifique. Ils apparaissent presque chaque fois que rivières et bassins piscicoles sont dessinés. Les petits citadins optent presque toujours pour le barbu d'élevage. La pollution est telle à proximité de la ville que la rivière a perdu sa valeur de pourvoyeuse de poissons aux yeux des petits citadins qui ne mangent plus que des poissons d'élevage ou de mer, achetés au marché. Pour les petits villageois, la rivière prodigue encore une ressource qui leur est directement accessible, en témoigne leur préférence pour le barbu du genre *Tor* (Cyprinidae),

espèce charnue commune et facilement capturée à la ligne ou à l'épervier par les jeunes néophytes (fig. 25 et 26).

2.3.6. Insectes

La figuration d'insectes (iule, scolopendre et papillons) est anecdotique dans les deux situations, et la faible occurrence ne permet pas d'établir de différence significative entre citadins et villageois. L'iule est perçu négativement. Les gens l'estiment répugnant et en refusent le contact, mais se gardent de le tuer. Il est évacué des habitations au bout d'un bâton. Le scolopendre est craint pour sa morsure venimeuse, il fréquente souvent les maisons où il traque d'autres insectes anthropophiles comme les cafards. Les Punan le donnent volontiers à becquer aux volailles. Le scolopendre de Bornéo, qui peut atteindre 27 cm de long, est incontestablement le plus grand de son genre. Le papillon est un insecte qui dégage une image positive. Les enfants en apprécient les couleurs. Un papillon qui se pose sur quelqu'un est annonciateur de la venue imminente d'un visiteur, considérée comme un événement agréable³ (fig. 27 et 28).

2.3.7. Animaux domestiques

Les animaux domestiques autres que la poule – cochon, canard, pigeon, lapin, chèvre, poisson d'élevage – sont nettement plus présents dans les dessins de citadins : neuf occurrences contre deux dans les dessins de villageois. Les volailles constituent une exception notable et se révèlent plus "forestières" que leurs partenaires de basse-cour. Leur représentativité est inversée : sept occurrences dans les dessins de villageois, contre trois dans ceux des citadins. À la suite d'importantes épizooties aviaires qui ont dévasté les cheptels urbains et périurbains, les Punan de la rivière se sont reconvertis en éleveurs de volailles qui sont aujourd'hui une source appréciable de revenus. L'enclavement naturel des villages limite en effet l'exposition aux épidémies. Ces volailles nourries en forêt sont très appréciées des consommateurs citadins et passent pour un produit de luxe. Elles sont vendues à prix d'or au marché, et leur don ponctue les transactions sociales à caractère ostentatoire.

Le chien est le grand absent des dessins d'enfant. Cet auxiliaire de chasse est tellement associé à la vie de la famille (*cf.* E. Dounias (sanglier), cet ouvrage), qu'il perd le statut d'animal au profit de celui de membre du foyer à part entière (fig. 29).

³ Comme dans bien des sociétés de chasseurs-cueilleurs peu enclines à se projeter dans l'avenir, les Punan n'expriment guère de sentiment pour marquer une séparation. Ils sont en revanche plus expansifs lors des retrouvailles.

2.3.8. Animaux extraordinaires

Une catégorie d'animaux propres aux dessins des citadins est celle des créatures extraordinaires. Elle comprend des animaux imaginaires (dragon), éteints (dinosaures) ou absents de Bornéo (panda, varan de Komodo, rhinocéros bicorne de Sumatra, banteng). L'influence des livres et de la télévision est, ici, évidente (fig. 30, 31, 32, 33 et 34).

2.4. Récit d'un échec

Une séance de dessin fut également organisée l'espace d'une matinée dans l'école du village enclavé de Long Pada. Quatorze enfants âgés de dix à treize ans y participèrent. Par manque de clairvoyance de notre part, les dessins réalisés dans ce village ont dû être retirés de notre analyse. En effet, alors que les enfants avaient commencé à dessiner depuis une vingtaine de minutes, nous nous sommes absentés de la salle de classe, confiant les enfants à la surveillance de l'instituteur. Lorsque nous sommes revenus une heure plus tard, nous avons constaté avec stupéfaction que le maître, profitant de notre absence et estimant que nous n'avions pas été assez directifs dans notre demande, avait décidé de guider les enfants en leur donnant un exemple au tableau de ce qu'il estimait devoir figurer sur chaque dessin. Les enfants ont gommé ce qu'ils avaient commencé à dessiner, puis ont scrupuleusement recopié les arbres, montagnes, rivières, et éléments du village que le maître avait esquissé à leur intention. De plus, jugeant peu réalistes les coups de crayon des enfants, l'instituteur est allé chercher un poster figurant divers animaux du monde, pour la plupart non natifs d'Indonésie, et a invité les enfants à s'en inspirer, voire à les décalquer.

Nous ne portons pas de jugement négatif sur les dessins copiés à partir de modèles, bien que certaines écoles de pensée en psychologie s'en offusquent. Ces dessins appartiennent simplement à une autre catégorie identifiée par les spécialistes comme des dessins dits d'"observation" ou "représentatifs". Quelle que soit leur importance admise en matière d'initiation artistique, ils ne peuvent en aucune manière être comparés à des dessins dits "symboliques" ou "enfantins" qui constituent une forme de langage et de restitution de concepts.

Cette déconvenue nous rappelle l'absence de place accordée à la créativité dans les écoles indonésiennes. Il n'était pas possible de maintenir dans notre analyse des dessins représentant un zèbre (confondu par son dessinateur avec un tigre à cause des rayures), un chameau (assimilé par son dessinateur à un cervidé), un perroquet ou un kangourou...

Il est cependant intéressant de remarquer dans le choix des animaux que les enfants ont décidé de copier, que certains reviennent plus fréquemment :

- Le tigre. Presque tous les enfants ont opté pour le tigre, alors que cet animal ne figure sur aucun des dessins spontanés. Le tigre possède un statut unique flottant entre mythe et réalité. Jusqu'à aujourd'hui, la présence du tigre à

Bornéo n'est toujours pas scientifiquement avérée (Meijaard 1999). Certains témoignages de villageois sont troublants et les descriptions rapportées lèvent tout risque de confusion avec un autre félin, notamment la panthère longibande qui est arboricole. Les Punan croient en tous les cas en la présence de tigres surnaturels dans leur forêt, auxquels ils attribuent généralement la disparition accidentelle d'un chasseur. Les Punan continuent de façonner des "pièges" magiques censés leurrer ces fauves surnaturels. La crainte qu'ils suscitent chez les enfants est empreinte d'admiration, mais le caractère immatériel de ces animaux n'a guère spontanément inspiré nos jeunes artistes qui sont, du moins chez les petits villageois, restés ancrés dans la réalité.

– Le toucan. Bien que vivant exclusivement dans les Néotropiques, cet oiseau au long bec évoque le calao et c'est à cette ressemblance qu'il doit d'avoir été souvent choisi. Comme nous l'avons déjà signalé, les calaos, et plus particulièrement le calao rhinocéros, occupent une place de choix dans le bestiaire des animaux punan.

– Le Babiroussa. Comble d'ironie, le poster d'animaux fourni par l'instituteur ne comprenait pas le sanglier. Le babiroussa dont le nom signifie littéralement "cochon-cerf", était ce qui s'en rapprochait le plus. Il eut donc les faveurs de plusieurs enfants, bien qu'il soit impossible pour un petit Punan d'en avoir jamais vu, ce suidae en voie d'extinction étant strictement inféodé aux îles de Sulawesi (fig. 35 et 36).

Conclusion

Les dessins d'enfants en disent long sur la manière dont ces derniers perçoivent le monde qui les entoure. Dans le cas qui nous intéresse, cette perception ne reflète pas simplement la relation privilégiée que les Punan, en tant qu'anciens chasseurs-cueilleurs, ont de tout temps entretenue avec leur nature ; elle est en grande partie influencée par le vécu d'enfants appartenant à deux "sous-cultures" bien différenciées.

Être un petit Punan des villes ou un petit Punan des champs marque un rattachement à deux cultures de sous-groupes bien différenciées au sein d'une même société subissant un phénomène d'acculturation interne au sens où l'entend A. Dupront (1965). Constaté des divergences de perception entre ces "sous-cultures" urbaine et villageoise n'a, en soi, rien de surprenant. Ces différences n'en sont pas moins riches d'enseignements. Elles nous révèlent notamment que, dès lors que l'on analyse la réponse sociale au changement, il importe de ne pas négliger ce que les enfants en perçoivent. Ces derniers sont cependant des interlocuteurs trop souvent négligés par les anthropologues travaillant dans ce type de société.

La forêt périurbaine apparaît nettement plus pauvre en faune et, dans l'imaginaire des enfants citadins, l'espace agricole s'est substitué à la sylve avec laquelle ils n'entretiennent que de rares relations.

Contrairement aux dessins des petits villageois, les éléments strictement forestiers des dessins de petits citadins sont empreints d'une perception négative, de menace ou de danger. La forêt étant exclue de leur vécu quotidien, c'est parfois à travers des animaux exotiques ou extraordinaires, vus à la télévision ou dans les ouvrages scolaires, et souvent terrifiants, que se reporte la perception du monde sauvage. La forêt réelle se situe au-delà de leur cadre de vie et rejoint donc la sphère de l'imaginaire, chargée d'une perception négative, car hébergeant de nombreux ravageurs des cultures, une préoccupation majeure pour ces néo-citadins devenus riziculteurs.

Pour les petits villageois, l'animal symbolisant la forêt ne peut être envisagé *in abstracto*. L'animal est toujours mis en scène en forêt avec un souci du détail permettant de reconnaître les espèces dessinées. La perception de la forêt qui émerge de leurs dessins est positive, sinon pour le moins utilitariste. Les animaux dessinés sont partie intégrante de la forêt nourricière dans laquelle ces enfants grandissent.

La perte des savoirs et des savoir-faire est un fait largement médiatisé et systématiquement mis en avant dans les discours indigénistes actuels. En revanche, l'altération de la relation immatérielle à l'environnement du système de représentation est moins tangible et moins fréquemment évoquée.

Les derniers chasseurs-cueilleurs sont d'indiscutables professionnels de la nature et l'on aurait tort de se priver de leur expertise en ne les impliquant pas plus dans les initiatives de gestion durable des ressources. Mais leur participation active devient sans fondement si ces derniers perdent tout lien affectif et supranaturel avec leur environnement naturel.

Les dessins de petits Punan témoignent du fait qu'en sortant de la forêt, cette société délaisse très vite toute relation affective à son milieu. La sylve ne suscite plus les émotions positives garantes de sa protection. C'est ainsi que l'on voit se pratiquer chez les Punan urbains des modalités d'exploitation des ressources préjudiciables au milieu – commerce illégal du bois, pêche à l'électricité ou aux produits phytosanitaires polluants – qui sont encore rigoureusement prosrites dans les villages situés en amont de la Tubu.

Sortis de la forêt, les Punan, tout comme les Pygmées, les Yanomami et bien d'autres peuples chasseurs-cueilleurs forestiers contraints à la sédentarisation, se muent en redoutables déprédateurs du milieu qui fut leur mère nourricière. Ce changement, hélas, fait le lit des "préservationnistes" les plus endurcis, apôtres d'un discours qui n'envisage le salut de la nature qu'au travers de sa mise en défend contre toute action de l'homme (Lu Holt 2005). À l'évidence, la gestion locale durable des forêts présuppose la préservation de savoirs, savoir-faire et croyances de sociétés qui sont mises en échec d'intégration.

Par delà leur indéniable richesse artistique, les dessins d'enfants Punan sont de dramatiques révélateurs du devenir incertain des forêts tropicales.

Références bibliographiques

- BUCHMANN S.L., NABHAN G.P., 1995 — *The tualang tree, the giant Asian honey bees and the Hindu myth of the Princess, Hitam Manis-Dark sweetness...* Site Internet *Carl Hayden Bee Research Center* : <http://gears.tucson.ars.ag.gov/nx/malaysia/malaysia.html>
- CHAUCHAT H., 1996 — *Exercices corrigés. Méthodes d'enquête en psychosociologie*. Paris, Dunod, 208 p.
- DE BEER J., 2004 — "Honey bee, honey and related products". In López C., Shanley P. (éds.): *Riches of the forest: food, spices, crafts and resins of Asia*, Bogor, CIFOR: 41-44.
- DELORME A., MUKUNA S., DAHAN I., LEBORGNE T., EBODE P.-C., MABOUL EBANGA E., 2001 — "Pour une approche psychologique des peuples forestiers". In Bahuchet S. (éd.): *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui. Volume II- Une approche thématique*, Bruxelles, Avenir des Peuples des Forêts Tropicales : 385-438.
- DOUNIAS E., KISHI M., SELZNER A., KURNIAWAN I., LEVANG P., 2004 — No longer nomadic. Changing Punan Tubu lifestyle requires new health strategies. *Cultural Survival Quarterly*, 28 (2): 15-20.
- DOUNIAS E., LEVANG P., 2003 — Punan de Bornéo aux portes de la modernité. *Sciences au Sud*, 22 : 13.
- DUPRONT A., 1965 — De l'acculturation. In *Comité international des sciences historiques*, Horn-Vienne : 7-36.
- FROMENT A., GARINE I. de, BINAM BIKOÏ C., LOUNG J.-F., (éds.) 1996 — *Anthropologie Alimentaire et Développement en Afrique intertropicale : du Biologique au Social*. Paris, L'Harmattan-ORSTOM, 520 p.
- GARINE I. de, 1993 — "Food resources and preferences in the Cameroon forest". In Hladik C.-M., Hladik A., Linares O.F., Pagezy H., Semple A., Hadley M. (eds.): *Tropical forests, people and food. Biocultural interactions and applications to development*, Paris, Parthenon-UNESCO: 561-574.
- GHIGLIONE R., MATALON B., 1978 — *Les enquêtes sociologiques : théorie et pratiques*. Paris, Armand Colin, 301 p.
- KOPPERT G.J.A., DOUNIAS E., FROMENT A., PASQUET P., 1993 — "Food consumption in three forest populations of the southern coastal area of Cameroon: Yassa – Mvae – Bakola". In Hladik C.-M., Hladik A., Linares O.F., Pagezy H., Semple A., Hadley M. (eds.): *Tropical forests, people and food. Biocultural interactions and applications to development*, Paris, Parthenon-UNESCO: 295-310.
- LEVANG P., DOUNIAS E., SITORUS S., 200 — Out of forest, out of poverty? *Forest, Trees, and Livelihoods*, 15: 211-235.
- LU HOLT F., 2005 — The catch-22 of conservation: Indigenous peoples, biologists, and cultural change. *Human Ecology*, 33(2): 199-215.
- LUQUET G.H. de, 1991 — *Le dessin enfantin*. Paris, Delachaux et Niestlé, 208 p.
- MEIJAARD E., 1999 — The Bornean tiger; Speculation on its existence. *Cat News*, 30: 12-15.
- MOSCOVICI S., 1998 (7^{ème} édition) — *Psychologie sociale*. Paris, Presses Universitaires de France, 632 p.
- PÉNAULT A.-H., 1996 — *Le dessin d'enfant, un jeu ? Petit à Petit*, Office des Services de Garde à l'Enfance.
- ROSEN M.D., KOPLEWICZ H.S., GOODMAN R.F., 1999 — *Dessine moi ta douleur*. Paris, Éditions de la Martinière, 160 p.
- Site Internet *Blue planet biomes*, <http://www.blueplanetbiomes.org/tualang.htm> (consulté le 10 novembre 2003).
- Site Internet *Gr@phonet*, <http://www.chez.com/graphonet/> (consulté le 10 novembre 2003).
- Site Internet *Les cm² de l'école de Ceyreste*, <http://cm1cm2.ceyreste.free.fr/index.html> (consulté le 10 novembre 2003).
- WALLON P., 2003 (3^{ème} édition) — *Le dessin de l'enfant*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je, 128 p.
- WALLON P., CAMBIER A., ENGELHART D., 2000 (3^{ème} édition) — *Le dessin de l'enfant*. Paris, Presses Universitaires de France, 296 p.

Tigers and dragons Animals symbolizing the Borneo forest through drawings by Tubu Punan children

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Keywords

children drawings, peri-urban Punan, remote Punan, Borneo, wildlife

Introduction

The Punan are among the last remaining forest dwelling hunter-gatherers on the planet. Very few Punan groups are still nomadic, but the Tubu Punan tribe concerned in this article continues seasonal migrations in the forest.

During the 1970s, the occupants of the less isolated villages were strongly invited to settle down close to the town of Malinau. Over the course of one generation, these ‘peri-urbans’ converted to lowland rice cultivation. Their children are schooled and have access to city facilities. Their renunciation of the forest has entailed a loss of knowledge concerning it, the abandonment of community cooperation, and the emergence of social and physiological disorders.

Under the effects of decentralization, the new Malinau district has known an unprecedented economic and demographic boom. The uncontrolled opening up of the region and the massive deforestation it promises, has led the Punan to the fringe of a modern world whose material forms seem attractive but which are culturally devastating.

In this context of transition, the aim of this article is to explore how the Punan express the changes in their interactions with the forest through their way of symbolizing animals, using the answers of respondents who are rarely consulted in such a situation, on a medium they excel at: children and their drawings.

Drawing analysis is a tool commonly used in psychosociology to approach the representational universe of children. Children's drawings give us information on the social category they form, and on the society as a whole in which they grow up. A drawing is a message that speaks, narrates, explains, much of what children do not yet know how to express verbally. We examine here drawings of animals symbolizing the forest, which were carried out under identical conditions by two distinct groups of Tubu Punan children. A synchronic analysis of the two views of the forest attempts to transmit a dynamic reading of the Punan's interaction with the forest, to foretell what will probably happen to the as yet still forest-dwelling Punan as their area of the Borneo forest continues to be cut down.

1. Materials and methods

Over the course of two mornings in September 2003, we met with 16 school children from a remote village on the Tubu river, and 16 others from a village bordering the city of Malinau.

Each child was asked to draw the animal or animals which first came to mind when s/he thought of the 'forest'.

Further instructions clarified the following points:

- each child was to draw by him or herself, without paying attention to the others;
- the number of animals was left up to them;
- they all had all the time they wanted to finish their drawings;
- the drawings would be shown to the participants at the international symposium on animal symbolism (Villejuif, November 2003, *cf.* E. Dounias et É. Motte-Florac, *Foreword*, this volume).

The objectives of these instructions were manifold:

- to tone down the 'exercise' aspect of the task, linked to the context of school;
- to make it so that the children appropriate their drawings and that the initial impression of a group exercise turn into one of an individual game;
- to let the scope of their imagination express itself freely;
- to allow the children to turn in drawings that they themselves felt were 'finished';

– to render the task gratifying by informing the children about the people on the receiving end: strangers having no idea what life is like in Borneo. The children were thus placed in the motivating position of possessors of knowledge to be passed on to novices.

Each child received a pencil, eraser, pencil-sharpener, and colored pencils, as well as a letter-sized piece of paper. The participants were between 9 and 13 years old. In effect, starting from 8-9 years is when children discriminate more clearly between different fields of knowledge and practices, as they become aware of what goes on in the society around them.

As each child deemed his or her drawing finished, we went over the contents together. For each element in the drawing, we retained the child's first response, distinguishing between whether it was a precise name or a general term. If the first response was a generic term, we asked the child to be more precise. If the precision came without hesitation, we considered it the true answer. However, if the child hesitated or took a lot of time to respond, we kept the generic term.

For each animal drawn, we asked the child whether or no s/he liked the animal, then we asked why the animal was considered good or bad.

2. Results

Most of the children drew their animal(s) putting them into context in a landscape. The elements belonging to the landscapes were more systematic in the drawings of the children from the remoter village than in those from the city. The forest, expressed by sketches of several trees, was the major landscape component, however other elements such as the sun, the moon, clouds, stars, hills and the river appeared in significant proportions. On the other hand, landscapes without the forest, as well as those showing the home were more frequent in the drawings of the city children. For the remote village children, the visualization of the symbolic animal was indissociable from the surrounding environment, whereas the city children were more inclined to 'decontextualize' it from its environment.

Wild trees were the most numerous in the remote village children's drawings, with one major distinction: whereas city children drew 'trees', children from the villages drew specific kinds of trees. The preferred species belonged to the Dipterocarpaceae family, dominant in the Borneo forests. The types harvested for logging did not spontaneously inspire the little Punan villagers. Apart from the honey tree, the preferred plants were ones having flowers or scented wood, fruits or edible pulp, or materials susceptible of being gathered by children.

The number of animals per drawing and their global specific diversity were significantly higher in the drawings of the remote village children. In peri-urban and remote village alike, the bearded pig was the little Punan's favorite animal,

which confirms this mammal's position of 'cultural keystone animal' (*cf.* Dounias this volume) in this society.

Arboreal monkeys were frequent in the village children's drawings, and are highly appreciated by the children. Monkeys pass for intelligent animals, and their perspicacity is often portrayed in the animal lore. They are also objects of a strong anthropomorphic identification.

Like for the arboreal monkeys, the category of 'birds' was clearly less differentiated among the peri-urban children. Some birds such as the hornbill stood out by their frequent appearance. The skulls and beaks of the hornbill are highly prized trophies, and horn powder is an ingredient for the making of propitiatory remedies. Hornbill feathers are an essential attribute of dancing costumes. The Punan allot to the hornbill the determining role of seeds disperser, notably of planted fruit trees whose seeds spontaneously sprout in the forest. The reputation of pedlar suits this bird frequently found in the folklore.

The presence of a snake, source of fear and symbol of danger, was more frequent among the village children than among the peri-urban children, but the dominant species was not the same: the king cobra for the remote village children, versus the reticulated python, common in the lowland rice fields, for the peri-urban children. However, the reticulated python and the royal cobra are exceptional dangers. The former impresses by its size and its voracity, as it can swallow mammals of significant size, but its size also makes it delectable as prey. The king cobra is a snake one carefully avoids. It is known for its territoriality, and is never as dangerous as when it is keeping watch over its lair. The locations of the lairs are well known to the Punan, who avoid this quarrelsome reptile with no nutritional qualities. The fear it arouses in children is amplified by the fact that even the most hardened hunters will not risk confrontation.

The fish were well differentiated, but did not stand out for any specific richness. For the little city dwellers, the fish represented was always a farmed fish. For the little remote village dwellers, the river is still lavish with resources that are directly accessible to them, as witnessed by their preference for a Cyprinidae, which is abundant and easily captured with a line or a casting net.

Domestic animals other than poultry were much more frequent in the city children's drawings. Poultry were an exception and turned out to be more 'forest located' than their relatives from the barnyard. As the natural isolation of the villages limits their exposure to epidemics, the remote Punan converted to poultry raising, which is currently an appreciable source of cash income following the avian epizootic diseases which decimated the urban flocks.

One animal, which was missing from the children's drawings is the dog. This hunting auxiliary is so associated with the family that it has lost the status of animal and has become a full fledged family member.

One category only found in the city children's drawings was that of fantastic animals. It included imaginary animals (dragons), extinct ones (dinosaurs) or ones that are not found in Borneo (Komodo lizard, panda). The influence of books and television is obvious.

Conclusion

Children's drawings say a lot about how the latter perceive the world around them. Independently of the cultural context in which they grow up, the little Punan from the city develop a perception of the forest different from that of their remote village counterparts, because their experiences diverge. The differences reveal that when one analyzes the social response to change, it is important to not neglect what children, respondents too often forgotten, perceive of it.

In the forests bordering towns, animals are much scarcer, and in the imagination of peri-urban children, farmland has replaced the woods with which they have but few links.

Contrary to the drawings of the village children, the elements strictly belonging to the forest in the city children's drawings have negative, dangerous, even sinister overtones. As the woods are not part of their daily life, their perception of wild life is expressed through exotic or extraordinary animals, also often terrifying.

For the remote village children, animals in a forest background are always drawn with great attention to details so that it is possible to recognize the different species. The perception of the forest, which emerges from their drawings is positive, or at least utilitarian. The animals drawn are an integral part of the nourishing forest in which these children grow up.

The loss of knowledge and techniques is often brought forward in 'indigenist' discourse. However, the distortion of the system of representation of the immaterial relations to the environment is less tangible and less frequently mentioned.

The last hunter-gatherers are indubitably nature professionals. But their active participation in environmental management is illusory if they lose all affective and supernatural links with the forest.

This article shows that the Punan abandon all romantic relations with the forest as it disappears. Just as many other forest hunter-gatherers who have been made to give up their nomadic habits, they could very well become severe plunderers of the habitat, which nourished them.

Beyond their artistic value, the Punan children's drawings reveal the uncertain future of the tropical forests.

Figures

Figure 1. Carte de répartition des Punan à l'Est de Bornéo

(Edmond Dounias, 2003)

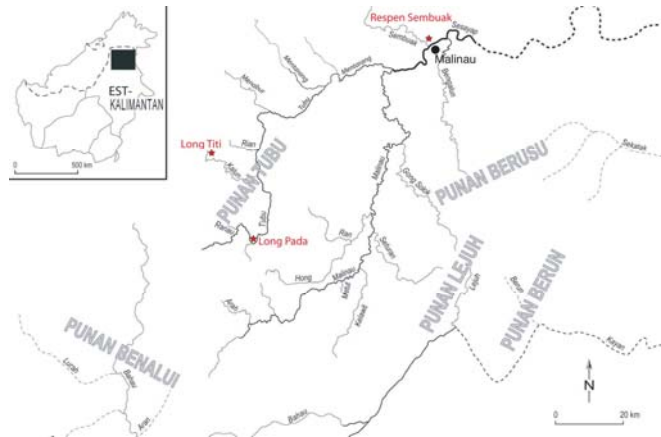


Figure 2. Dessin de Koriанти, fille, 12 ans, Long Titi

(Koriанти, 2003)

Les animaux dessinés par Koriанти sont mis en contexte dans un paysage forestier de colline. Le tapis herbacé de sous-bois est également suggéré. La plupart des arbres est indifférenciée, à l'exception toutefois d'un arbre à miel et de deux bosquets de licuala. La faune comprend un sanglier barbu, un sambar de Malaisie, deux cobras royaux, un calao largup et un faisán noble.



Figure 3. Dessin de Noloji, garçon, 13 ans, Respen

(Noloji, 2003)

Les éléments composant le dessin de Noloji mettent tous en scène le village. Noloji a commencé à dessiner une maison et une poule, puis les a gommées car il n'était pas satisfait du résultat. Se sentant plus à l'aise pour dessiner des plantes, il a opté pour un cocotier, un durian, et deux bananiers, donc des arbres fruitiers du village. Dans l'un des bananiers, l'enfant a dessiné deux oiseaux (non identifiés), puis, sans que nous en connaissions la raison, les a également gommés.



Figure 4. Dessin de Riwin, fille, 9 ans, Long Titi

(Riwin, 2003)

Le dessin de Riwin comprend 26 arbres, mais chacun possède des détails architecturaux qui lui sont propre. La rivière est juste suggérée, mais les poissons – des *Tor* – sont bien figurés. La faune est essentiellement aviaire, et comprend deux volailles et deux faisans nobles. Ce faisan jugé “très beau” par Riwin, émet un vrombissement très caractéristique au moyen de son plumage, qui en facilite le repérage ainsi que la capture. Soleil et étoiles multicolores complètent ce dessin très fourni.



Figure 5. Dessin de Novina, fille, 13 ans, Respen

(Novina, 2003)

Novina est l'une des rares citadines à avoir dessiné une rivière et un environnement forestier naturel. Les arbres sont indéterminés, mais à l'évidence ne forment pas un paysage domestique. La faune est composée d'un sanglier barbu, un sambar de Malaisie, un cobra royal, deux calaos rhinocéros, trois bergeronnettes des ruisseaux et cinq capucins à tête noire. Novina a également dessiné des nuages et une rivière, mais les poissons ne sont pas figurés.



Figure 6. Dessin de Miti, fille, 12 ans, Long Titi

(Miti, 2003)

Le dessin de Miti impressionne par la diversité des espèces d'arbres et le souci du détail pour distinguer les espèces : douze arbres représentant neuf espèces différentes. La faune est composée de trois calaos largup, un cerf aboyeur et un cobra royal.



Figure 7. Dessin d'Elvianti, fille, 12 ans, Respen

(Elvianti, 2003)

Sur fond de montagnes, nuages, soleil et arc-en-ciel, Elvianti nous a rendu un dessin... sans animaux. Nous devinons l'esquisse d'un animal (non identifié), mais la jeune fille n'a pas osé nous dire pourquoi elle l'avait finalement gommé. Le dessin se compose essentiellement de champs de riz, de jardinets d'ananas, et de jardins agroforestiers mitoyens aux arbres non précisés.

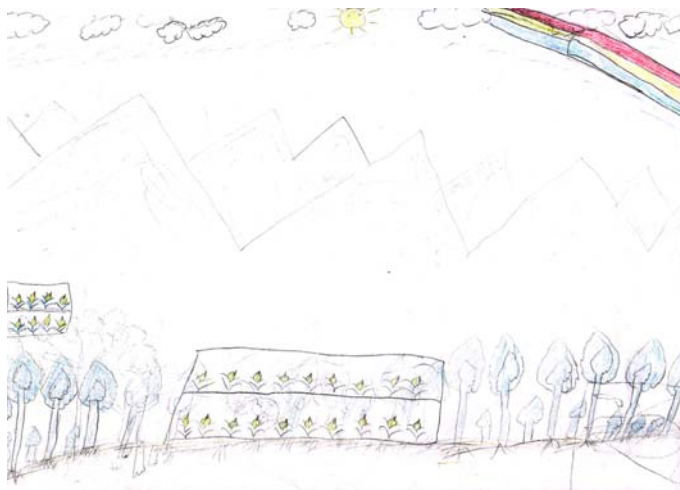


Figure 8. Dessin de Koompassia excelsa

(Dadi Sungkowo d'après une photo de Yani Saloh in De Beer 2004)



*Figure 9. Dessin de Reni, fille,
10 ans, Long Titi*

(Reni, 2003)

Reni a fait plusieurs essais au crayon de papier, avant de finalement opter pour la couleur. Son coup de crayon étant appuyé, ses premières tentatives, bien que gommées par la suite, sont encore bien visibles. Les animaux sont un sanglier barbu et une poule. Les poissons dessinés dans la rivière dans le bas de la feuille, n'ont pas été conservés. Outre un soleil souriant et un drapeau aux couleurs nationales comme il en existe dans la cour de toutes les écoles indonésiennes, Reni a dessiné une végétation mixte : les plantes figurées dans des pots sont des ornementales, celles du bas de la feuille sont des grands arbres de forêt indifférenciés. L'arbre du milieu, dessiné en bleu, est un arbre à miel. Le fait qu'il soit dessiné avec un pot à sa base traduit la confusion de l'enfant à propos du statut du *Koompassia* qui est sauvage, mais systématiquement préservé dans l'espace domestique.



*Figure 10. Dessin d'Elfi, fille,
10 ans, Long Titi*

(Elfi, 2003)

L'arbre à miel dessiné par Elfi héberge des macaques à queue de cochon et des calaos rhinocéros. Le serpent est un cobra royal. Le relief du paysage est exprimé. L'enfant n'a pas souhaité commenter la spirale, et l'a signalée comme une erreur gommée.



Figure 11. Dessin de Margaret, fille, 10 ans, Respen

(Margaret, 2003)

Margaret est la seule "citadine" à avoir dessiné un arbre à miel (avec le couvain positionné au dessus et non pas en dessous de la branche). Celui-ci constitue le seul élément "sauvage" du dessin, mais sa présence se justifie par le fait que cet arbre est le seul qui soit systématiquement épargné lors de l'abattage préparatoire à l'ouverture d'un nouveau champ. Comme dans la plupart des dessins des petits citadins, Margaret a privilégié un paysage domestique mettant en scène deux capucins à tête noire – redoutables prédateurs de riz – trois bergeronnettes des ruisseaux et un animal de basse-cour – le canard. Le village est restitué par une juxtaposition de maisons alignées devant une route en construction, un bassin piscicole, et un peuplement de tecks plantés dans l'agroforêt détenue par son père.



Figure 12. Dessin de Jepri Y., garçon, 10 ans, Long Titi

(Jepri Y., 2003)

Le dessin de Jepri est extrêmement dense puisqu'il comprend dix-sept animaux, neuf arbres, deux étoiles et... un avion. La végétation est complètement forestière et tous les arbres sont bien différenciés : un bananier sauvage, un chempedak, un bosquet de licuala, un sagoutier, et divers *Shorea*. La faune est hétéroclite puisque l'on compte deux sangliers barbus, un cerf aboyeur, un chat léopard, trois toupayes, un cobra royal, deux poissons, deux calaos rhinocéros, deux faisans nobles, un coq et deux papillons.



Figure 13. Dessin de Lahi, garçon, 12 ans, Long Titi

(Lahi, 2003)

Comme Lahi disposait d'un stylo à bille personnel, il a délaissé le crayon que nous lui avons fourni. Il a dessiné un sanglier barbu, mammifère préféré des petits villageois, qui est pourtant détrôné numériquement par le cobra royal dessiné plus fréquemment. Les autres animaux du dessin sont une poule, un langur gris grimpant dans un manguier sauvage, et une carpe pêchée à la ligne. L'homme et l'habitat font partie intégrante d'un paysage dont le relief est restitué. L'arbre à miel et le bananier sauvage complètent la flore anthropisée.



Figure 14. Dessin d'Endri, garçon, 11 ans, Long Titi

(Endri, 2003)

Ce dessin est l'un des rares à comporter un insecte, en l'occurrence un iule. Outre un cerf aboyeur, la faune comprend deux sangliers barbus, trois sambars de Malaisie, un langur perché dans un durian sauvage et un cobra royal. La flore est abondante (chaque arbre correspondant à une espèce précise) et le relief collinaire escarpé est également restitué. Enfin, la présence de l'homme est exprimée par des champs de riz pluvial clôturés, des jachères envahies de bananiers sauvages et une hutte sur pilotis.



Figure 15. Dessin d'Ari, garçon, 10 ans, Respen

(Ari, 2003)

Comme le montre le dessin d'Ari, le pangolin d'Indonésie est un mammifère arboricole qui élit domicile dans les cavités de troncs. C'est un animal qui dégage une image positive, parce qu'il est un gibier accessible à l'enfant. Les autres animaux dessinés par Ari sont des langurs et deux hérons garde-bœuf (???). Le paysage – comprenant soleil, nuages, collines, oiseaux en plein vol, et végétation – n'est pas un simple ajout, il constitue la trame du dessin dans laquelle les animaux sont mis en situation. L'un des hérons garde-bœuf nidifie dans un arbre tandis que l'autre débarrasse un sambar de Malaisie de ses ectoparasites. Le sambar est dessiné en train de brouter. L'un des langur se balance à une branche, alors que le second tient son petit par la main. Le pangolin se rend à son terrier. Les arbres sont bien différenciés : cocotier, bananier et quatre [pelindurj](#).



Figure 16. Dessin de Dorzi, garçon, 12 ans, Respen

(Dorzi, 2003)

Hormis un langur suspendu aux branches d'un arbre, les animaux dessinés par Dorzi sont plutôt originaux : un paon argus au cri retentissant et dont les plumes de la queue sont très recherchées pour les parures, un dhole d'Asie – un canidae vulnérable en voie d'extinction – des lézards agamides... et un pangolin. Ne sachant comment dessiner un pangolin lové sur lui-même, Dorzi a contourné la difficulté en le dessinant sur le dos. Bien qu'ayant produit des silhouettes d'arbre bien distinctes, à flanc de colline, Dorzi n'a pas su nous en donner de noms précis, à l'exception du fromager défeuillu dont le kapok tombe au sol



Figure 17. Dessin de Rita, fille, 11 ans, Long Titi

(Rita, 2003)

La faune dessinée par Rita est composée de deux sangliers barbus, un faisan noble, deux calaos rhinocéros et un cynomolgus qui est l'une des deux espèces de macaques les plus souvent dessinées. Chaque arbre dispose d'une architecture propre et forme une végétation bigarrée composée de deux *Tristaniopsis* – une Myrtaceae à rythidome desquamant, particulièrement recherchée comme bois de chauffe – trois *opun* (taxon non identifié) et un jasmin d'Arabie odoriférant. Une lune entourée d'étoiles complète l'unique scène nocturne ainsi obtenue.



Figure 18. Dessin de Lela, fille, 9 ans, Respen

(Lela, 2003)

L'élément central du dessin de Lela est un singe (espèce non précisée) inspiré d'un personnage de bande dessinée ou de dessin animé affublé d'une écharpe, d'un bonnet et d'un museau en forme de cœur. Les autres animaux sont tous des oiseaux : un canard, une bergeronnette des ruisseaux, un faisan noble et un paon argus. Les deux Phasianidae sont fréquemment capturés vivants et éduqués comme animaux de compagnie. La végétation ajoutée à un coin du dessin représente une agroforêt de tecks.



Figure 19. Dessin de Yepta, fille, 12 ans, Respen

(Yepta, 2003)

Les arbres tronqués et défeuillus du dessin de Yepta restituent le paysage anthropique de recrû forestier post-agricole si abondant au voisinage de la ville. Bien que rare, la faune sauvage y est présente malgré tout. Les animaux dessinés par Yepta sont un sanglier barbu, un cobra royal, un lézard agamide, un faisan noble et deux calaos rhinocéros.



Figure 20. Dessin de Dessi, fille, 12 ans, Respen

(Dessi, 2003)

Le dessin de Dessi mélange des éléments sauvages et domestiques, tant de la faune que de la flore. Les mammifères représentés sont un sanglier barbu, une tortue aquatique d'Asie et une chèvre. La faune aviaire comprend des capucins à tête noire, des bergeronnettes des ruisseaux et des poules perchées et nidifiant dans des arbres fruitiers plantés : un bilimbi – proche parent du carambolier – et un chempedak – proche parent du jacquier. Le chempedak est un arbre natif que l'on trouve à l'état sauvage, mais que les populations de Bornéo plantent dans la cour des villages. Graines et pulpe de ses gros fruits charnus peuvent se manger crues ou cuites, et sont des en-cas appréciés des enfants. Un cobra royal est dessiné en train de grimper pour se saisir d'une poule. Cette mise en scène du cobra par Dessi ne correspond en rien à la réalité : ce serpent est un ophiophage strict puisqu'il se nourrit exclusivement d'autres serpents. En arrière-plan, Dessi a dessiné un paysage collinaire forestier (arbres indifférenciés) et quelques nuages.



Figure 21. Dessin de Juli, garçon, 13 ans, Long Titi

(Juli, 2003)

Comme Lahi, Juli disposait d'un stylo et a préféré l'utiliser à la place du crayon de papier fourni. Le choix de Juli concernant la faune s'est porté sur un langur gris (perché dans le mangoustanier), deux cobras royaux, un poisson *Tor*, et – point remarquable de son dessin – un mainate religieux. Juli est en effet le seul à avoir choisi un oiseau parleur. Alors que les animaux dessinés sont sauvages, la végétation est plutôt anthropique : un mangoustanier, un aréquier fournissant l'un des ingrédients de base du bétel, un bananier, un arbre à miel et des arbustes ornementaux à feuillage.

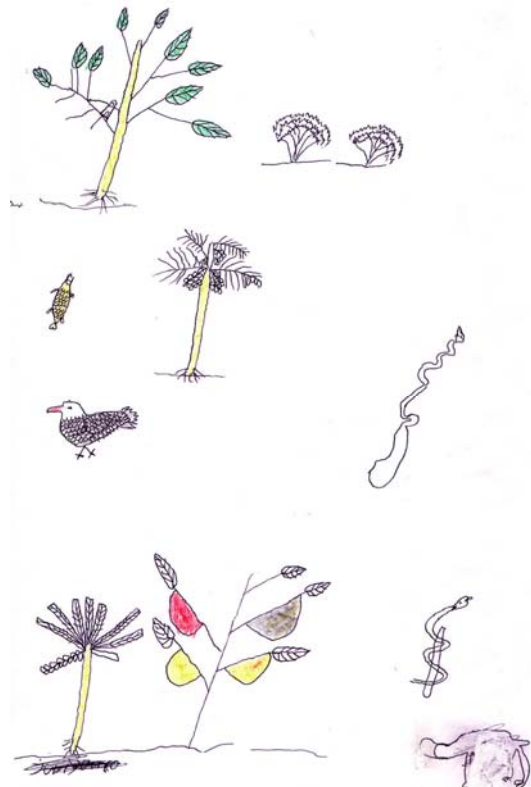


Figure 22. Dessin de Mandei, garçon, 8 ans, Long Titi

(Mandei, 2003)

Mandei a pris le parti d'apposer une légende à chaque élément de son dessin. Les cinq arbres figurés ne sont pas différenciés. Quatre des oiseaux sont des capucins à tête noire (Mandei est le seul villageois à avoir choisi cet oiseau), le cinquième est un calao rhinocéros. Les quatre serpents sont des cobras royaux, et les trois poissons, des barbues du genre *Tor*. Outre l'étoile octaédrique multicolore, commune à bien des dessins de Long Titi, l'enfant a ajouté une touche exotique par l'entremise d'un couteau pliant.



Figure 23. Dessin de Septi, fille, 12 ans, Long Titi

(Septi, 2003)

Les singes dessinés par Septi sont des langurs gris. Ces singes grimpent dans un arbre à miel, reconnaissable à ses couvains paraboliques, et dans un manguier sauvage. Les autres animaux sont un sanglier barbu, un sambar de Malaisie, un cobra royal et un python réticulé. Les spirales posées au bord du chemin sont des ballots de rotin collecté.



Figure 24. Dessin de Jepri S., garçon, 10 ans, Long Titi

(Jepri S., 2003)

La faune dessinée par Jepri S. est sauvage pour partie et domestique pour autre partie : un sanglier barbu, un varan malais, un cobra royal, un calao rhinocéros, et une poule. Un animal suspendu à une liane a été gommé. Bien qu'il nous ait semblé s'agir d'un singe, l'enfant a déclaré qu'il avait voulu dessiner un pangolin. La végétation est également mixte et bien différenciée : elle est composée d'un papayer et de deux espèces de durians sauvages.



Figure 25. Dessin de Ros, fille, 10 ans, Long Titi

(Ros, 2003)

La rivière, en bas à gauche est bien figurée, et peuplée de poissons (indéterminés). La faune est composée d'un iule, un chat léopard, une tortue aquatique, et enfin deux pigeons bisets domestiques. La flore forestière est abondamment illustrée (quatorze arbres appartenant à sept espèces distinctes). Plusieurs enfants ont, à l'instar de Ros, dessiné le même type d'étoile multicolore, probablement vue dans un livre. Cette façon de visualiser l'étoile semble les avoir marqués.



Figure 26. Dessin de Hendrawani, fille, 7 ans, Respen

(Hendrawani, 2003)

Le dessin de Hendrawani met en scène un bassin piscicole villageois. Les poissons ne sont pas visibles, mais un canard nage à la surface et un papillon vole au-dessus de l'eau. En marge du bassin se trouve un lézard à tête anguleuse. La végétation de bord de bassin est constituée de plantes ornementales dont les racines permettent de renforcer le muret de terre.



Figure 27. Dessin de Doni, garçon, 7 ans, Long Titi

(Doni, 2003)

Outre un sanglier barbu esquissé après quatre tentatives infructueuses, la faune composant le dessin de Doni comprend un papillon, un milan sacré volant haut dans un ciel parsemé d'étoiles octaédriques multicolores et une abeille géante. Doni est le seul à avoir préféré l'insecte à l'arbre à miel. La végétation se compose de trois bananiers, d'un arbre à fleurs ornementales et de six arbres indifférenciés. Une maison et deux engins de chantiers, reconnaissables à leurs nombreuses roues, complètent la scène.



Figure 28. Dessin d'Oki, garçon, 11 ans, Respen

(Oki, 2003)

Le dessin d'Oki combine des éléments du village et des éléments forestiers. Le village apparaît en bas-fond sous l'apparence d'un jardin fleuri (l'enfant a décidé de gommer les maisons qu'il avait initialement dessinées). Une hutte est représentée à flanc de colline pour signifier l'agriculture de riz pluvial sur brûlis. La forêt est restituée par une abondance d'arbres de formes architecturales variées, sans pour autant que l'enfant les attribue à une espèce particulière. Oki est l'un des rares petits citadins à avoir dessiné une rivière. La faune est composée de deux langurs (dont un porte un petit), un sambar de Malaisie, deux sangliers (dont une truie et un marcassin), un lapin de garenne, positionné dans un jardin agroforestier, et deux papillons colorés.



Figure 29. Dessin de Lambang, garçon, 8 ans, Long Titi

(Lambang, 2003)

Lambang est le seul petit villageois à avoir cantonné la scène de son dessin au village. Le bâti coloré représente l'école nouvellement construite. Outre un cocotier et un fromager, la végétation est composée uniquement de jacquiers plantés servant de perchoir aux volailles où elles peuvent passer la nuit hors de portée de leurs prédateurs. Une bonne partie de la végétation est constituée de plantes ornementales décorant le pourtour des maisons et faisant office de séchoir à linge. La volaille est la seule faune présente sur le dessin.



Figure 30. Dessin de Suryani, fille, 11 ans, Respen

(Suryani, 2003)

Les animaux dessinés par Suryanti sont tous sauvages, mais sont mis en scène comme prédateurs d'arbres plantés d'agroforêt (cocotier, rambutan, durian). Les animaux en question sont un "panda" (localement appelé *cina* – prononcer "tchina" – compte tenu de son origine), un ours malais grim pant dans le rambutan, et deux macaques à queue de cochon.



Figure 31. Dessin de Yunus, garçon, 12 ans, Respen

(Yunus, 2003)

Yunus a été marqué de voir à la télévision un varan de Komodo. Il en garde une image terrifiante, les médias se complaisant à mettre l'accent sur la voracité de ces lézards géants (la scène de varans déchiquetant en quelques instants une chèvre donnée en pâture en présence de touristes, est un grand classique des reportages télévisés et des guides touristiques). Les autres animaux composant le dessin sont des calaos rhinocéros et un python réticulé. Les deux arbres sont indéterminés et constituent la seule végétation d'un paysage montagneux.



Figure 32. Dessin de Jinin, garçon, 12 ans, Respen

(Jinin, 2003)

Jinin a opté pour deux espèces qu'il n'a eu l'occasion de voir qu'à la télévision, sur un poster ou dans un livre : le rhinocéros, et le buffle, mammifères imposants qui vivent effectivement en Indonésie, mais qui sont absents de Bornéo. Jinin est le seul à avoir dessiné des animaux sans aucun autre élément de mise en contexte naturel.



Figure 33. Dessin de Teguh, garçon, 12 ans, Respen

(Teguh, 2003)

Le dessin de Teguh comprend deux dinosaures dans un paysage bleu de collines. Ces deux "monstres" d'une autre ère ont été reproduits de mémoire à partir de l'image d'un livre. Teguh se distingue de Yunus et Jinin qui ont dessiné des "monstres" encore vivants. Teguh a parfaitement restitué la perspective de la gueule des animaux. On sent bien que ce n'est pas la première fois qu'il dessine ces animaux qui ont fortement marqué son imagination.



Figure 34. Dessin de Yormia, garçon, 12 ans, Respen

(Yormia, 2003)

Yormia se démarque de ses petits camarades en étant le seul à avoir dessiné un animal fantastique : un dragon, luttant contre un homme muni d'un glaive.



Figure 35. Dessin de Lawai, garçon, 10 ans, Respen

(Lawai, 2003)

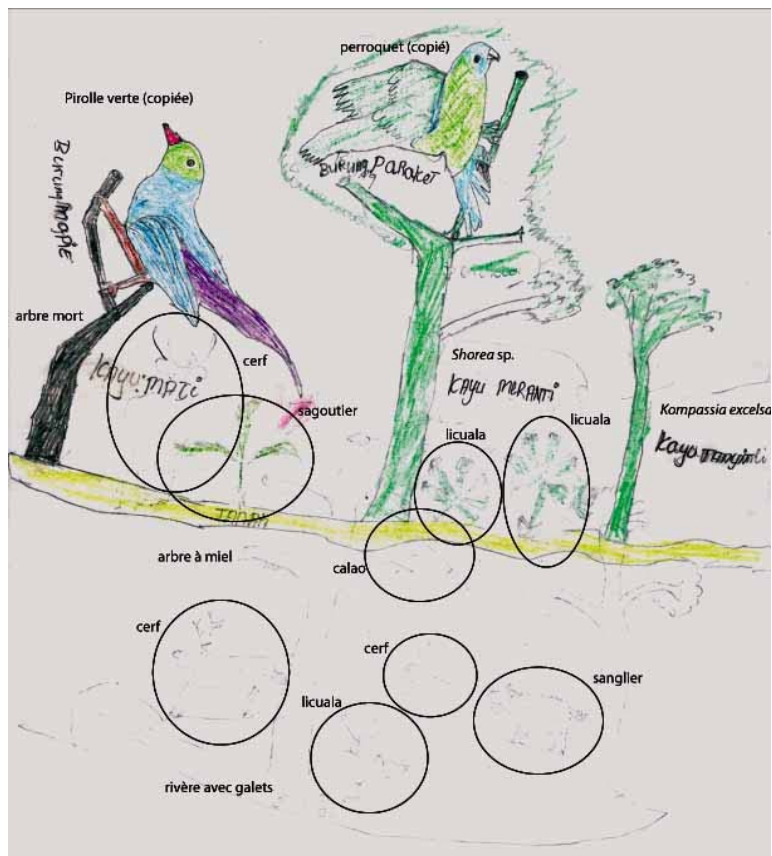
Le dessin de Lawai montre nettement les oiseaux décalqués sur le poster. Les arbres dessinés sont ceux qui ont été proposés par l'instituteur, qui a par ailleurs imposé l'ajout d'une légende. Le choix du *Shorea*, principale essence industriellement exploitée, traduit également la vision citadine de l'instituteur pour qui la forêt est d'abord source de bois d'œuvre.



Figure 36. Détail du dessin de Lawai, garçon, 12 ans, Respen

(Lawai, 2003)

Dans la partie inférieure de la page, on peut distinguer les éléments initiaux du dessin qui ont été effacés par l'enfant avant qu'il ne se conforme aux directives de l'instituteur. Nous avons accentué le contraste afin de rendre ces éléments plus visibles. Nous pouvons ainsi distinguer deux sambars de Malaisie, un sanglier barbu, un licuala en bord d'une rivière rocheuse avec galets et un arbre à miel avec un calao perché sur l'une des branches. Il est intéressant de remarquer que l'enfant a gommé son propre dessin d'arbre à miel, pourtant réaliste avec ses couvains paraboliques suspendus à l'aisselle des branches, au profit du modèle d'arbre à miel imposé par l'instituteur et qui, sans la légende (*kayu tajrit*), passerait pour un arbre quelconque.



Photos

Photo 1. Cime d'un Koompassia sp. hébergeant de nombreux couvains d'abeilles géantes

(Misa Kishi, 2003)



Photo 2. Coiffe de danse en plumes de paon argus chez les Punan Malinau

(Douglas Sheil, 2001)



Tableau 1. Animaux et végétaux figurant dans les dessins d'enfants Punan
(Dounias 2003)

Nom français	Nom anglais	Nom scientifique	Nom Punan Tubu
Mammifères terrestres			
cerf aboyeur	barking deer	<i>Muntiacus muntjak vaginalis</i> (Boddaert), Cervidae	pelau
chat léopard	leopard cat	<i>Prionailurus bengalensis</i> (Kerr), Felidae	bekulu
chevrotain malais	lesser mouse-deer	<i>Tragulus javanicus affinis</i> (Gray), Tragulidae	pelanduk
civet	Malay civet	<i>Viverra zangalla</i> (Gray), Viverridae	angan
dhole d'Asie	dhole	<i>Cuon alpinus alpinus</i> (Pallas), Canidae	ajak
ours malais	sun bear	<i>Helarctos malayanus</i> (Raffles), Ursidae	bowang
sambar de Malaisie	sambar deer	<i>Cervus unicolor equinus</i> (G. Cuvier), Cervidae	payau
sanglier barbu	bearded pig	<i>Sus barbatus barbatus</i> Müller, Suidae	bavui
Mammifères arboricoles			
cynomolgus	long tail macaque	<i>Macaca fascicularis</i> (Raffles), Cercopithecidae	kuyat
gibbon de Muller	Bornean gibbon	<i>Hylobates muelleri</i> (Martin), Hylobatidae	kelavet
langur à front blanc	white-fronted leaf monkey	<i>Presbytis frontata</i> (Müller), Cercopithecidae	eciu
langur brun	maroon leaf monkey	<i>Presbytis rubicunda</i> (Müller), Cercopithecidae	eciu
langur gris	grey leaf monkey	<i>Presbytis hosei</i> (Thomas), Cercopithecidae	oi
macaque à queue de cochon	pig tail macaque	<i>Macaca nemestrina</i> (L.), Cercopithecidae	beruk
pangolin	scaly anteater	<i>Manis javanica</i> (Desmarest), Manidae	am
toupaye	tree-shrew	<i>Tupaia</i> sp., Tupaiidae	okey
Oiseaux			
bergeronnette des ruisseaux	grey wagtail	<i>Motacilla cinerea</i> (Tunstall), Motacillidae	guntit
calao largup	bushy-crested hornbill	<i>Anorrhinus galeritus</i> (Temminck), Bucerotidae	lukap
calao rhinocéros	rhinoceros hornbill	<i>Buceros rhinoceros</i> (L.), Bucerotidae	tekuan
capucin à tête noire	black-headed munia	<i>Lonchura malacca</i> (L.), Ploceidae	owey lugom
faisan noble	crested fireback	<i>Lophura ignita</i> (Shaw), Phasianidae	landu'
héron garde-boeuf	cattle egret	<i>Bubulcus ibis</i> (L.), Ardeidae	kenawai
mainate religieux	hill myna	<i>Gracula religiosa</i> L., Sturnidae	kiong
milan sacré	brahminy kite	<i>Haliastur indus</i> (Boddaert), Accipitridae	nyau

Nom français	Nom anglais	Nom scientifique	Nom Punan Tubu
paon argus	great argus pheasant	<i>Argusianus argus argus</i> (L.), Phasianidae	owey
Reptiles et batraciens			
cobra royal	king cobra	<i>Ophiophagus hannah</i> (Cantor), Elapidae	cai
lézard à tête anguleuse	anglehead agamid	<i>Gonocephalus</i> sp., Agamidae	bucoh
lézard agamide	agamid lizard	<i>indeterminata</i> , Agamidae	wakwak
python réticulé	reticulated python	<i>Python reticulatus</i> (L.), Boidae	penganen
scinque	rough scaled brown skink	<i>Mabuya rudis</i> (Boulenger), Scincidae	belan (kadal)
tortue aquatique d'Asie	Malayan flat-shelled turtle	<i>Notochelys platynota</i> (Gray), Emyidae	unyan
varan malais	Malayan water monitor	<i>Varanus salvator</i> (Laurenti), Varanidae	parang
Poissons			
barbu	barb	<i>Tor tambra</i> (Valenciennes), Cyprinidae	tengoh
Insectes			
abeille géante	giant bee	<i>Apis dorsata</i> Fabricius, Apidae	vangi
iule	millipede	<i>indeterminata</i> , Spirostreptidae	senggulung
papillon	butterfly	<i>indeterminata</i> , Lepidoptera	televang
scolopendre de Bornéo	centipede	<i>Scolopendra gigantea</i> (L.), Scolopendridae	keluwing
Animaux domestiques			
barbu	sucker barb	<i>Barbodes balleroides</i> (Valenciennes), Cyprinidae	ikan salap (ind.)
canard	duck	<i>Anas platyrhynchos</i> (L.), Anatidae	bebek (ind.)
chèvre	goat	<i>Capra hircus</i> (L.), Bovidae	kambing (ind.)
cochon domestique	pig	<i>Sus scrofa</i> L., Suidae	uting
lapin de garenne	European rabbit	<i>Oryctolagus cuniculus</i> (L.), Leporidae	kelinci (ind.)
pigeon biset	rock dove	<i>Columba livia</i> (Gmelin), Columbidae	merpati (ind.)
poule, coq	chicken	<i>Gallus</i> sp., Phasianidae	yoh
Animaux extraordinaires (absents de Bornéo ou disparus)			
babiroussa	babirusa (pig deer)	<i>Babryrousa babyrussa</i> (L.), Suidae	babirusa (ind)
banteng	banteng	<i>Bos javanicus</i> (D'Alton), Bovidae	kelecau
grand panda	giant panda	<i>Ailuropoda melanoleuca</i> (David), Ursidae	cina (ind.)
rhinocéros bicorne de Sumatra	Sumatran rhinoceros	<i>Dicerorhinus sumatrensis</i> (G. Fisher), Rhinocerotidae	temerou

Nom français	Nom anglais	Nom scientifique	Nom Punan Tubu
tigre de Sumatra	Sumatran tiger	<i>Panthera tigris</i> (L.), Felidae	harimau (ind)
Varan de Komodo	Komodo dragon	<i>Varanus komodoensis</i> (Ouwens), Varanidae	ora (ind)
Plantes			
arbre non identifié	?	?	pelindung
arbre non identifié	?	?	opung
pas de nom	pas de nom	<i>Tristaniopsis whiteana</i> (Griffith) Peter G. Wilson et J.T. Waterh, Myrtaceae	belevan
arbre à miel	tulang	<i>Koompassia excelsa</i> (Becc.) Taub., Caesalpinioideae: Fabaceae	kayu tangit
aréquier	betel nut	<i>Areca catechu</i> L., Arecaceae	pa'an
bananier	banana tree	<i>Musa paradisiaca</i> L., Musaceae	puti'
bilimbi	bilimbi tree	<i>Averrhoa bilimbi</i> L., Sapotaceae	belimbing (ind.)
chempedak	champedak	<i>Artocarpus integer</i> (Thunb.) Merr., Moraceae	ka'ang
cocotier	doconut tree	<i>Cocos nucifera</i> L., Arecaceae	nyu
diptérocarpe exploitée	dipterocarp tree	<i>Shorea</i> spp., Dipterocarpaceae	avang, tekalet, loop, deri'it, kelalai, leman, tema, tenak, kelepiu, kakan, tengkawang...
durian	durian tree	<i>Durio</i> spp., Bombacaceae	paken, tungen, docou, picang, tevela'
fromager	kapok tree	<i>Ceiba pentandra</i> L., Bombacaceae	buro'
jasmin d'Arabie	Arabian jasmine	<i>Jasminum sambac</i> L., Oleaceae	melati (ind.)
licuala	licuala palm	<i>Licuala valida</i> Becc., Arecaceae	puou'
mangoustanier	mangosteen	<i>Garcinia mangostana</i> L., Clusiaceae	bunoh
manguier sauvage	Sherbert mango	<i>Mangifera panjang</i> Kosterman, Anacardiaceae	pangin, meplom, timu', belinyu'
papayer	papaya tree	<i>Carica papaya</i> L., Myrtaceae	mujan
ramboutan	rambutan	<i>Nephelium</i> spp., Sapindaceae	ha'iu ivau, lemati, lengeca, pait, abung
rotin	glazed silver rattan	<i>Calamus caesius</i> Blume, Arecaceae	wei ogoh
sagoutier arenga	arenga palm tree	<i>Arenga brevipes</i> Becc., Palmaceae	fulung
teck	teak	<i>Tectona grandis</i> L., Verbenaceae	jati (ind.)

(ind.)= nom indonésien

Tableau 2. Comparaison de l'occurrence des éléments figurant dans les dessins d'enfants entre les péri-urbains et les villageois (Dounias 2003)

	Citadins (n= 16)		Villageois (n= 16)	
	Nb	%	Nb	%
Animaux sauvages				
<i>mammifères terrestres</i>				
cerf aboyeur	0	0	3	19
chat léopard	0	0	2	12
chevrotain malais	0	0	2	12
dhole d'Asie	1	6	0	0
ours malais	1	6	0	0
sambar de Malaisie	2	12	2	12
sanglier barbu	4	25	9	56
<i>mammifères arboricoles</i>				
pangolin	1	6	2	12
singes arboricoles ⁽¹⁾	5 (1 différencié)	29	7 (7 différenciés, 7 spp.)	44
toupaye	1	6	3	19
<i>reptiles</i>				
cobra royal	2	12	11	69
lézard à tête anguleuse	1	6	0	0
lézard agamide	1	6	0	0
python réticulé	2	12	1	6
scinque	0	0	1	0
tortue	1	6	1	6
varan malais	0	0	1	6
<i>poissons</i>				
	0	0	6 (6 différenciés, 1 sp.)	38
<i>oiseaux</i> ⁽²⁾				
	8 (2 différenciés, 2 spp.)	50	15 (15 différenciés, 9 spp.)	94
<i>insectes</i> ⁽³⁾				
	2	12	4	25
<i>animaux extraordinaires</i> ⁽⁴⁾				
	6	38	0	0
Animaux domestiques				
poule	3	18	7	44
autres ⁽⁵⁾	9	56	2	12
Végétaux				
arbres sauvages indifférenciés	3	19	6	38
arbres sauvages différenciés ⁽⁶⁾	2 (2 spp.)	12	13 (10 spp.)	81
arbre à miel	1	6	6	38
plantes ornementales	1	6	6	38
arbres plantés ⁽⁷⁾	10	62	12	71

	Citadins (n= 16)		Villageois (n= 16)	
	Nb	%	Nb	%
Paysage				
paysage de forêt	4	25	13	81
paysage sans forêt	2	12	0	0
village, habitat, jardin, bassin	8	50	5	31
rivière	2	12	8	50
étoiles	0	0	9	56
nuages	6	38	2	12
lune	0	0	1	6
soleil	0	0	3	19
Autre				
avion/véhicule	0	0	2	12
couteau	0	0	1	6

⁽¹⁾ langurs (3 spp.), macaques (2 spp.) et gibbon (1 sp.)

⁽²⁾ faisan noble, calaos (2 spp.), capucin à tête noire, milan sacré, héron garde-boeuf, bergeronnette des ruisseaux, mainate religieux

⁽³⁾ iule, papillon, scolopendre de Bornéo

⁽⁴⁾ dinosaure, dragon, panda, varan de Komodo, rhinocéros bicorne de Sumatra, banteng

⁽⁵⁾ cochon, canard, chèvre, lapin de garenne, pigeon, poisson d'élevage

⁽⁶⁾ licuala, rotin, manguier sauvage, *Tristanopsis* et *Shorea* (7 spp.)

⁽⁷⁾ cocotier, papayer, bananier, ramboutan, mangoutanier, durian, bilimbi, chempedak, fromager, sagoutier arenga, aréquier, jasmin d'Arabie et teck

Entomologie et mélancolie

Quelques aspects du symbolisme des insectes dans l'art européen du XIV^e au XXI^e siècle

Yves CAMBEFORT
yvecambe@club-internet.fr

Résumé

Au XVI^e s., les insectes figurent dans des textes et tableaux avec une connotation mélancolique qui est reprise dans les “emblèmes”. Aux XVII^e et XVIII^e s., la même idée devient récurrente dans les natures mortes, où se rencontrent de nombreux insectes. La signification de ces œuvres – mélancoliques voire morbide – est analogue à celle des “Vanités” de l'époque précédente : fugacité de l'homme, qui n'est qu'un néant par rapport à Dieu. Ces tableaux se raréfient, puis disparaissent complètement au XIX^e s. ; mais l'idée subsiste dans divers textes, comme ceux de Jean-Henri Fabre. Quelques artistes contemporains, inspirés par ce dernier, ont réattribué aux insectes leur connotation mélancolique traditionnelle.

Mots-clés

marginalia, miniature, nature morte, peinture, vanité

Introduction

Nos sociétés modernes ont perdu le contact avec la nature : non seulement la plupart de nos concitoyens vivent en ville, mais, en outre, ils ne fréquentent que des campagnes “aménagées”, aseptisées, qui ont perdu une bonne partie de la diversité biologique qu'elles hébergeaient jadis. Dans ces zones appauvries, les insectes sont encore présents, quoique peu fréquents. Mais si l'on se rend dans des zones moins fréquentées, en particulier sous les tropiques, on est frappé de l'abondance de ces petits animaux. De fait, les insectes ont été les compagnons les plus fidèles – voire les plus envahissants – de l'espèce humaine, depuis l'apparition

de celle-ci jusqu'à nos jours. Pourtant la plupart de nos contemporains ignorent tout des insectes, et il en était de même autrefois : nos prédécesseurs étaient confrontés à des multitudes d'insectes ; mais ils ne savaient rien à leur sujet. Ces petits animaux leur étaient complètement et radicalement étrangers. Cette étrangeté passe d'abord par la petite taille des insectes : comment élaborer une représentation mentale de créatures que l'on voit peu et mal ? Seuls les enfants qui ont une bonne acuité visuelle, et certains observateurs favorisés, voyaient les insectes et s'y intéressaient. Mais ce n'était pas, en général, un sujet pour des hommes sérieux. Parmi les exceptions remarquables à cet ostracisme, on relève le scarabée sacré, que les Égyptiens de l'Antiquité avaient mis au rang des dieux (Cambefort 1994) (cf. M.-C. Charpentier, cet ouvrage). Plus près de nous, on note la présence récurrente de nombreux insectes dans toute une série d'œuvres d'art, essentiellement des peintures, du XIV^e s. à nos jours. Par rapport au sujet du présent colloque, les insectes semblent présenter un double intérêt. D'abord, ils débordent le cadre de l'écrit, si ce n'est du langage. Les commentaires proverbiaux ou sentencieux qui accompagnent parfois les figurations d'insectes n'en éclairent que partiellement la signification, celle-ci restant pour l'essentiel de l'ordre de l'indicible ou de l'ineffable. En second lieu, on peut penser que cette signification non dite est susceptible de fournir, lorsqu'on sait la décrypter, un éclairage significatif sur certaines composantes majeures, voire essentielles – même si elles sont en grande partie inconscientes – de la civilisation occidentale. Nous ne sommes pas loin du concept de “clef de voûte”, même si les données présentées ici ne suffiront peut-être pas à convaincre tous les lecteurs que les insectes jouent – ou ont joué – un rôle majeur dans nos cultures, en tant qu'élément fondamental de notre imaginaire.

1. Des *marginalia* aux emblématistes

1.1. *Manuscripts des XIV^e et XV^e s.*

Dès l'Antiquité classique, les insectes ont fait l'objet d'études que l'on pourrait qualifier de scientifiques, grâce notamment à Aristote et à Pline ; mais ils sont restés largement méconnus par la suite (à la seule exception de l'abeille qui a toujours été l'objet de soins attentifs). Aussi ignorés qu'ils fussent, ils n'en faisaient pas moins partie du “paysage”, si l'on peut dire, et l'on ne doit pas être surpris de les rencontrer dans les marges des manuscrits à peintures du Moyen Âge. À cette époque, la décoration des livres – alors tous manuscrits – comprend deux groupes d'illustrations. Le programme iconographique le plus simple ne comporte que des lettres initiales, ou “lettrines”, colorées en rouge grâce au minium (un oxyde de plomb), mais ces lettres sont souvent ornées d'une petite peinture appelée “miniature” (mot dérivé de “minium”) (fig. 1). Graduellement, ces miniatures

deviennent plus ou moins indépendantes des lettrines, tout en conservant une orientation transversale par rapport à l'axe de la page et au texte qu'elles accompagnent. À mesure que la miniature se détache de la lettre qu'elle est censée illustrer, cette dernière devient de plus en plus ornée ; l'ornementation finit par remplir les marges externes des pages, en prenant une orientation longitudinale, parallèle à l'axe de la page et du texte (Camille 1997, Schmitt 2002). Dès le milieu du XIV^e s., de petites figurines d'êtres imaginaires, ou "grotesques", apparaissent dans ces marges, accompagnées ou non d'éléments botaniques et zoologiques, y compris des "insectes" factices, n'appartenant d'abord à aucune espèce reconnaissable. Peu après, dès avant 1400, des insectes reconnaissables et déterminables figurent dans les miniatures de l'école lombarde, notamment celles du Psautier de Gian Galeazzo Visconti attribuées à Giovannino de Grassi et à ses élèves (exemple dans Taroni 1998 : 113). On voit ensuite apparaître des insectes, représentés de façon relativement fidèle, dans des manuscrits illuminés en France vers 1450. Le réalisme des figurations est porté à son comble par les miniaturistes de l'école de Gand, notamment l'artiste anonyme connu sous le nom de Maître de Marie de Bourgogne (Alexander 1970). À propos des productions de cette école, on a pu employer l'expression de "trompe l'œil" (Kaufmann 1993) : on a l'impression, en effet, que les artistes ont voulu disposer les fleurs et les insectes (papillons, mouches, libellules, coléoptères) comme s'ils étaient réellement présents sur les pages du livre. Peut-être cette technique fait-elle allusion à l'usage, existant encore aujourd'hui, de conserver entre les pages des livres des parties de plantes (fleurs, feuilles, etc.), voire des papillons ou d'autres petits insectes susceptibles de se conserver à plat. Le problème est différent pour les insectes qui ne peuvent pas être aplatis, comme les coléoptères, et c'est peut-être pourquoi ils sont bien plus rares dans les miniatures du XV^e s.

1.2. Dürer

C'est pourtant un grand coléoptère, le lucane cerf-volant (*Lucanus cervus* (L.), Lucanidae) qui a fait l'objet d'une des plus célèbres études d'insectes de l'art occidental : l'aquarelle de 1505 attribuée à Albrecht Dürer et conservée actuellement à Malibu (Goldner 1988, Koreny 1988) (fig. 2). En fait, peu avant cette étude (et c'est ce qui conduit certains à mettre en doute son authenticité), le même insecte figurait sur une toile du grand maître allemand datant de 1504 : *L'Adoration des Mages* (Florence, Musée des Offices), ou, plus exactement, "dans les marges" de celle-ci (fig. 3). C'est probablement la présence du lucane dans un triptyque de la cathédrale de Cologne peint par Stefan Lochner vers 1440 – dont le panneau central représente justement l'adoration des mages – qui aurait donné à Dürer l'idée de faire figurer l'insecte dans son propre tableau. Dans ce dernier, comme dans celui de Lochner, le lucane n'est qu'un élément mineur, "marginal" du fait de sa place dans les marges de ces tableaux. Mais sa présence ne saurait être purement décorative : rien n'est insignifiant, ni dans la nature, ni dans les œuvres d'art, d'autant que la seule finalité de celles-ci, pour longtemps encore, n'est autre

que la “représentation” de la nature. Le lucane est un des plus grands et des plus remarquables insectes de l'Europe ; il a toujours été l'un des plus célèbres, notamment en Allemagne. Sa signification symbolique combine celle du cerf et celle du scarabée sacré. Le cerf, d'abord, a toujours été vénéré, depuis l'Antiquité, comme un animal sanctifié dont les bois peuvent soumettre le dragon, *i.e.* le démon. Plusieurs saints ont vu un cerf avec une croix entre les bois, notamment saint Eustache, que Dürer a représenté au moins deux fois (gravure sur cuivre de 1500/03 et Retable Paumgartner de 1498/1504). Mais la signification du lucane, en Europe du Nord et tout spécialement en Allemagne, se combinait avec une éventuelle vénération, dont il semble avoir fait l'objet dans l'Antiquité, par suite de son association avec le dieu Thor. Cette vénération, fortement combattue par l'Église, avait entraîné une diabolisation de l'insecte. Enfin, l'identification du lucane au “scarabée”, dont parlaient les textes antiques redécouverts à la Renaissance, avait de nouveau rehaussé son statut, et l'on pouvait y voir l'image du Christ. Aussi étonnante que puisse paraître cette indication, elle est pourtant fondée sur des sources qui étaient prises très au sérieux à la Renaissance : Horapollon et saint Ambroise de Milan. L'équivalence fournie par Horapollon repose sur les mots (celui qu'il emploie pour désigner le scarabée, *monogenes*, est le même qui, chez saint Jean, qualifie le Christ). Mais saint Ambroise donne des arguments plus sérieux : à cinq reprises au moins, ce Père et Docteur de l'Église a comparé le Christ à un scarabée, le passage le plus remarquable se trouvant dans son *Traité sur l'Évangile de Saint Luc* :

« Certes, le Seigneur Jésus était en croix. Mais il rayonnait sur la croix par sa majesté royale. Il était sur la croix comme un ver, sur la croix comme un scarabée. Mais quel bon ver était lié au bois, quel bon scarabée criait depuis le bois. [...] Et quel bon scarabée qui, par les traces de ses vertus, pétrissait la boue de notre corps, jusque-là informe et pesante, quel bon scarabée qui a élevé le pauvre depuis son fumier ! »

En référence à ce texte, le lucane de l'*Adoration des Mages* fait allusion à la Passion et à la crucifixion du Christ. Cet insecte “marginal” possède en fait une signification décisive, puisqu'il transforme un tableau, apparemment consacré à la seule visite des rois mages, en un raccourci de la vie du Christ, presque en un résumé de toute la foi chrétienne (fig. 4). On le voit, le scarabée *s. lat.* aurait pu devenir un élément-clef de la civilisation chrétienne, dans l'Europe de la Renaissance... Mais cela n'a pas été le cas. Dürer n'a pas été assez explicite ; en outre, sa démarche était trop isolée. À son époque, les manuscrits à peintures, qui étaient encore nombreux, reprenaient le plus souvent les modèles iconographiques introduits au siècle précédent. Les papillons y étaient donc dominants dans les marges, suivis par les mouches et les libellules. Dürer se différenciait de cette tendance : il ne semble pas s'être intéressé à d'autres insectes que le scarabée ; il n'a laissé aucune étude de papillons, par exemple. C'est probablement qu'il n'avait trouvé que dans le scarabée une signification utile pour le message qu'il voulait transmettre dans ses œuvres.

1.3. Adages et emblèmes

Les “emblèmes”, “devises” et autres “*imprese*” représentent une des créations les plus originales du XVI^e s. (Henkel et Schöne 1967). Un emblème est normalement composé de trois parties : un titre, une illustration (le plus souvent une gravure) et un poème. L’un de ces éléments peut parfois faire défaut ; parfois aussi un commentaire en prose, plus ou moins long, complète le poème. Les emblèmes reprennent des “lieux communs” (*loci communes*) ou des “exemples” (*exempla*) connus depuis l’Antiquité, en se gardant toutefois de considérations banales ou vulgaires : cette littérature est de caractère aristocratique, même si beaucoup de nobles savent encore à peine lire, et apprécient d’autant plus les images. Ces lieux communs sont tirés de la *Bible* ou de grands recueils, le plus célèbre étant celui des *Adages* d’Érasme (Mann Phillips 1964). Érasme mentionne une trentaine d’insectes (Cambefort 1996). Les plus cités sont, à égalité, le scarabée et la mouche. Viennent ensuite la cigale, la fourmi, l’abeille, l’araignée et le scorpion (rangés parmi les insectes jusqu’à une date récente), le moustique, la mite, la sauterelle, le moucheron, et encore près de vingt espèces évoquées à l’occasion.

Sans entrer dans les détails, on doit observer que les insectes sont l’objet, de la part d’Érasme, d’une fascination ambiguë, à la limite de l’irrationnel. L’adage le plus net, à cet égard, est peut-être celui qui porte le n° 2145 : *Scarabei umbrae* “Ombres de scarabée”. En jouant sur les mots, comme il le fait toujours, l’auteur fait allusion aux “ombres” de l’au-delà : spectres, fantômes et autres créatures effrayantes. Il insiste sur la “noirceur” du scarabée, indice de connotation démoniaque, et surtout, curieusement, sur le bruit qu’il produit en volant. Érasme revient une dizaine de fois sur ce sujet qui semble l’avoir personnellement frappé :

« Certains [scarabées], par leur bourdonnement épouvantable et le bruit effrayant qu’ils font en volant, terrifient sérieusement celui qui n’est pas sur ses gardes » (Érasme 1992 : 181).

Plus loin, il évoque l’« horrible bourdonnement, semeur de panique » que produit le scarabée en volant (*ibid.* : 186). Comme aucun texte antique ne semble décrire une telle crainte, il est possible qu’Érasme se réfère à une expérience personnelle, une mésaventure qui a pu lui arriver. On sait qu’il fut un grand voyageur, parcourant l’Europe à cheval malgré sa santé fragile. Il faut imaginer cette mésaventure lui arrivant certain soir, au détour d’un bois. Un bourdonnement violent et soudain peut certes surprendre, mais la terreur qu’il provoque est déraisonnable. Peut-être faut-il évoquer ici la « crainte de ce qu’il n’y a pas lieu de craindre » (*timor de re non timenda*), caractéristique du tempérament mélancolique ou “saturnien”. Dans un ouvrage célèbre, *Saturne et la mélancolie*, R. Klibansky *et al.* (1989) ont montré l’importance de l’affect et du concept de mélancolie pendant toute la Renaissance, à partir de sa revalorisation dans la Florence néoplatonicienne du *Quattrocento*. L’inquiétude permanente du tempérament saturnien, le fait qu’il soit toujours en éveil, est la cause principale de la “mélancolie généreuse”, de la mélancolie créatrice, celle du savant, de l’artiste, du génie (*cf.* aussi Minois 2003). Cette inquiétude permanente et sans cause trouve une certaine justification dans

l'existence des insectes, qu'Érasme semble percevoir comme représentant tout ce qui, dans la nature, s'oppose à l'homme de façon obscure et maléfique. Quant à la comparaison consolante du Christ à un "scarabée", elle est pratiquement absente des *Adages*.

D'ailleurs, ce ne sont pas seulement les lucanes et autres grands "scarabées", dont la taille et l'aspect menaçant pourraient, à la rigueur, expliquer cette peur. Même les mouches et autres petits insectes peuvent susciter cette crainte, et ce d'autant plus qu'on ne les voit pas. Il est vrai que la connotation principale de la mouche est morbide, du fait qu'elle est associée à la décomposition, à la mort (Chastel 1984, Doby 1998). Le mot "mouche" a longtemps désigné, dans les langues européennes, tous les insectes "volants", par opposition aux insectes "rampants", dont le type est le cafard (duquel, par ailleurs, l'identification taxinomique n'est pas claire). La langue anglaise, par exemple, utilise le suffixe *-fly* : *butterfly* (papillon), *dragonfly* (libellule), *mayfly* (éphémère), etc. De ce fait, les insectes volants ont toujours partagé, en Europe, la connotation funèbre et funeste de la mouche, et ce d'autant plus que l'on savait, depuis l'Antiquité, que les insectes proviennent de "vers", de larves rampantes et dévoratrices. En dépit de leur beauté, généralement admirée, les papillons partageaient cette connotation, même si les "vers" dont ils proviennent – les chenilles – ne dévorent généralement que des plantes, mais avec quelle voracité ! On rapprochait les papillons des fleurs, avec lesquelles ils sont associés dans la nature. Comme elles, ils connotaient la splendeur fugace des créatures, thème souvent repris, au moins s'agissant des fleurs, depuis la *Bible* et l'Antiquité classique. Les humanistes se souvenaient aussi que le mot grec *psychê* désigne à la fois l'âme et le papillon, ce dernier faisant donc une allusion inverse à la mort, du fait que (au moins suivant le christianisme) l'âme est immortelle.

Comme il a été dit, les *Adages* d'Érasme ont servi de réservoir à tous les recueils d'*exempla*, et notamment aux "emblèmes", introduits par le juriste Andrea Alciato en 1531 (Alciato 1564, 1997) et qui furent très en vogue aux XVI^e et XVII^e s. L'intérêt des emblèmes, dans la perspective de la présente contribution, est qu'ils associent une image à un texte, ou plutôt, typiquement, à deux textes, un titre et un poème, ce qui permet de préciser le sens des images, même lorsqu'elles ne sont pas accompagnées d'un texte. Comme exemple, et pour revenir au scarabée, on peut citer l'emblème 168 *A minimis quoque timendum* « Il faut craindre aussi les plus petits ». Très inspiré par les *Adages* d'Érasme, on y retrouve l'idée répandue par ce dernier de la nocivité obscure et indistincte des petits animaux. La traduction française que Barthélémy Aneau (1500-1561) a donnée de cet emblème en 1549 se termine par une sentence imprimée en capitales : « IL N'EST NUL PETIT ENNEMI » (fig. 5). Celle-ci exprime le caractère fondamentalement nuisible des insectes (cf. C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, cet ouvrage), avec l'allusion du mot "ennemi", euphémisme désignant le diable depuis le Moyen Âge.

2. “Vanités” et mélancolie au XVI^e s.

2.1. Les “Vanités”

Tiré du célèbre passage de l'*Ecclésiaste* « Vanités des vanités, tout est vanité ! », le mot connote un ensemble d'œuvres picturales (peintures, gravures, sculptures) tournant autour d'un thème de nature “mélancolique” : fugacité des créatures, surtout face à l'éternité de Dieu (Tapié 1990, Schneider 1994). Le même sujet a été traité par Érasme dans un de ses adages : « L'homme n'est qu'une bulle » (*Homo bulla*, n° 1248), image souvent reprise par les artistes. Avant même et après cette idée de “bulle”, le thème de la vanité est exemplifié par le crâne humain, la “tête de mort”, séquelle de thèmes bien connus depuis le Moyen Âge, comme les différents traités sur l'art de (bien) mourir (*Ars moriendi*), dont les aspects morbides ont été accentués au XV^e s. avec les “danses macabres” et autres “transis” (Champion 1925, Girard-Augry 1986). Ces thèmes se répandent dans les tableaux de galerie dès le début du XVI^e s. La présence du crâne, quasi obligatoire dans ces œuvres, en est pour ainsi dire la signature. Mais d'autres éléments sont également caractéristiques, et notamment la mouche. Une huile sur bois de Barthel Bruyn l'Ancien (Schneider 1994 : 22), peinte vers 1530, représente l'archétype de la vanité. On y voit deux étagères. Sur celle du dessus repose un crâne, sa mandibule séparée et placée à côté. Sur l'inférieure est disposé un chandelier avec sa chandelle, mais celle-ci est éteinte ; à côté, un panneau portant l'inscription *Omnia morte cadunt ; mors ultima limina rerum* “Toutes choses périssent par la mort ; la mort est l'ultime limite des choses”. Enfin, une mouche est posée sur le crâne. Cette mouche deviendra, presque au même titre que le crâne, un élément quasi constant, une sorte de “signature” des tableaux de vanités (fig. 6). Parmi de très nombreux exemples, on peut citer un groupe de toiles représentant saint Jérôme (fig. 7). Nous retrouvons ici la connotation universelle de la mouche, insecte toujours associé à la décomposition et à la mort (Chastel 1984, Doby 1998). Encore une fois, cette connotation est très généralement celle des insectes volants, voire de tous les insectes provenant de “vers”. On le voit bien sur une toile de Jan Sanders Van Hemessen (1500-1560), dans laquelle l'“ange de la mort”, qui se fait connaître explicitement en désignant de sa main droite le crâne qu'il tient dans la gauche, a des ailes de papillon (cet “ange” pourrait être aussi l'âme du mort, en conformité avec la double signification du mot grec *psychê*) (fig. 8).

2.2. Joris Hoefnagel et la mélancolie rodolphienne

En 1576, Rodolphe II (1552-1612) fut couronné empereur germanique. Il s'établit à Prague où il commença bientôt à rassembler les éléments du plus important cabinet de curiosités qui ait jamais existé. Dans une succession de salles et galeries de son immense palais, il accumula des milliers d'œuvres d'art, anciennes ou

réalisées pour lui par une véritable armée de peintres, sculpteurs et autres orfèvres attachés à la cour (Kaufmann 1985, Fučíková *et al.* 1990, Fučíková et Starcky 2002, Falguières 2003, etc.). Il appréciait particulièrement Dürer et envoyait des émissaires dans toute l'Europe pour acquérir tout ce qu'ils pouvaient découvrir d'œuvres de cet artiste. En outre, l'empereur employait des artistes capables de travailler dans le style de Dürer, soit en copiant ses œuvres, soit en en créant de nouvelles dans son style. Ces commandes impériales sont à l'origine de ce qu'on a appelé la « renaissance de Dürer », qui se plaça dans le dernier quart du XVI^e s. Comme l'a montré Fritz Koreny (1988), ce phénomène repose sur deux artistes seulement : Hans Hoffmann (1530-1592) et surtout Joris (Georg) Hoefnagel (1542-1600). Tous deux peignaient essentiellement des miniatures, sur papier ou sur vélin, mais c'est surtout J. Hoefnagel qui nous retiendra ici (*cf.* notamment Kaufmann 1985, Hendrix et Vignau-Wilberg 1992, Vignau-Wilberg 1994). Vers 1580, J. Hoefnagel réalisa l'un de ses chefs d'œuvre : un groupe de quatre volumes, contenant chacun 80 miniatures sur vélin. L'ensemble fut présenté à l'empereur Rodolphe qui gratifia l'artiste de 4 000 couronnes d'or, somme très importante. Certaines des miniatures étaient accompagnées d'une ou de deux sentences (adages ou citations bibliques) qui les transformaient en « emblèmes », genre littéraire très en faveur à l'époque. Comme nous l'avons dit, le premier recueil d'emblèmes, qui date de 1531, est dû au juriste Andrea Alciato. Chaque emblème est normalement composé d'un titre (ou devise, ou adage), d'une illustration, et d'un poème, ces trois éléments se combinant pour produire le sens de l'emblème. Dans la première version d'Alciato, l'illustration était absente, et certaines variantes suppriment le poème, voire le titre. L'emblème peut ainsi se trouver réduit à son illustration, comme c'est le cas dans la plupart des miniatures du recueil de J. Hoefnagel. Celui-ci n'utilisait d'ailleurs pas le mot « emblème », mais il s'intitulait *inventor hieroglyphicus et allegoricus*, ce qui donne une bonne indication du caractère symbolique et emblématique de ses œuvres.

Les volumes offerts à l'Empereur Rodolphe sont consacrés aux quatre éléments : Feu, Terre, Eau, Air. Le premier volume (Feu) combine curieusement les *Animalia Rationalia et Insecta*, c'est-à-dire l'espèce humaine et les insectes. J. Hoefnagel ne donne aucune raison de cette association paradoxale qui ne semble pas expliquée chez les auteurs d'*exempla*. Sans doute faut-il la rechercher dans un *topos* favori de la Renaissance : la « concorde discordante » *Concordia discors*, notion que le cardinal Nicolas de Cuse avait fait connaître dès 1440 sous le nom de *coïncidence des opposés* (Margolin 1993). Pour quelque raison occulte, l'homme et les insectes sont de la nature du feu, et s'opposent par ce caractère paradoxal à toutes les autres créatures. La sixième miniature de ce volume est une remarquable copie du *Lucane* de Dürer, accompagnée de la légende *Scarabei umbra* « ombre de scarabée » (fig. 9). J. Hoefnagel associe Dürer à Érasme, en reprenant de ce dernier un adage dont la connotation « mélancolique » a été évoquée ci-dessus. La présence de cet adage donne à la miniature une signification emblématique précieuse. D'une part, en effet, elle va nous permettre d'interpréter l'aquarelle de Dürer, dont le tableau de Florence ne révélait sans doute pas tout le sens ; d'autre part, elle nous invite à rechercher une telle signification dans les représentations d'insectes postérieures. Ici, en modifiant légèrement le texte d'Érasme (« ombre » plutôt que « ombres »),

J. Hoefnagel semble faire allusion non plus aux spectres et fantômes indistincts, mais à l'opposition entre l'ombre et la lumière. Or, la *Bible* présente ici une de ces ambiguïtés très appréciées par la Renaissance : dans sa version latine (la *Vulgate*), le même mot *Lucifer* (littéralement "porte lumière") peut désigner tantôt le Christ, tantôt le Diable.

En général, les insectes de J. Hoefnagel ont une connotation semblable à celle que leur attribuait Érasme. L'empereur Rodolphe semble avoir été un grand mélancolique, et ce d'autant plus qu'il avançait en âge. J. Hoefnagel sut flatter cette tendance, à laquelle peut-être il était lui-même sujet. En témoigne toute une série d'études sur vélin, notamment le diptyque actuellement conservé au musée des beaux-arts de Lille et généralement intitulé *Allégorie de la brièveté de la vie* (Fučíková et Starcky 2002 : 59) (fig. 10). De l'une à l'autre des deux aquarelles, les éléments s'opposent et se complètent, le seul rigoureusement commun aux deux étant le sablier, symbole de la fugacité des êtres et des choses. Au-dessus du sablier, une tête d'angelot dans la première aquarelle, avec des ailes emplumées, est remplacée par une tête de mort aux ailes de chauve-souris dans la seconde. Divers insectes rythment également les deux œuvres, parmi lesquels on remarque surtout les papillons et leurs chenilles qui rappellent les "vers" rongeurs auxquels toute chair est destinée. Des textes renforcent la signification emblématique du diptyque. Sur le premier panneau, orné de lis, le texte du haut indique immédiatement le cadre général de l'œuvre : « Il apparaît et disparaît le même jour » ; les textes du bas exhortent les créatures à célébrer la gloire de Dieu, comme les lis le font par leur parfum. Sur le second vélin, où figurent des roses à des stades successifs d'épanouissement et de flétrissure, l'inscription du haut reprend le *topos* érasmien : « Ne cherche pas [à cueillir] la rose qui est [déjà] fanée », les textes du bas reprenant cette idée de fugacité, de flétrissure, appliquée explicitement à l'homme, est semblable à l'herbe ou à la fleur des champs et fugace comme chacune d'elles.

L'œuvre de J. Hoefnagel eut une grande influence sur toute l'école des derniers miniaturistes flamands et hollandais. On peut citer, comme exemple remarquable de leur activité, les fameux Albums de Croÿ, réalisés aux XVI^e et XVII^e s. : leur iconographie "marginale" fait appel à de nombreux insectes, qui combinent le caractère décoratif et anecdotique hérité du Moyen Âge à la connotation mélancolique introduite par J. Hoefnagel (Leclercq 1996).

3. Natures mortes des XVII^e et XVIII^e s.

3.1. Tableaux de genres

Les modèles iconographiques de J. Hoefnagel furent gravés sur cuivre par son fils Jacob (1575-1630) (fig. 11) et rassemblés dans un album de 51 planches qu'il fit paraître à l'âge tendre de dix-sept ans (1592). Cette fois, toutes les planches sont accompagnées de textes qui en précisent le sens, ce qui donne à l'ouvrage le caractère d'un recueil d'emblèmes (Vignau-Wilberg 1994). L'inspiration de J. Hoefnagel et ses modèles iconographiques furent largement utilisés par les peintres européens des XVII^e et XVIII^e s. dans les tableaux du genre appelé en français "nature morte", et plus élégamment qualifiés en anglais de *still life*, nom repris en allemand *Stilleben* ou dans d'autres langues européennes. Cette appellation de "vie immobile" s'applique surtout aux plantes (fleurs, fruits), qui sont des êtres vivants privés de mouvement, "inanimés", par opposition aux êtres animés, que l'on appelait aussi "animants", représentés par l'homme et les animaux. Ainsi, ni le nom français de "nature morte", ni celui de "vie immobile" ne sont tout à fait appropriés à la plupart de ces tableaux, car ils représentent des êtres vivants, dont certains au moins (et c'est justement le cas des insectes) sont parfois très mobiles (Briels 1997). Quoi qu'il en soit, le recueil de Jacob Hoefnagel présente l'immense intérêt d'explicitier – le plus souvent de façon allusive, voire humoristique – la signification symbolique attachée aux insectes dans les tableaux de nature morte.

Jacob Hoefnagel était un calviniste sincère, qui soutint notamment la cause du "Roi de l'hiver", l'électeur palatin Frédéric V (1596-1632), roi de Bohême pendant l'hiver 1619-1620. La plupart des peintres de nature morte, au moins au début, étaient des protestants, calvinistes ou luthériens. Ne reconnaissant plus les saints de l'Église de Rome, refusant de peindre les trois personnes divines et la Vierge Marie, ils se tournèrent vers des sujets en apparence profanes, mais dont certains possèdent en réalité une signification religieuse transparente : un morceau de pain, par exemple, sera une allusion au corps du Christ, le vin à son sang, etc. Certaines des premières natures mortes représentant des bouquets de fleurs, accompagnés de petits animaux, ont été peintes en 1600, au début de sa carrière, par le peintre Roelandt Savery (1576-1637) qui avait succédé à Joris Hoefnagel auprès de l'empereur Rodolphe (fig. 12). Savery semble s'être inspiré d'œuvres qui venaient juste de faire leur apparition dans les Flandres (Briels 1997). La présence de nombreux insectes, souvent brillants et de taille relativement grande, est caractéristique du goût de l'empereur. Toutefois, conformément à ces mêmes goûts, on doit les comprendre comme exprimant la mélancolie impériale. Parmi les innombrables tableaux de ce genre produits dans les Flandres et en Hollande aux XVII^e et XVIII^e s., je voudrais signaler seulement un grand bouquet d'Anthony Claesz (1592-1635), bien conforme à la sensibilité hollandaise (fig. 13). Outre l'imposant bouquet, dans lequel brillent de nombreuses tulipes (fleur dont on connaît l'importance durant tout le "siècle d'or" hollandais), on remarque aussi

plusieurs coquillages. Les riches marchands des opulentes cités hollandaises aimaient bien collectionner ces objets exotiques. Enfin, sur le devant du tableau, posée sur la tablette qui supporte le vase, une unique mouche. À lui seul, ce petit insecte exprime toute la “vanité” des éléments qui l’entourent, et annonce non seulement la disparition rapide du luxueux bouquet, mais aussi celle – à peine plus lointaine – des brillants coquillages.

Hors de Flandres et de Hollande, on doit signaler l’Allemand Georg Flegel (1566-1638), venu à la nature morte sur le tard (Wettengl 1999). Un tableau de cet artiste datant de 1630 représente des fruits, accompagnés d’insectes (fig. 14). Mais la signification symbolique de cette toile est complexe, associant les quatre éléments et les cinq sens (les insectes représentant l’ouïe, sans doute du fait du bourdonnement qu’ils produisent en volant) à la signification générale de “vanité” des tableaux de nature morte. Trois insectes sont présents. Le bourdon, posé sur une feuille, représente l’abeille, allusion au travail des hommes, qui fait pousser les fruits de la terre. La mouche, à gauche, a toujours sa signification habituelle qui laisse entendre que ces mêmes fruits, et l’homme qui les a produits, sont également destinés à la mort et à la corruption. Enfin, au premier plan, le lucane cerf-volant – directement inspiré du modèle de Dürer – connote à la fois la menace du démon et l’espoir apporté par le Christ, dans la perspective luthérienne de la prédestination des créatures qui sont condamnées ou sauvées de toute éternité.

3.2. Perspectives scientifiques

Plusieurs peintres de natures mortes ne se contentaient pas des modèles iconographiques proposés par leurs prédécesseurs, comme J. Hoefnagel, mais observaient eux-mêmes les insectes et créaient leurs propres modèles. Certains allaient même jusqu’à élever les insectes pour en observer les stades de développement. On peut citer Jan Goedart (1617-1668) qui tira de ses élevages poursuivis pendant plus de vingt ans la matière d’un des premiers ouvrages modernes d’entomologie (Bodenheimer 1928). Parallèlement, Goedart poursuivait son activité de peintre de natures mortes, produisant toujours des toiles du même genre et possédant la même connotation. Cet artiste qui fut aussi un savant, fut le principal inspirateur d’une femme qui sut combiner mieux que lui l’art et la science : Maria Sybilla Merian (1647-1717). Sans retracer la biographie de cette personne célèbre (Davis 1997), on évoquera ici une seule de ses œuvres. Il s’agit d’un recueil qui concerne à la fois l’art et l’entomologie, conformément aux tendances de leur auteur : le *Raupenbuch* (*Livre des chenilles*). La planche 24 de ce recueil, dont l’original est peint sur vélin et ne se distingue en rien, du moins par sa technique, de toutes les autres études de fleurs produites dans ce style depuis le XVI^e s., représente une grande rose de Provins en fin d’épanouissement, déjà un peu penchée et sans doute sur le point de perdre ses pétales (Wettengl 1998 : 91) (fig. 15). Sur une esquisse préparatoire, M.S. Merian a écrit « La vie de l’homme est semblable à celle des fleurs », associant indubitablement cette image au *topos* de la brièveté de l’existence, illustré par les roses depuis l’Antiquité, en passant par

le célèbre vers de Ronsard : « Mignonne, allons voir si la rose... ». Mais la planche figure aussi, de façon précise et exacte, les stades de développement de la tordeuse du rosier (*Acleris bergmanniana* L., Tortricidae), dont c'est ici la première représentation pouvant être qualifiée de scientifique. L'insecte, parfaitement reconnaissable, est clairement désigné comme l'agent de la destruction des roses, même si son action ne fait que s'ajouter à leur fugacité intrinsèque.

M.S. Merian fait partie des rares représentants de cette catégorie d'artistes-savants. Avant elle, la science n'existait pas ; après elle, les savants se démarquent des artistes avec peut-être un peu trop de fierté : désormais, la science et l'art vont mener des existences séparées. Le XVIII^e s. va témoigner d'un grand engouement pour les sciences de la nature. Grands seigneurs et bourgeois voudront posséder un cabinet d'histoire naturelle, conception nouvelle du cabinet de curiosités des deux siècles précédents. On y rassemblera des collections diverses, les insectes formant la moins onéreuse et la plus facile à réunir. Les enfants, ainsi que certains adultes – qui ne seront, il faut bien le reconnaître, jamais considérés comme “sérieux” –, aimeront pourchasser les papillons et autres insectes. C'est pour eux, deux générations après M.S. Merian, que l'Allemand August Johann Rösel von Rosenhof (1705-1759) va publier ses *Insekten-Belustigung* (*Divertissements sur les insectes* ; Rösel von Rosenhof 1988) (fig. 16), où les insectes deviennent un objet de distraction et d'amusement, relativement austère, toutefois, comme il convient au milieu luthérien auquel il est destiné. Le recueil de Rösel – tout comme, en France, les volumes de René-Antoine de Réaumur (1683-1757) – marque le début des entomologistes “amateurs”, au vrai sens de ce terme, ceux qui aiment l'étude des insectes et des autres petits animaux parce que – bien loin de leur suggérer des pensées funèbres ou même simplement mélancoliques – elle les divertit de leurs soucis, mais toujours en élevant leur âme vers Dieu.

4. Survivances et renouveaux des XIX^e-XXI^e s.

4.1. De William Blake à Edward Julius Detmold

L'idée d'une maladie de la rose due au “ver” qui la ronge a été reprise par William Blake (1757-1827) dans un poème de son recueil *Songs of innocence and of experience* : *The Sick Rose* (*La Rose malade*) (Lincoln 1991 : 183-184) (fig. 17). Le texte dit : « Ô Rose, tu es malade. Le ver invisible qui vole la nuit, dans la tempête mugissante, a découvert ton lit de joie cramoisie, et son amour sombre et secret détruit ta vie¹ ». L'illustration du poème (dont les lignes générales semblent

¹ O Rose thou art sick. / The invisible worm / That flies in the night / In the howling storm: / Has found out thy bed / Of crimson joy: / And his dark secret love / Does thy life destroy.

directement tirées de M.S. Merian) montre la vie de la rose qui s'échappe d'elle, sous la forme d'une jeune femme, tandis que les "vers" – en fait les chenilles de la tordeuse – rongent ses feuilles et ses pétales. On reconnaît bien dans cette planche la profonde mélancolie qui fut un des traits distinctifs du grand artiste et poète, W. Blake.

Pendant une bonne partie du XIX^e s., certains peintres exploitent encore la veine des natures mortes "décoratives", sans oublier de les agrémenter parfois d'insectes. Mais, en général, ces derniers disparaissent des œuvres picturales ou sculpturales. On peut toutefois trouver leurs traces dans certaines œuvres littéraires, comme par exemple chez Arthur Rimbaud, qui se souvient de la connotation traditionnelle des insectes dans son poème *Voyelles* de 1871 (1972 : 53) :

« A, noir corset velu des mouches éclatantes
Qui bombinent autour des puanteurs cruelles... »

...puanteurs de cadavres, probablement. Mais on ne fera pas ici une revue systématique des auteurs, préférant en privilégier un qui est aussi un savant et qui réunit donc, comme Sibylle Merian, les aspects de la science et de l'art : Jean-Henri Fabre (1823-1915). Outre les aspects entomologiques, ce qui motive sa place dans la présente contribution est un problème dialectique entre le centre et les marges. On sait en effet que Fabre est surtout connu comme auteur des *Souvenirs entomologiques*, ensemble de dix volumes publiés entre 1879 et 1907. Mais de quoi est-il question dans cet ouvrage ? Certains n'y voient qu'entomologie. C'est oublier la première partie du titre : *Souvenirs*. En réalité, Fabre parle de lui-même presque à tous les chapitres : de son origine familiale, de son enfance, de ses études, de ses travaux, de ses projets, de ses soucis, et souvent de son entourage, de ses enfants, ses amis, son jardinier, son chien. C'est au point qu'on pourrait presque se demander lequel des deux mots, dans l'expression « Souvenirs entomologiques », est le plus important : s'agit-il de chapitres consacrés aux insectes, agrémentés de considérations personnelles pour les rendre plus humains, ou bien de souvenirs personnels où la description méticuleuse des insectes ne sert que de prétexte, et pour ainsi dire de repoussoir ? En d'autres termes, lequel de ces deux sujets, l'autobiographie ou les insectes, est central et lequel marginal ? On pourrait très bien imaginer que le sujet central est Fabre, les insectes ne servant dans son œuvre que d'éléments marginaux, à laquelle ils ajoutent une connotation mélancolique, voire tragique. Car la vie des insectes est horrible ! Ce ne sont que violences, meurtres, égorgements et autres atrocités. Tout ceci incite plus à la mélancolie qu'à l'optimisme. S'y ajoute l'âge : Fabre a entre 56 et 84 ans quand il rédige son œuvre maîtresse, dont en outre les premiers volumes sont écrits en mémoire de son fils préféré, Jules, décédé à l'âge de seize ans. Fabre perdra aussi sa première femme et deux de ses filles avant l'achèvement de l'œuvre. On ne peut guère s'étonner de la coloration générale très sombre de l'ensemble des *Souvenirs*, que la présence des insectes, de leur férocité ou de leurs misères ne peut que renforcer (Cambefort 1999).

Il n'y avait pas d'illustrations dans les premiers volumes des *Souvenirs entomologiques*. Elles font peu à peu leur apparition, mais c'est seulement en 1921

que l'œuvre de Fabre trouve enfin un illustrateur digne d'elle : Edward Julius Detmold (1883-1957). Cette année-là est publié en Angleterre un recueil d'extraits des *Souvenirs entomologiques* (dans l'excellente traduction du luso-britannique Alexander Teixeira de Mattos), illustré par douze aquarelles de Detmold. Ici, ce n'est plus une connotation imprécise qui donne à ces illustrations un cachet mélancolique, mais l'art même de leur auteur, qui les rend tout à fait en harmonie avec l'atmosphère propre du texte de Fabre (Larkin 1976) (fig. 18).

4.2. Artistes contemporains

Curieusement, alors que Jean-Henri Fabre paraît bien oublié partout (sauf toutefois au Japon, où il est l'objet d'un véritable culte, ininterrompu depuis les premières traductions des *Souvenirs entomologiques*, dans les années 1920), un certain nombre d'artistes contemporains puisent encore dans son œuvre une part de leur inspiration. J'en évoquerai trois, dont l'un est d'ailleurs originaire du Japon, et auquel on peut ajouter un Nord-Américain et un Belge.

Le graphiste et publicitaire japonais Go Asanuma (né en 1944) réalise des sérigraphies issues de collages d'illustrations, souvent tirées des éditions anciennes de Fabre, et de documents divers, y compris des dessins originaux. Sa démarche artistique se place dans l'attitude la plus souvent "positive" des Japonais modernes, lesquels, généralement, ne voient aucun aspect négatif dans l'œuvre de Fabre, dont ils exaltent au contraire la réussite intellectuelle et sociale. Lorsqu'il représente les scarabées, Asanuma préfère insister sur les aspects positifs du "recyclage" réalisé par les diverses espèces de ces coléoptères vidangeurs (nécrophages, mais aussi coprophages), et le mot "résurrection" (en français) apparaît sur l'œuvre prise comme exemple (fig. 19), par allusion à la connotation principale et spécifique du scarabée égyptien (Asanuma 1997).

En fait, qui dit "résurrection" pense toujours à la mort, et c'est plutôt à cet aspect que se sont arrêtés les deux autres artistes évoqués ici. L'Américain Mark Dion (né en 1961) a réalisé un certain nombre d'installations inspirées de Fabre, notamment par les chapitres sur les nécrophores (genre de coléoptères ainsi appelés du fait qu'ils déplacent, si nécessaire, les petits cadavres – mammifères, oiseaux – dans lesquels ils pondent leurs œufs, afin de les utiliser au mieux pour assurer la sauvegarde de leur progéniture). On sait que Fabre avait suscité des difficultés à ces insectes (*Souvenirs entomologiques*, Sixième série, dans Fabre 1989, 2 : 67-89). Il avait notamment suspendu un cadavre de taupe, légèrement au-dessus du sol, pour observer si les insectes arrivaient à le dépendre (ce qu'ils font en coupant la ficelle avec leurs mandibules). Mark Dion pend de la même façon une taupe artificielle de 2 m de longueur, sur le dos de laquelle il pose un nécrophore synthétique de 50 cm (Pinault-Sørensen 2003 : 127) (fig. 20). Lorsque l'on compare les photographies de Fabre à l'installation de Dion, on observe que ce dernier a modifié la position de la taupe pour lui donner celle d'un homme pendu à une potence. Naturellement, il s'agit d'une taupe, et elle n'est pas pendue par le cou ; néanmoins l'intention de l'artiste est claire : sa taupe est une métaphore de

l'être humain, dont elle a d'ailleurs la taille, et son nécrophore celle de la mort toujours postée au plus près de sa future victime.

Enfin, le chorégraphe et plasticien anversois Jan Fabre (né en 1958) s'est fait remarquer par l'intérêt très vif qu'il porte aux insectes, peut-être en souvenir du célèbre entomologiste dont il porte le nom (Arvers 2000). Il a d'ailleurs rendu hommage à ce dernier par un dessin *Jean-Henri Fabre à sa table de travail* (fig. 21), où plusieurs insectes placés "en marge", ainsi qu'une tête de mort, donnent à l'œuvre un caractère de vanité (Pinault-Sørensen 2003 : 125). Ces dernières années, il a utilisé des parties ou des morceaux d'insectes comme matière première, dans toute une série d'œuvres de caractère généralement mélancolique, voire morbide, notamment des crânes humains recouverts d'élytres de coléoptères (Artaud 2002, Pinault-Sørensen 2003 : 165) (fig. 22). On pourrait y voir la connotation dévoratrice des insectes, exemplifiée depuis le Moyen Âge par les "vers" dont on savait qu'ils provenaient ; mais on y retrouve aussi, toujours présente dans ce tréfonds de notre inconscient collectif que les artistes ont pour rôle d'exprimer, l'expression de la mélancolie que l'humanité a toujours associée aux insectes.

Références bibliographiques

ALCIAT A., 1564 — *Emblemes. De nouveau translatez en François vers pour vers iouxe les Latins*. Lyon, Guillaume Rouillé.

ALCIAT A., 1997 — *Les Emblèmes. Fac-simile de l'édition lyonnaise Macé-Bonhomme de 1551*. Préface de Pierre Laurens. Paris, Klincksieck.

ALEXANDER J.J.G. (ed.), 1970 — *The Master of Mary of Burgundy. A book of hours for Engelbert of Nassau*. New York, George Braziller.

ASANUMA G., 1997 — *Hommage à J.-H. Fabre (1998 Calendar)*. Tokyo, Ishikawajima-Harima Heavy Industries Co.

ARTAUD É. (éd.), 2002 — *Vanités contemporaines*. Paris, Éditions Cercle d'Art.

ARVERS F., 2000 — Jan Fabre, l'homme-scarabée. *Beaux-Arts Magazine*, 198 : 64-69.

BODENHEIMER F.S., 1928 — *Materialien zur Geschichte der Entomologie bis Linné*. Berlin, W. Junk, vol. 1.

BREJON DE LAVERGNÉE A., SCOTTEZ-DE WAMBRECHIES A., DUSSART O., 1999 — *Catalogue sommaire illustré des peintures du Musée des beaux-arts de Lille. I, Écoles étrangères*. Paris, Réunion des musées nationaux.

BRIELS J., 1997 — *Peintres flamands au berceau du Siècle d'Or hollandais. 1585-1630*. Anvers, Fonds Mercator.

CAMBEFORT Y., 1994 — *Le scarabée et les dieux. Essai sur la signification symbolique et mythique des coléoptères*. Paris, Boubée.

CAMBEFORT Y., 1999 — *L'œuvre de Jean-Henri Fabre*. Paris, Delagrave.

CAMBEFORT Y., 1996 — *Les insectes dans les « Adages » d'Érasme*. Colloque, L'histoire de la Zoologie du XVI^e et XVII^e s., Paris, Muséum national d'Histoire naturelle 7-9 novembre.

CAMILLE M., 1997 — *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*. Paris, Gallimard.

CHAMPION P. (éd.), 1925 — *La danse macabre. Reproduction en fac-similé de l'édition de Guy Marchant, Paris 1486*. Paris, Éditions des Quatre-Chemins.

CHASTEL A., 1984 — *Musca depicta*. Milan, Franco Maria Ricci.

DAVIS N.Z., 1997 — *Juive, catholique, protestante : trois femmes en marge au XVII^e siècle*. Paris, Éditions du Seuil

DOBY J.-M., 1998 — *Des compagnons de toujours. IV – La mouche*. L'Hermitage (Rennes), chez l'auteur.

- ÉRASME, 1992 — *Éloge de la folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*. Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins.
- FABRE J.-H., 1989 — *Souvenirs entomologiques* (édition d'Yves Delange). Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2 vol.
- FALGUIÈRES P., 2003 — *Les chambres des merveilles*. Paris, Bayard.
- FUČIKOVÁ E., BUKOVINSKÁ B., MUCHKA I., 1990 — *Monarque et mécène. Rodolphe II*. Paris, Cercle d'Art.
- FUČIKOVÁ E., STARCKY E. (éds), 2002 — *Praga magica 1600. L'art à Prague au temps de Rodolphe II*. Paris, Réunion des musées nationaux, Catalogue d'exposition (Dijon, musée national Magnin, 13 septembre – 15 décembre 2002).
- GIRARD-AUGRY P. (éd.), 1986 — « *Ars moriendi* » (1492), ou *L'Art de bien mourir*. Paris, Dervy-Livres.
- GOLDNER G.R., 1988 — *European drawings 1: Catalogue of the collections*. Malibu, The J. Paul Getty Museum.
- GRIMM C., 1992 — *Natures mortes flamandes, hollandaises et allemandes aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, Herscher.
- HENDRIX L., VIGNAU-WILBERG T. (eds), 1992 — « *Mira calligraphiae monumenta* ». *Inscribed by Georg Bocskay and illuminated by Joris Hoefnagel*. Malibu, The J. Paul Getty Museum.
- HENKEL A., SCHÖNE A., 1967 — *Emblemata: Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- KAUFMANN T.D., 1985 — *L'École de Prague. La peinture à la cour de Rodolphe II*. Paris, Flammarion.
- KAUFMANN T.D., 1993 — *The mastery of nature: Aspects of art, science, and humanism in the Renaissance*. Princeton, Princeton University Press.
- KLIBANSKY R., PANOFSKY E., SAXL F., 1989 — *Saturne et la mélancolie*. Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque illustrée des Histoires.
- KÖNIG E. (éd.), 1991 — *Les Heures de Marguerite d'Orléans*. Paris, Éditions du Cerf, Éditions de la Bibliothèque nationale de France.
- KORENY F., 1988 — *Albrecht Dürer and the animal and plant studies of the Renaissance*. Boston, Little, Brown and Co.
- LARKIN D. (ed.), 1976 — *The fantastic creatures of Edward Julius Detmold*. Londres, Pan Books.
- LECLERCQ J., 1996 — La faune des encadrements dans les albums de Croÿ. *Crédit communal de Belgique, Albums de Croÿ, Recueil d'étude*, 26 : 345-370.
- LINCOLN A. (ed.), 1991 — *William Blake "Songs of innocence and of experience", edited with an introduction and notes*. Londres, The William Blake Trust, The Tate Gallery.
- LUGLI A., 1998 — *Naturalia et Mirabilia. Les cabinets de curiosités en Europe*. Paris, Adam Biro.
- MANN PHILLIPS M., 1964 — *The "Adages" of Erasmus. A study with translations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARGOLIN J.-C., 1993 — Sur un paradoxe bien tempéré de la Renaissance : Concordia discors, *Medioevo e Umanesimo, Padova*, 84 : 405-432.
- MAURIÈS P., 2002 — *Cabinets de curiosités*. Paris, Gallimard.
- MINOIS G., 2003 — *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*. Paris, Éditions de La Martinière.
- PINAULT-SØRENSEN M. (éd.), 2003 — *De l'homme et des insectes. Jean-Henri Fabre (1823-1915)*. Paris, Fondation Électricité de France / Somogy.
- RIMBAUD A., 1972 — *Œuvres complètes. Édition établie, présentée et annotée par Antoine Adam*. Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade.
- RÖSEL VON ROSENHOF A.J., 1988 — *Les Insectes*. Paris, Mazenod.
- SCHMITT J.-C., 2002 — « L'univers des marges ». In Dalarun J. (éd.) : *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits illuminés des bibliothèques de France*, Paris, Fayard : 329-361.
- SCHNEIDER N., 1994 — *Les natures mortes. Réalités et symbolique des choses. La peinture de natures mortes à la naissance des temps modernes*. Cologne, Benedikt Taschen.
- Site Internet *Saint Ambroise de Milan*. Traité sur l'Évangile de Saint Luc, tome 2 (http://www.jesusmarie.com/ambroise_traite_evangile_luc2.html).

SOTHEBY'S (éd.), 1987 — *Catalogue de vente aux enchères*. Monaco, 6 décembre 1987.

STRIEDER P., 1978 — *Dürer*. Paris, Fernand Nathan.

TAPIÉ A. (éd.), 1990 — *Les vanités dans la peinture au XVII^e siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption*. Caen, Musée des Beaux-Arts.

TAPIÉ A. (éd.), 1997 — *Le sens caché des fleurs. Symbolique et botanique dans la peinture du XVII^e siècle*. Paris, Adam Biro.

TARONI G., 1998 — *Il Cervo volante (Coleoptera lucanidae)*. Milan, Electa.

VIGNAU-WILBERG T. (ed.), 1994 — “*Archetypa studiaque patris Georgii Hoefnagelii*”. 1592. *Nature, poetry and science in art around 1600*. Munich, Staatliche Graphische Sammlung.

WETTENGL K. (ed.), 1998 — *Maria Sibylla Merian, artist and naturalist, 1647-1717*. Ostfildern, Verlag Gerd Hatje.

WETTENGL K. (ed.), 1999 — *Georg Flegel, 1566-1638, Stilleben*. Ostfildern, Verlag Gerd Hatje.

Entomology and melancholy

Some aspects of insect symbolism in European art from the 14th to the 21st century

Yves CAMBEFORT
yvecambe@club-internet.fr

Keywords

marginalia, miniature, still-life, painting, vanity

Our ancestors were faced with a large array of insects, but they knew close to nothing about them, as they are radically different from our species in their morphology and biology. Nevertheless, artists have often portrayed the largest and brightest (butterflies), the most striking ones (stag beetles), or the most worrisome (flies). At times, these representations are accompanied by written comments, which help shed light on the meaning of the insects portrayed, even though the latter most often belong to the domain of the inexpressible. These unspoken meanings could elucidate certain major components of our civilization, even though they are largely subconscious. The most important of these components is ‘melancholy’, almost always just beneath the surface of western culture.

1. From the marginalia to the emblematisers

Manuscripts from the 14th and 15th centuries

As early as the mid 14th century, small figurines of imaginary beings, or 'ludicrous', appear in the margins of manuscript books, either with or without botanical and zoological elements, including fictive 'insects', at first belonging to no recognizable species. Even before 1400, recognizable and discernable insects figure in the miniatures of the Lombardy School. Lastly, very exact insects appear in the illuminated French manuscripts around 1450, especially among the miniaturists of the Ghent School, whose renditions of butterflies, dragon-flies and more rarely, coleopterans are already almost at the scientific level.

Dürer

A large coleopteron, the stag-beetle (*Lucanus cervus*), appears several times in the works of Albrecht Dürer (1505). In the *Adoration of the Magi* in 1504, it is figured in the 'margin'. In Germany, the significance of the stag-beetle combined the veneration people in the Middle Ages appear to have felt for it, because of its association with the god Thor, and its identification with the 'beetle', where one could see Christ's image (according to Saint Ambrosias and other church fathers). The stag-beetle in the *Adoration of the Magi* seems to allude to the Passion and to Christ's crucifixion. Thus this 'marginal' insect in fact possesses 'central' meaning, as it transforms a piece apparently devoted solely to the visit of the Magi, into a synthesis of the life of Christ, almost into a summary of the Christian faith.

Adages and emblems

'Emblems', 'mottos' and other *imprese* represent some of the most original of the 16th century's creations. They are inspired by the *Bible* or large collections, such as Erasmus's *Adages*. For Erasmus, insects held an ambiguous fascination, a mixture of fear and admiration. This is perhaps the place to evoke the 'fear of that which is not fearful' *timor de re non timenda*, characteristic of the melancholic or 'saturnalian' temperament. The constant disquiet proper to the saturnalian temperament is the main component of 'generous melancholy', creative melancholy, belonging to erudite and artists. This constant and unfounded disquiet finds a certain justification in the existence of insects. Erasmus seems to perceive them as representing everything that, in nature, opposes man, in an obscure and malevolent fashion. For example, the adage *Scarabei umbrae* alludes to the worrisome aspects of the beetle; but the most macabre of the insects is the fly, always associated with decomposition and death. The other flying insects have the same dark and funereal connotations, especially as it was known from ancient times that insects came from 'worms', crawling and devouring larvae.

2. 'Vanities' and melancholy in the 16th century

The 'vanities'

The term 'vanity' refers to a set of pictorial works (paintings, etchings, sculptures) revolving around the theme of 'melancholy' nature: the fugacity of creatures, especially as opposed to the eternity of God. This theme is exemplified by the human skull, and appears in gallery pictures at the beginning of the 16th century. The skull's presence is its signature, but other elements are also characteristic, namely the fly, which always signifies the inherent presence of death.

Joris Hoefnagel and Rodolphian melancholy

Around 1580, the miniaturist Joris Hoefnagel executed miniatures on vellum for the Emperor Rodolphus, accompanied by phrases (adages from Erasmus or Bible quotations), which turn them into 'emblems'. One of these miniatures is a copy of Dürer's stag beetle, along with the disquieting legend *Scarabei umbra* 'beetle shadow', taken from Erasmus. Other works by the same artist also take up the themes of the 'vanities', with numerous insects, for the melancholic delectation of the emperor.

3. Still-lives from the 17th and 18th centuries

Genre paintings

J. Hoefnagel's inspiration and iconographic models were widely copied by the European painters of the 17th and 18th centuries, in still-life paintings. The equivalent term in French, 'nature morte' is highly significant and close to the meaning of the Vanities. These paintings, often containing insects, associate artistic enjoyment and the thought of death, from a Christian (protestant) perspective.

Art and science

Several still-life painters themselves observed insects, and even went so far as to raise them in order to study their development. Jan Goedart (1617-1668) wrote one of the first modern works on entomology based on insects he raised himself; he inspired Maria Sibylla Merian (1647-1717), who painted and etched numerous representations of flowers and insects, in an already scientific manner. But she was one of the only representatives of this category of artist-savants. Before her,

science was not yet in existence; after her, scientists distanced themselves from artists; thenceforth, science and art followed two divergent paths.

In the 18th century, the nobility and middle-classes assembled 'natural history cabinets', a newer version of the previous two centuries' 'curiosity cabinets'. Children, as well as some adults, collected butterflies and other insects. It was for them that the German Rösel von Rosenhof (1705-1759) published his 'Amusements with insects' *Insekten-Belustigung*, where these creatures were no longer matters for meditation, but means for amusement, in an austere manner however, as befitted the Lutheran audience towards which it was directed. Rösel's collection – just as, in France, Réaumur's (1683-1757) works – marked the beginning of 'amateur' entomologists, in the true sense of the word: those who liked to study insects and other small animals because – without necessarily suggesting funereal or even melancholic thoughts to them – it took their minds off their daily worries, while lifting their souls towards God.

4. Relics and revivals from the 19th to the 21st century

From William Blake to Edward Julius Detmold

The idea of a flower sickness caused by the 'worm' that eats away at them was taken up by William Blake (1757-1827). In his poem *The Sick Rose*, the illustration (the general lines of which seem to be taken directly from Merian) shows the rose's life slipping away, in the form of a young woman, while the 'worms' – moth larvae – feed upon its leaves and petals.

Later, Jean-Henri Fabre (1823-1915) was also a savant as well as being an artist. One wonders about the inner meaning of his famous *Souvenirs entomologiques*; are they chapters devoted to insects, littered with personal remembrances to make them more human, or personal reminiscences, where the meticulous description of insects is just a pretext? In other words, which of the two topics, the autobiography or the insects, is central, and which one is 'marginal'? In any case, taken together, the whole of it is profoundly melancholic.

The first editions of the *Souvenirs entomologiques* had few or no illustrations. It was not until 1921 that Fabre's work found an illustrator worthy of it: Edward Julius Detmold (1883-1957), whose style is perfectly adapted to the melancholy atmosphere of Fabre's text.

Contemporary artists

Several contemporary artists still draw part of their inspiration from the works of Fabre. Of note is the graphic designer and commercial Japanese artist Go Asanuma (born in 1944), who creates collages of text and illustrations, often taken from old editions of Fabre, while emphasizing the esoteric aspects. He uses the word *résurrection* (in French), by allusion to the principal connotation specific to the Egyptian beetle. But resurrection refers to death, and it is mainly the more morbid aspects of Fabre that have inspired other artists. The American Mark Dion (born in 1961) makes use of necrophores (coleopterans that feed on corpses). Lastly, the Antwerp choreographer and visual artist Jan Fabre (born in 1958) also draws largely on the entomologist whose name he bears, and uses numerous insects, in works with generally melancholic or even funereal connotations.

Figures

Figure 1. Deux pages des Heures d'Engelbert de Nassau

(miniatures du Maître de Marie de Bourgogne in Alexander 1970 : 32-33)



Figure 2. Lucane cerf-volant

(aquarelle d'Albert Dürer in Goldner 1988 : 14)



Figure 3. L'Adoration des Mages

(tableau sur bois d'Albert Dürer in Strieder 1978 : 86-87)



Figure 4. L'Adoration des Mages

(peinture d'Albert Dürer, détail, in Strieder 1978 : 87)



Figure 5. « Les plus petits sont aussi à craindre »

(emblème 168 in Alciat 1564 : 205)

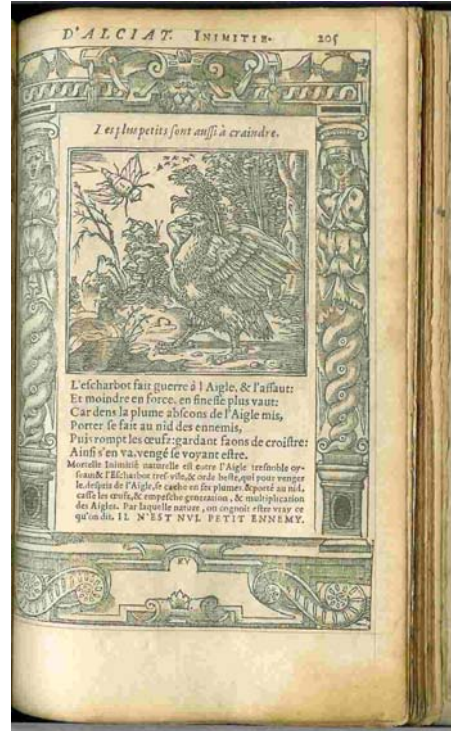


Figure 6. Vanité au verso d'un portrait de femme

(tableau sur bois de Barthel Bruyn l'Ancien in Schneider 1994 : 22)



Figure 7. Saint Jérôme

(tableau sur bois de Marinus van Reymerswael in Sotheby's 1987 : n° 28)

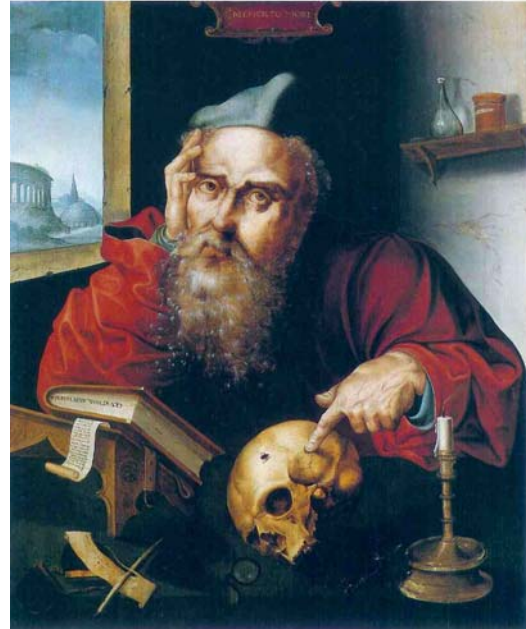


Figure 8. Vanité

(tableau sur bois de Jan Sanders van Hemessen in Brejon de Lavergnée et al. 1999 : 3)



Figure 9. Scarabei umbra

(aquarelle sur vélin de Joris Hoefnagel in Koreny 1988 : 125)

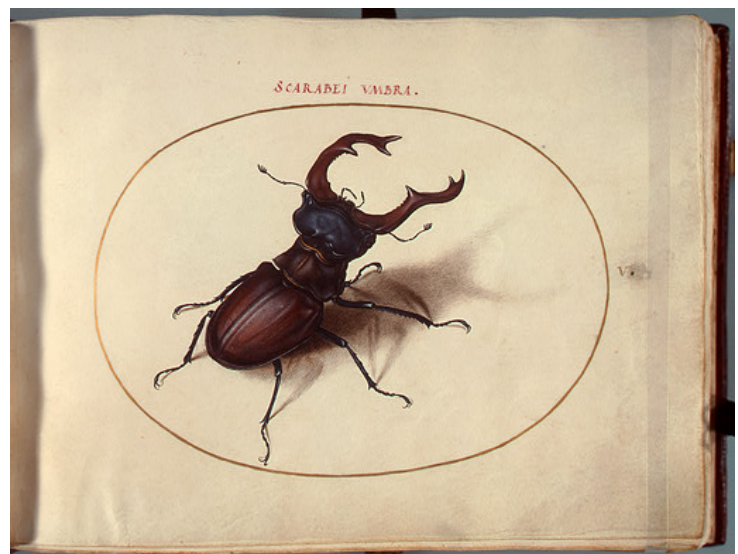


Figure 10. Allégorie de la brièveté de la vie

(deux aquarelles sur vélin de Joris Hoefnagel in Fučíková et Starcky 2002 : 59)



Figure 11. Archetypa studiaque patris Georgii Hoefnagelii

(gravure sur cuivre de Jacob Hoefnagel in Vignau-Wilberg 1994 : 125)

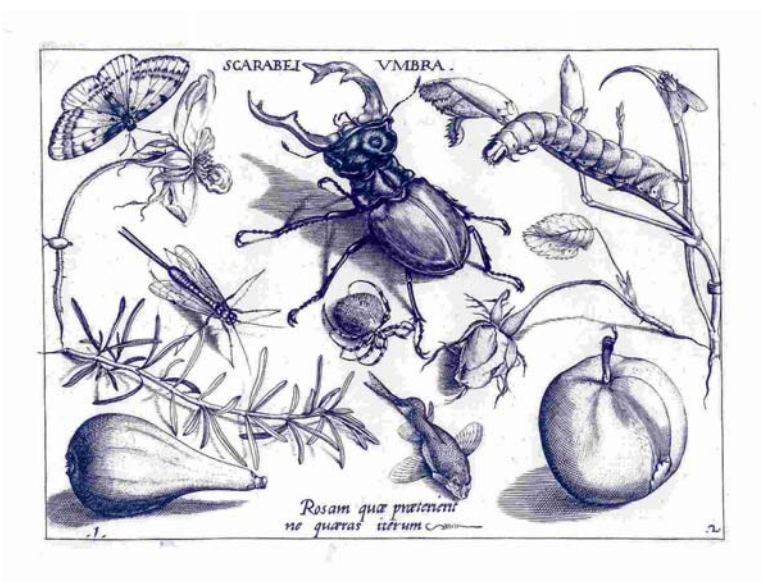


Figure 12. Bouquet de fleurs

(tableau de Roelandt Savery in
Fučíková et Starcky 2002 : 86)



Figure 13. Anthony Claesz (1592-
1635). Bouquet de fleurs

(collection privée in Tapié 1990 : 267)



Figure 14. Georg Flegel (1566-
1638). Nature morte aux fruits et
lucane (1630)

(collection privée in Wettengl
1999 : 132)



Figure 15. Maria Sibylla Merian (1647-1717). *Rose de Provins avec chenilles et phalènes (Acleris bergmanniana L. à différents stades) attaquant ses fleurs et son feuillage*

(Städelsches Kunstinstitut (Frankfort) in Wettengl 1998 : 91)



Figure 16. August Johann Rösel von Rosenhof (1705-1759). *Insekten Belustigungen*

(frontispice du vol. 2 (1749) in Rösel von Rosenhof 1988 : pl. 172)



Figure 17. William Blake (1757-1827). *The Sick Rose*

(Songs of Innocence and of Experience in Blake 1991 : 103)

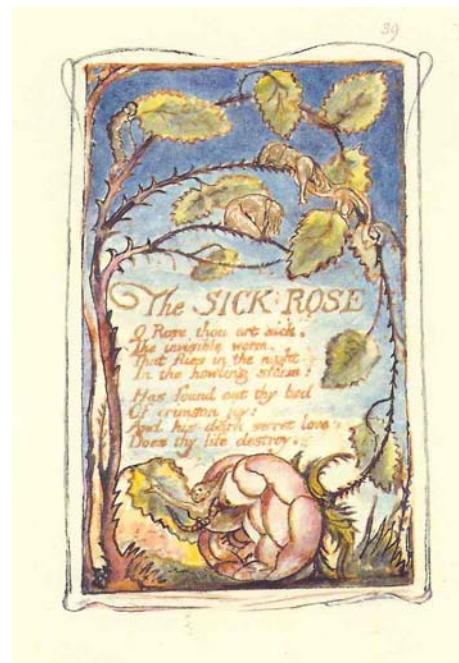


Figure 18. Edward Julius Detmold (1883-1957). The Praying Mantis

(Fabre's *Book of Insects*, 1921, in Larkin 1976 : pl. 25)



Figure 19. Go Asanuma (né en 1944). Recycling

(illustration pour le mois de janvier 1998 d'Asanuma 1997 : pl. 1)



Figure 20. Mark Dion (né en 1961). Les Nécrophores – l'enterrement (1997)

(collection particulière (Paris) in Pinault-Sørensen 2003 : 127)



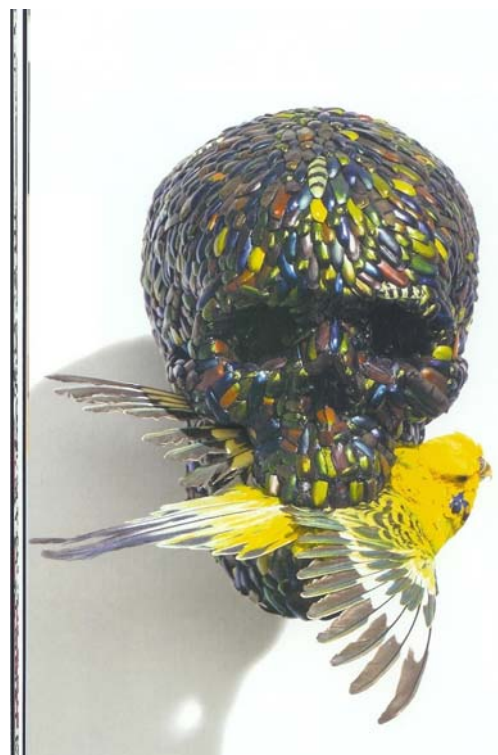
Figure 21. Ian Fabre (né en 1958).
J.H.F. [Jean-Henri Fabre] à sa
table de travail

(collection privée (Anvers) in Pinault-
Sørensen 2003 : 125)



Figure 22. Ian Fabre. Crâne (2001)

(Galerie Guy Bärtschi (Genève) in
Artaud 2002 : 36)



Le basilic et le phénix de l'Antiquité à *Harry Potter*

Anne BEHAGHEL-DINDORF
behaghel@vjf.cnrs.fr

Résumé

Les animaux fantastiques ont toujours fasciné. Déjà présents dans de nombreuses sources antiques, leur représentation s'est stylisée et leur symbolique s'est épanouie au cours du Moyen Âge, tout particulièrement dans les bestiaires inspirés du *Physiologus*. Je présente le couple "basilic-phénix" dans l'Antiquité, au Moyen Âge puis dans l'héraldique. Faisant ensuite un saut dans le temps, je m'intéresse à ce qu'ils sont devenus aujourd'hui dans les médias, et plus particulièrement comment ils sont traités par l'auteur J.K. Rowling dans *Harry Potter* (livres et films). De quelle manière nous sont présentés ces animaux, nés de l'imaginaire antique et devenus des mythes au fil des siècles ? Quelles interactions ont été voulues entre ces deux "personnages" par l'auteur de *Harry Potter* ? Comment les pré-adolescents d'aujourd'hui les perçoivent-ils ?

Mots-clés

basilic, phénix, bestiaire, Moyen Âge, héraldique, *Harry Potter*

Introduction

Les animaux fantastiques ont toujours fasciné. Déjà présents dans de nombreuses sources antiques, leur représentation s'est stylisée et leur symbolique s'est épanouie au cours du Moyen Âge, tout particulièrement dans les bestiaires.

Je présenterai le basilic et le phénix, l'un de la famille des dragons, donc héritier du serpent démon (*cf.* É. Montelle, cet ouvrage), l'autre, oiseau fabuleux, issu de l'Égypte antique. J'indiquerai l'origine de chaque animal de manière synthétique, tant la matière en est riche et quelque peu embrouillée.

Le basilic est pour les Anciens le plus terrifiant des serpents ; il deviendra satanique au Moyen Âge, porteur de mort et de cauchemars, sous la forme de son

héritier, le cocatrix (tous deux, bien que marqués par des différences sensibles, ont souvent été confondus, surtout à notre époque).

Le phénix, en revanche, fils du soleil, est un oiseau lumineux, parfait, sans ennemi, qui a traversé les âges en gardant sa jeunesse et sa beauté ; il ne cesse ainsi de nous faire rêver.

Ces deux animaux ont une personnalité qui évolue à travers les âges. Les auteurs de l'Antiquité les présentent dans les mêmes recueils, sans faire de lien spécifique entre eux. Le Moyen Âge, au travers des bestiaires, tout comme l'héraldique, accentue leurs caractéristiques propres, sans les associer plus avant. Nous les retrouvons par contre dans les livres et films concernant *Harry Potter* et nous découvrons à cette occasion quels sont les liens tissés par l'auteur, J.K. Rowling, entre ces deux animaux.

1. Dans l'Antiquité

L'Antiquité biblique et gréco-romaine mentionne les animaux, réels ou imaginaires, en les citant de manière occasionnelle et souvent peu élogieuse. Des auteurs grecs comme Hésiode, Hérodote, Aristote, Galien et Élien, ou latins comme Plin l'Ancien, Ovide, Tacite, Solin et Lactance nous les décrivent dans des textes rassemblant mammifères, oiseaux, poissons, insectes et même minéraux.

Souvent ils apparaissent dans les récits de voyage où ils permettent de "personnaliser" la peur de l'inconnu et surtout des territoires frontaliers inexplorés. Ces recueils, qui se veulent des compilations, préfigurent ainsi les encyclopédies modernes et serviront à la fois de source et de modèle jusqu'à la Renaissance.

1.1. Le basilic

"Basilic", dont la forme ancienne est *basilisc* (v. 1120), vient du latin *basiliscus*, provenant lui-même du diminutif grec *basiliskos* "petit roi". C. von Linné l'utilisera ultérieurement pour dénommer un saurien d'Amérique tropicale¹.

Le basilic est mentionné en tout premier lieu en Égypte, en relation avec l'ibis, oiseau destructeur de serpents : « [...] dans l'Antiquité, le basilic naissait d'un œuf d'ibis fécondé par le venin de plusieurs autres reptiles avalés par l'oiseau, [...] » (Clébert 1971 : 51).

¹ "Basilic", en tant que plante aromatique, est issu d'un autre terme grec *basilikón* "la [plante] royale".

« Théophilus Simocatus et Pierus Valerianus nous rapportent en effet que les Égyptiens croyaient fermement que ce monstre dont la nature ressortissait autant à celle de l'oiseau qu'à celle du serpent, naissait d'un œuf d'ibis » (Savigny, *Histoire naturelle et mythologie de l'ibis*, 1805, cité dans Clébert 1971 : 215).

La Bible en parle comme de l'un des attributs du démon (cf. N. Vernot, cet ouvrage), en association avec l'aspic, le lion et le dragon (Psaume 90,13 ; Isaïe 11,8). Il y est décrit comme ailé, couronné et vivant dans une caverne.

Plus tard, le basilic est mentionné par des auteurs grecs et latins (chez ces derniers, il prend le nom de *regulus* "petit roi"). Ils le décrivent fréquemment comme un serpent de petite taille, avec des excroissances blanches en forme de couronne sur la tête (comme on peut l'admirer sur la fresque murale romaine provenant de Pompei datée du I^e s.), qui se déplace avec la tête dressée. C'est le roi des serpents : il tue de son seul regard ; il crée le désert autour de lui en desséchant l'herbe et les arbres ; il fend les rochers et fait mourir les animaux ; son sifflement fait s'enfuir les autres serpents ; sa dépouille est dangereuse à manger, de même que les bêtes mortes de son fait.

« On croyait jadis que, s'il était tué d'un coup de lance porté du haut d'un cheval, son venin remontait le long de la hampe et tuait à la fois le cheval et le cavalier » (Pline, *Hist. Nat.* VIII, 78-79 cité dans Bernet *et al.* 2001 : 142).

Mort, il n'en garde pas moins des pouvoirs étonnants : Solin raconte que les habitants de Pergame achetèrent la dépouille d'un basilic pour chasser les araignées du temple d'Apollon (*Polyhistor* XXVIII). Seule la belette, par son odeur, peut le détruire, mais elle en meurt aussi. Selon Élien, il redoute également le chant du coq (*De Natura animalium*, Libr. XVII : VIII-28).

Enfin, on le trouve mentionné jusqu'en Inde : Alexandre le Grand aurait réussi à le vaincre, en protégeant ses soldats par l'ajout de miroirs sur leurs boucliers.

1.2. Le phénix

Roi des oiseaux, « à cause de sa rareté, qui est encore plus grande qu'on ne pense » (Furetière 1690, entrée « Roy »), son nom grec, **phoînix**, désigne en même temps l'oiseau fabuleux et un palmier.

Les auteurs latins le nomment *phoenix* et ceux du Moyen Âge, en ancien français, *fénix* (v. 1121) ou *fenis* (XIII^e s.). Les Romains le représentent sur les monnaies et les fresques, sous la forme d'un échassier à la tête auréolée (rappel du *benu*², héron sacré d'Héliopolis et prototype du phénix, comme dans la mosaïque de sol

²

bnw, transcription de l'égyptien hiéroglyphique pour "héron" ou "phénix". La racine bilitère, *bn*, serait à rapprocher de la racine *pn* de **phoînix** en grec, dans laquelle la finale correspond à une désinence. En grec ancien, le *ph* était phonétiquement un *p* aspiré (Luc Bouquiaux, comm. pers.).

byzantine provenant d'Antioche et datant du V^e s., où il est figuré au sommet d'une montagne sur un fond semé de roses), et parfois sous la forme d'un faisan (fresque murale romaine provenant de Pompei, I^e s.).

Selon les Grecs, le phénix vit en Arabie, près d'une source fraîche : chaque matin, à l'aube, il se baigne et son chant est d'une telle beauté que le dieu-soleil arrête son char pour l'écouter. Il n'existe qu'un unique phénix (site Internet *Encyclopia Mythica*). A. Furetière (1690, entrée « Phoenix ») écrira de lui :

« Ils [les Anciens] disent qu'il est de la grandeur d'une aigle, qu'il a la teste timbrée d'un pennage esquis, qu'il a les plumes du cou dorées, les autres pourprées, la queuë blanche meslée de pennes incarnates, des yeux estincelants comme des estoiles ».

Seul de son espèce, il est la réunion de tout ce qui est beau chez chacun des oiseaux du monde. De la taille d'un aigle, il a la tête d'un paon (avec une aigrette ou une crête), des ailes déployées (comme celles de l'aigle), comportant parfois des ocelles (comme chez le paon) qui lui servent de loupe pour son embrasement cyclique ; son corps est doré par les rayons du soleil.

Plusieurs versions cohabitent au sujet de cet oiseau mythique : celle qui s'est diffusée le plus largement au Moyen Âge est donnée par Isidore de Séville (VI^e-VII^e s.). Vivant en Arabie, le phénix, quand il se sent vieillir (après environ 500 ans³), construit un bûcher en forme de nid⁴, constitué de rameaux d'arbustes aromatiques. Il bat ensuite des ailes face au soleil pour allumer le brasier qui le consumera et le réduira en cendres. De celles-ci, trois jours plus tard, renaîtra un petit phénix.

Oiseau du soleil chez les Égyptiens, Hérodote le dit originaire d'Héliopolis, ce que reprendront les auteurs du Moyen Âge, férus d'étymologie.

Phoînix, en grec, a un homonyme qui désigne la couleur pourpre, terme à l'origine du nom des Phéniciens, inventeurs de cette teinture. Cela expliquerait pourquoi le phénix est si souvent décrit ou représenté avec un plumage rouge.

Selon Ovide, « l'oiseau ne se nourrissait que des larmes de l'encens et du suc de l'amome » (cité dans Clébert 1971 : 301). Son bûcher est composé d'arbustes aromatiques (cannelle, myrrhe, encens...) et de ses cendres renaît un oisillon, un œuf ou un ver à l'odeur suave qui se transforme en oisillon au bout de trois jours.

Chez certains auteurs, le jeune phénix recueille les cendres de son "père", les embaume au cœur d'un œuf de myrrhe qu'il emporte à Héliopolis pour le déposer sur l'autel du temple du soleil.

³ Il vit entre 340 et 500 ans, et parfois plus.

⁴ Quand il se retire pour renaître, il va dans un endroit élevé, au sommet d'un palmier ou d'une montagne.

Ezéchiel le Tragique, dans la Bible, nous parle d'un oiseau comparable au phénix, avec un « chant le plus harmonieux qu'on pût entendre » (cité par Clébert 1971 : 300).

La symbolique du phénix, bien que nuancée, garde une ligne constante : pour les Égyptiens, il symbolise d'une part le cycle quotidien du soleil, le cycle annuel des crues du Nil et représente d'autre part la régénération par le feu et l'immortalité. Chez les Grecs, il est l'attribut de Dionysos (Clébert 1971 : 301). Pour les Romains, il représentait la force vitale et toujours renouvelée de leur empire qu'ils espéraient voir durer éternellement. Les premiers chrétiens utilisent souvent le phénix comme motif pour leurs pierres tombales.

Dans toute l'Antiquité, il reste un symbole d'immortalité sans connotation spécifique d'animal bénéfique.

2. Au Moyen Âge

Incipit liber de naturis bestiarum.
(Bestiaire d'Aberdeen)

De nombreux textes sur les animaux fabuleux, empruntés aux auteurs antiques (Aristote, Pline et Solin) et à la Bible, sont réunis dans le *Physiologus*, compilation anonyme. Ce recueil, rédigé en grec à Alexandrie au II^e s., sera recopié sans presque aucune modification tout au long des siècles.

Dans les premiers temps de la chrétienté, rien ne sépare la science et la religion. Après une période de méfiance vis-à-vis de ce texte païen, l'Église se l'approprie à la suite des Pères de l'Église, aux alentours du VI^e s. L'ensemble regroupe une cinquantaine d'articles décrivant la vie des animaux sous la forme d'un enseignement religieux et moral, servant à expliquer les dogmes chrétiens. Cet ouvrage est reproduit dans un nombre important de langues, correspondant à l'aire d'influence de la religion chrétienne. Il est traduit en latin, puis en ancien français et, finalement, en prose par Pierre de Beauvais au XIII^e s., pour devenir la source de la plupart des bestiaires médiévaux, très en vogue aux XII^e et XIII^e s. Ces bestiaires présentent plusieurs différences par rapport au *Physiologus* : ils ne parlent que des animaux, comportent plus de rubriques, sont généralement illustrés et ont une orientation moins nettement théologique. Ils se sont aussi enrichis, entre autres au VII^e s., des *Etymologies* d'Isodore de Séville et, au IX^e s., des écrits de Raban Maur. Ils se présentent sous deux formes, soit en latin et richement ornements, soit en langue vulgaire, plus sommairement illustrés (*cf.* Beckhöfer-Fialho 1996). Destinés à l'édification du chrétien, leur succès tient à ce qu'ils rendent faciles à mémoriser des préceptes moraux inspirés de la Bible, à l'aide d'allégories reliées, chacune, à un animal de référence. Les notices sont brèves et

ne font pas appel à des notions complexes de zoologie ou de théologie, elles parlent plutôt du “grand livre de la nature” (cf. Brach 1996).

Les bestiaires ajoutent des attributs imaginaires aux animaux familiers : la grue, par exemple, tient une pierre dans l'une de ses pattes pour se maintenir éveillée. Cette pierre représente ainsi le Christ qui empêche l'homme de tomber dans le péché. Ces animaux représentent donc soit l'homme – il leur est prêté des personnalités et des sentiments humains –, soit le Christ, soit le diable.

Deux courants de pensée sous-tendent l'écriture des bestiaires : l'un accentue la différenciation homme/animal, l'autre, plus diffus, insiste sur le fait que l'homme fait partie du monde animal et donc de la nature (cf. G. Duchet Suchaux et M. Pastoureau 2002).

Dans une société où les voyages sont rares, la distinction entre animaux mythiques et exotiques n'existe pas. Au XIII^e s., la floraison de ménageries attachées aux cours princières permet à chacun de voir un lion vivant. Le monde des bestiaires correspond aussi à une fuite dans l'imaginaire, réaction face à une faune jugée menaçante et à l'avancée des forêts (cf. Baratay 1997).

La symbolique des bestiaires mêle les sources bibliques et antiques, ce qui engendre parfois des interprétations contradictoires. Enfin, les couples animal-vertu ou animal-vice s'inscrivent dans la langue parlée au quotidien sous la forme de très nombreuses locutions telles « entre chien et loup » (cf. site Internet *Bestiaire du Moyen Âge*).

2.1. La transformation du basilic en cocatrix

Le basilic se métamorphose au Moyen Âge. On le dit alors né d'un œuf de coq. Cela joue sur l'imaginaire de chacun et transforme son apparence : de serpent couronné, il devient oiseau-reptile et prend le nom de basilic-coq – *basilecoq* ou *coqbasile* en ancien français –, puis *cocatrix*, avec sa variante *coquadrille*. Sa transformation est un peu hésitante au début. Il est représenté, à la basilique de Saint-Denis, sous la forme d'un lézard géant, avec une tête d'oiseau, un corps écailleux et six pattes – parfois “faussement” huit dans les sculptures romanes, pour respecter la perspective (François Poplin, comm. pers.). Il peut apparaître comme un être composite à tête humaine et queue de dragon tel le *basilisco*, pl. LXXIII de L. Moscardo (1656). On le trouve aussi sous la forme d'un oiseau à long cou et queue de serpent.

La représentation la plus fréquente au Moyen Âge est celle d'un coq à queue de serpent – certains précisent terminée en fer de lance. Il est figuré sur les sceaux (fig. 1), comme ornement d'accoudoir de cathédrale dans les églises romanes (fig. 2) et dans différents bestiaires, entre autres celui d'Aberdeen (fig. 3) et celui d'Anne Walsh où l'on trouve deux représentations, l'une rappelant le basilic (fig. 4), l'autre correspondant plus clairement au cocatrix (fig. 5) ; il est parfois tacheté de blanc (ce qui évoquerait les marques blanches du diadème du basilic antique).

On dit son regard venimeux, mais on peut s'en protéger avec du verre ou du cristal, qu'il ne peut traverser : dans la basilique Ste-Madeleine de Vézelay (Yonne), l'un des piliers représente un homme chevauchant une sauterelle géante qui combat un basilic (ici, serpent à tête de coq) en se protégeant d'un vase de verre qu'il tient devant lui (cf. Alleau 1980). Un miroir peut aussi être utilisé : si l'on arrive à forcer le basilic à se regarder dedans, il mourra de frayeur.

Le basilic craint la belette (fig. 3 et 5) qui est "immunisée" contre son regard, et le chant d'un "vrai" coq ; c'est ce qui explique qu'au Moyen Âge, les voyageurs emportaient un coq pour s'en protéger, comme le firent les Croisés en Palestine.

Il naît de l'œuf d'un coq âgé de sept ans, pondu sur du fumier au moment de la canicule (quand, au lever héliaque⁵ de Sirius, l'étoile de la Constellation du Grand Chien brille dans le ciel) ; l'œuf est gros, rond, parfois jaune et doit être couvé par un crapaud. Jusqu'au milieu du XIX^e s., dans nos campagnes et spécialement en Normandie, on croyait encore fermement à l'existence du basilic quand on trouvait de gros œufs ronds dans le fumier des basses-cours.

Dans l'art religieux du Moyen Âge, le basilic symbolise le diable et la mort (Pierre de Beauvais, Honorius d'Autun). Ainsi, dans les cathédrales romanes et gothiques, il représente le diable et le péché. Par contre, chez les protestants, il personnalise la papauté qu'ils redoutaient. Selon l'historien M. Pastoureau (cf. Duchet Suchaux et Pastoureau 2002), le basilic concrétise dans la mentalité médiévale comme dans celle de l'Antiquité (cf. *supra*), la peur de l'inconnu, des territoires frontaliers, inexplorés.

Dans le domaine iconographique, il sera représenté par des artistes comme Dürer, en 1512, dans sa célèbre gravure *Le soleil, la lune et le basilic*.

Dans le registre des traditions populaires, on trouve un basilic à Baume-les-Dames, issu d'un œuf de coq couvé par un crapaud, qui mourut victime de son propre regard ; à Claunay-Le-Bouchet (Vienne), on raconte que jadis un dragon, dit le Basilic, combattu par un chevalier, tomba au fond d'un puits⁶ (tous les dix ans, il remonte à l'air libre et pétrifie toute personne qu'il voit ; en revanche, si quelqu'un l'aperçoit en premier, le basilic retombe au fond du puits) ; dans l'église de Claunay, on trouve un chapiteau avec un coq à corps de dragon et tête casquée, que combat un chevalier ; à Montigny-aux-Amognes (Nièvre), on croyait autrefois au coquadrille, né de l'œuf rond, sans jaune, que pondent parfois les très vieilles ou très jeunes poules. On pensait que c'étaient des œufs de coq ou de serpent : « Si on casse l'œuf, et si la bête qui est dedans vous voit avant que vous ne la voyiez, vous ne passerez pas l'année », disait-on (cf. Alleau 1980).

⁵

Héliaque (astronomie) : se dit du lever d'un astre qui a lieu peu avant celui du soleil.

⁶

Selon A. Furetière (1690, entrée « Cocatrix »), c'est une « Espece de *basilic* qui s'engendre dans les cavernes & les puits. [...] Il y a en la Cité à Paris un fief qui s'appelle Cocatrix, dans une rüe du même nom ».

Hildegarde de Bingen, abbesse du XII^e s., nous dit avoir assisté à la naissance d'un basilic, issu d'un œuf de serpent ou de poule, couvé par un crapaud (Coppin 1998 : 38). Ailleurs, à Rome, vers 850, à l'époque du pape Léon IV, on trouva un basilic dans la crypte de l'église Sainte-Luce et l'air de toute la ville en fut empoisonné. À Vienne en Autriche, en 1202, on parle d'un basilic, né d'un œuf de coq, vivant au fond d'un puits, qu'un jeune homme réussit à détruire à l'aide d'un miroir pour obtenir la main de sa belle (Coppin 1998 : 40). En 1474, à Bâle, un coq, soupçonné d'une ponte monstrueuse, fut condamné à être brûlé (Clébert 1971 : 123).

2.2. *Le phénix*

Dans les bestiaires et les manuscrits enluminés, le phénix prend peu à peu la forme d'un aigle sur son brasier (fig. 6, 7 et 8), même si on le trouve encore sous la forme d'un faisan (fig. 9). Sont mises en valeur les couleurs du phénix et des flammes. Le nid-bûcher du phénix est situé tantôt sur le sol, tantôt au sommet d'un arbre qui, par homonymie, est souvent un palmier.

Le christianisme favorise l'épanouissement de la symbolique du phénix, enrichie presque à chaque interprétation.

Pour certains penseurs, il représente l'oiseau abstinent et chaste puisqu'il n'a pas besoin d'un individu de l'autre sexe pour se reproduire. Par là, il est symbole de virginité « entendue moins comme un déni que comme une transcendance du plaisir et de l'amour » (*cf.* Deproost 2004).

Selon Honorius d'Autun (XI^e s.), sa couleur rouge symbolise le sang du Christ. Il est consumé par le soleil, comme Jésus est victime du feu de la Passion, et renaît après trois jours, tel le Christ ressuscité (Duchet Suchaux et Pastoureau 2002 : 109).

Tout au long du Moyen Âge, il sera utilisé par les poètes comme image de l'amour ou de la loyauté éternelle. On le trouve même dans l'alchimie traditionnelle où il représente la Pierre philosophale. Dans tous les cas, il restera l'emblème de la résurrection future et de la vie éternelle et donnera ainsi à chacun l'espoir d'accéder à l'immortalité.

3. Dans le domaine de l'héraldique (vers 1230 jusqu'à nos jours)

L'héraldique naît au cours du XII^e s., dans la zone géographique située entre Rhin, Meuse et Loire, comprenant à l'ouest l'Angleterre.

Les armoiries servent à identifier les combattants sur les champs de bataille, à une époque où la tenue protectrice – cotte de maille et heaume, puis armure – ne permettait plus de distinguer amis et ennemis. Elles ne sont pas réservées à la noblesse. Elles permettent de reconnaître corporations, communes, riches paysans... Elles ont et garderont le rôle des cartes de visite actuelles.

Le blason est dessiné et décrit comme s'il était posé devant le chevalier. *Dextre* est à la gauche de l'image (côté le plus valorisé), *senestre* est à droite et la lecture se fait donc de *dextre* vers *senestre* et de haut en bas. C'est avant tout une image, parfois accompagnée de sa description. Au niveau de la représentation graphique, il est l'héritier direct des enluminures du Moyen Âge. La disposition des éléments suit la construction des images romanes en un empilement de couches successives : on décrit d'abord le fond (*champ*), puis l'élément principal (*meuble* ou *figure*), enfin les détails, et éventuellement, des éléments rajoutés par-dessus (*sur le tout*).

La symbolique des armoiries est liée principalement à la famille qui les porte et à la légende d'origine quand elle en possède une. Il en découle qu'à chaque figure ne correspond pas une seule symbolique.

3.1. Le basilic

Les termes pour le nommer sont : en français "basilic", en anglais *cockatrice* ou, plus rarement, *basilisk*, en allemand *Basilisk* – auparavant *Drache* "dragon" –, en espagnol et en italien *basilisco*.

Même si elle porte plus fréquemment le nom de "basilic", la représentation héraldique est bien en fait celle d'un cocatrix. Elle fait partie de la famille des dragons. Si l'on ajoute la figure du coq à celle du dragon, on obtient la combinaison "basilic". Le résultat peut être soit un dragon à tête et pattes de coq, soit un coq dans la posture et avec la queue du dragon (fig. 10). Parfois, la queue se termine en fer de lance. La tête est couronnée comme dans les figures 11 ou 12.

L'exemple le plus connu est le support des armes de la ville de Bâle en Suisse où c'est une "figure parlante" (dont le motif est un jeu de mots sur le nom de la ville : basilic/Basel, nom germanique de la ville). Cette figure est peu fréquente, sauf en Europe de l'Est (on la trouve en Allemagne ; en Pologne, elle concerne principalement la ville et le royaume de Kazan, fig. 12) et dans l'héraldique imaginaire – armes inventées au début de l'héraldique pour des personnages importants ayant vécu avant la naissance de l'héraldique, comme Juda Maccabée (fig. 13).

On rencontre le basilic en tant que meuble principal, support ou encore cimier (fig. 14 et 15) – élément décoratif, courant en Allemagne, qui surmonte le heaume dans les armoiries.

Avec le temps, l'effet de stylisation héraldique finit par faire disparaître la tête de coq au profit d'une tête d'aigle (fig. 16) et la queue de dragon devient plus discrète.

L'héraldique anglaise traite différemment *cockatrice* et *basilisk*. Si le *cockatrice* correspond au basilic de l'héraldique française, plus souvent figuré dans la posture de l'aigle (fig. 15, les ailes déployées, le corps de face dressé sur ses membres), le *basilisk*, très rare, est dit comporter une tête de dragon à l'extrémité de sa queue, ce qui le fait appeler *Amphisian Cockatrice*, et on peut le rapprocher, dans l'héraldique française, de l'amphisbène, serpent dont la queue est terminée par une tête.

« The cockatrice is sometimes termed a basilisk, and according to ancient writers the basilisk is produced from an egg laid by a nine-year-old cock and hatched by a toad on a dunghill. Probably this is merely the expression of the intensified loathing, which it was desired to typify. But the heraldry basilisk is stated to have its tail terminating in a dragon's head. In English heraldry, at any rate, I know of no such example » (Fox-Davies 1909 cité par Frederick Hogarth, comm. pers.).

3.2. Le phénix

Il apparaît sous le terme "phénix" en français, *phoenix* en anglais, *Phönix* en allemand, *fénix* en espagnol et *fenice* en italien.

La représentation héraldique, héritière des images romanes, s'est stylisée à plusieurs niveaux : c'est la combinaison de deux figures, une⁷ aigle et un brasier.

Comme l'aigle, c'est, en héraldique (fig. 17), un oiseau avec la tête tournée vers la gauche de l'écu (*dextre*) et les ailes étendues (*éployées*), rarement de face. Il est posé sur un brasier, appelé "immortalité", qui existe, sous un autre nom, comme attribut de la salamandre et peut prendre la forme de flammes seules ou de branches enflammées.

Dans les représentations plus récentes, s'ajoute un deuxième attribut, le soleil, en haut à gauche (fig. 18). Le phénix a la tête ornée tantôt de plumes (fig. 19), tantôt d'une aigrette comme le paon.

Dans l'héraldique anglaise, il est plus fréquent en cimier qu'en figure principale. Il a servi d'emblème personnel (*badge*) à Jane Seymour. Il est aussi figuré sur les bannières.

Sa symbolique en héraldique est très proche de celle de l'aigle – oiseau capable de regarder le soleil en face – et peu spécifique, sauf dans des situations historiques précises :

« [...], le phénix est présent, et il peut avoir une signification politique : il fixe le soleil, à l'image des Comtois qui tiennent tête à Louis XIV. Il semble qu'il y ait parfois confusion avec l'aigle, qui a lui aussi le pouvoir de regarder le soleil » (Nicolas Vernot, comm. pers.).

7

L'aigle est au féminin en héraldique.

4. À l'époque moderne

La fin du Moyen Âge sonne le glas des bestiaires. Un renouveau “scientifique” se fait jour au XIII^e s., dû à de grands penseurs comme saint François d'Assise, Frédéric II de Hohenstaufen et Albert le Grand. Le premier, s'inspirant des écrits de saint Paul, encourage un mouvement de pensée qui aboutira à séparer l'étude de la nature – et donc les animaux – de la religion ; le second s'essaie à vérifier les assertions contenues dans les bestiaires ; le troisième, s'il fait une compilation à partir des écrits d'Aristote et des bestiaires, rejette toute morale de ces écrits.

Au XV^e s., la Renaissance et l'invention de l'imprimerie relancent l'intérêt pour les écrits antiques sur les animaux. Les bestiaires connaissent leurs derniers temps d'existence, remis en question par les récits de voyage tels que celui de Marco Polo. Au XVI^e s., Konrad Gesner écrit sa somme, l'*Historia animalium*, qui ne comprend plus aucun animal imaginaire et deviendra ainsi le socle sur lequel se construira la zoologie moderne. Les animaux fantastiques continueront cependant à passionner les lecteurs érudits jusqu'à la fin du XVII^e s., même si ces derniers savent qu'ils ne sont pas réels (cf. Beckhöfer-Fialho 1996). Après quoi ils ne subsisteront plus que dans les livres spécialisés.

4.1. Le basilic

La forme dominante du basilic moderne est le “coq à queue de serpent” (fig. 20) (comme cela s'était déjà produit dans le domaine de l'héraldique), avec quelques résurgences de la forme du basilic ancien (fig. 21) et des rappels de formes hybrides médiévales (fig. 22).

On trouve encore le basilic mentionné au XVII^e s. : des apothicaires sont accusés de vendre de faux basilics, en fait des raies séchées dont on modelait le squelette pour lui donner la forme d'un basilic.

« En dépit des avertissements répétés des hommes de science, l'étrange dragon appelé basilic continua de fasciner les foules venues se distraire au champ de foire jusqu'à la fin du XIX^e siècle » (Gourarier 1995 : 30).

Au XX^e s., le basilic subsiste en français dans deux expressions un peu désuètes “regard de basilic⁸” et “faire des yeux de basilic⁹”. Nous le retrouvons aussi dans les livres pour enfants (contes, récits merveilleux, bandes dessinées), en tant que basilic “coq à queue de dragon”. C'est toujours sous cette même forme que les jeux de rôle présentent actuellement le basilic (il est amusant de constater que certains

⁸ Regard méchant, haineux.

⁹ Foudroyer du regard.

même, confondant l'animal et la plante éponyme, font mention, dans les jeux, d'une teinture de basilic, antidote efficace contre les poisons communs, ce qui peut surprendre étant donné le caractère éminemment maléfique de la bête).

Plus généralement, les artistes modernes s'inspirent de gravures anciennes (fig. 23 et 24) ou héraldiques, ou encore de thèmes naturalistes (jeune cocatrix, figure 25) ou alchimiques (le cocatrix céleste, fig. 26).

Le basilic "serpent" ne réapparaît pleinement qu'en relation avec les livres sur *Harry Potter*, comme nous le verrons plus loin.

4.2. Le phénix

S'inspirant des fables antiques, Jean de la Fontaine évoque la figure du phénix dans *Le corbeau et le renard*. Plus tard, dans les contes et livres pour enfants, le phénix restera l'oiseau merveilleux, le plus souvent représenté les ailes étendues, avec son plumage rouge et or, parfois multicolore.

Les principaux aspects du phénix sont restés présents au quotidien avec soit la notion de flammes (« Tel le phénix, il renaît toujours de ses cendres » ; Phenix Assurances – contre l'incendie ; réacteur nucléaire Phenix), soit la notion d'éternité (Maison Phenix), soit encore la notion de rareté (« Les bons enfants sont autant rares que le phénix », prix Phenix de littérature). C'est aussi le nom du théâtre de Venise, *La Fenice*, et du théâtre de Valenciennes, une construction couleur rouge feu. Il apparaît encore comme logo de Phenix City, en Alabama « Up From The Ashes: The Rebirth of Phenix City », faisant référence à la renaissance de la ville après une importante crise de criminalité en 1954. On pourrait continuer la liste sans fin ; le phénix, symbole toujours positif est présent dans la plupart des domaines.

Les artistes actuels font ressortir la beauté de son plumage (fig. 27), tout en mettant l'accent sur l'importance du symbole de l'œuf dans son cycle vie-mort-renaissance comme chez Susan Seddon Bouleut, célèbre artiste "New Age", trop tôt disparue. On le trouve même mis en scène comme illustration technique sur Internet.

Pour tous, « il symbolise la victoire de la vie sur la mort. » (Coppin 1998 : 53).

5. Le basilic et le phénix chez *Harry Potter*

Dans les ouvrages de J.K. Rowling, la confrontation entre le basilic et le phénix est décrite à la fin du deuxième volume *Harry Potter et la chambre des secrets*. L'ouvrage met en scène une année à Poudlard, l'école des sorciers où Harry Potter poursuit ses études de sorcellerie depuis l'âge de dix ans. Le collège est organisé en

quatre maisons qui ont chacune pour symbole un animal héraldique représentant les quatre fondateurs. La devise de l'école est *Draco dormiens nunquam titillandus* « Il ne faut jamais chatouiller le dragon qui dort ». Deux maisons nous intéressent particulièrement, puisqu'elles représentent les deux pôles du collège, positif chez les Griffondor / *Gryffindor* (représenté par un lion en figure 28) et négatif chez les Serpentard / *Slytherin* (sous la forme d'une bisse, serpent dressé que l'on peut voir en figure 29)¹⁰. Albus Dumbledore, directeur de l'école, aidé de son phénix, guide tous ceux qui luttent contre Lord Voldemort, incarnation du mal et maître du basilic.

Avant de présenter, dans le détail, le basilic et le phénix, je tiens à faire un rapide résumé du début du livre.

Une menace pèse sur l'école. On sait qu'un être redoutable est enfermé dans la chambre des secrets et que la porte vient d'en être ouverte par l'héritier de Serpentard. Des êtres sont pétrifiés : d'abord un chat, puis un fantôme, ensuite un collégien, et enfin Hermione, amie proche d'Harry. Après une longue enquête auprès de différents personnages et dans la bibliothèque, Harry et son ami Ron partent à la recherche de cette chambre des secrets, située dans les tréfonds de l'école. Là, Harry découvre la tanière du basilic et engage le combat.

5.1. Le basilic

Chez *Harry Potter*, le basilic est un énorme serpent au corps aussi épais qu'un tronc de chêne. Il est vert vif et ne porte pas de marque distinctive sur la tête. Son regard pétrifie ses proies et ses crochets sont venimeux. Il répand la terreur parmi les araignées, mais redoute le chant du coq qui lui est fatal.

C'est le symbole de la maison des Serpentard (la face obscure du collège). Il a été "apprivoisé" – mais non nommé – par Tom Jédusor, alias Lord Voldemort, quand celui-ci était élève à Poudlard. Un autre ancien Serpentard, le père de Draco Malefoy (élève ennemi d'Harry Potter), possède une canne avec un pommeau en forme de tête de serpent.

Les illustrations concernant le basilic ont été soit créées d'après les descriptions contenues dans les ouvrages de J.K. Rowling comme dans la figure 30, soit inspirées des films réalisés ultérieurement comme on peut le voir en figure 31.

¹⁰

Les deux figures que j'ai données (fig. 28 et 29) sont des représentations correctement orientées en héraldique, à l'inverse de celles montrées dans les films sur *Harry Potter*. En effet, dans le blason de Poudlard qui regroupe les armoiries des quatre maisons, les figures sont regroupées par paires, l'une au-dessus de l'autre (*armes écartelées*). Or, l'héraldique ne permet pas que des figures se tournent le dos : elles sont donc "contournées par courtoisie" et l'on trouve le lion faisant face au serpent et le blaireau regardant l'aigle.

5.2. *Le phénix*

Le phénix, Fumseck, est l'oiseau apprivoisé d'Albus Dumbledore, le directeur de Poudlard. Il a la taille d'un cygne, un plumage rouge et or, couleurs de Griffondor, et une longue queue comme celle d'un paon (fig. 32). Parfois entouré d'un halo de lumière dorée, il est immunisé contre le regard du basilic et peut apparaître et disparaître à volonté dans un jaillissement de flammes (fig. 33). Quand il intervient magiquement, il chante et redonne ainsi force et courage. Ses larmes ont de grands pouvoirs de guérison. Il est en outre capable de transporter de très lourdes charges attachées à sa queue. Ce sont également des plumes de phénix (celles de Fumseck en l'occurrence) qui ont servi à fabriquer les baguettes magiques d'Harry Potter et de Voldemort.

Le film nous permet d'assister à la mort/renaissance du phénix : Harry Potter et Dumbledore, dans le bureau de ce dernier, s'aperçoivent que le phénix a piètre allure, « l'air d'une dinde à moitié plumée ». C'est alors qu'il s'enflamme : son corps est réduit en cendres dans lesquelles il réapparaît peu après sous la forme d'un oisillon.

5.3. *La rencontre du basilic et du phénix*

Arrivé au sous-sol du collège en compagnie de Ron, Harry décide de continuer seul. Au bout d'une allée bordée par de gigantesques statues de serpent, il atteint la porte de la chambre des secrets. Devant se tient Tom Jedusor, alias Voldemort, avec sa prisonnière, Ginny, la petite sœur de Ron. La porte est la bouche d'une énorme figure humaine, qui ne s'ouvre que si l'on parle en "fourchelang" (langage des serpents). Le basilic, énorme, en sort. Il est affamé et poursuit Harry. À ce moment-là apparaît le phénix qui vient au secours d'Harry en crevant les yeux du basilic – seul un oiseau pouvait s'opposer au basilic. Celui-ci devient aveugle, alors ne restent dangereux que ses crochets mortels. Le phénix laisse tomber une épée près de Harry, celle de Godric Griffondor, fondateur de la maison éponyme. Harry se bat désespérément et réussit à transpercer la gorge du basilic qui en périt. Mais au cours de la chute du monstre, Harry est atteint par un croc qui se plante dans son bras. Le croc est venimeux et Harry sait qu'il va mourir. Le phénix s'approche d'Harry et pleure des larmes argentées au-dessus de la blessure qui guérit immédiatement. Dès que Harry a rejoint ses amis, tous s'accrochent au phénix qui les emporte à l'air libre.

Conclusion

Le basilic et le phénix, l'un protéiforme, l'autre permanent dans son immortalité, ressurgissent, remis au goût du jour dans les livres sur *Harry Potter*. Néanmoins, pour J.K. Rowling, le basilic est bien le basilic antique et non le cocatrix du Moyen Âge. Dans le couple réuni par l'auteur, le phénix représente le "coq", dont le chant tue le basilic (c'est pourquoi les coqs de Hagrid ont été tués). Ses différents pouvoirs relèvent cependant moins du phénix égyptien (renaissance cyclique) que du phénix chinois Feng-Huang (roi des oiseaux, destructeur de serpents, doté de pouvoirs magiques et au plumage couleur d'arc-en-ciel ; animal civilisateur symbolisant l'union du yin et du yang) et par là peuvent être rapprochés des pouvoirs du griffon, hybride aigle-lion qui a donné son nom à la maison Griffondor (la figure 34 représente le griffon veillant sur Harry, tous deux dominant le basilic) ou même du lion (emblème héraldique des Griffondor).

Dans l'œuvre de J.K. Rowling, les symboles animaux sont omniprésents : figure animale héraldique pour chacune des maisons de Poudlard ; forêt interdite, proche du collège, où vivent des êtres fantastiques, araignées géantes, licornes, centaures... Ils sont la représentation de l'inconscient des héros qui doivent maîtriser leur côté animal (site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*).

Harry Potter doute de son appartenance à la maison de Griffondor. En effet, il partage un certain nombre de caractéristiques troublantes avec Tom Jedusor, alias Voldemort : pouvoir semblable à celui de Voldemort ; baguette magique contenant, comme celle de Voldemort, une plume du phénix Fumseck ; connaissance du "fourchelang", langage des serpents. Il craint d'être l'héritier de Serpentard, « celui qui doit ouvrir la chambre des secrets ». Il hésite à choisir entre le camp du bien ou celui du mal et n'obtient l'aide du phénix que lorsqu'il affirme sa fidélité à Dumbledore et donc aux forces du bien.

Harry, par ses hésitations, symbolise la lutte de l'homme entre le bien et le mal. Entrant pleinement dans l'adolescence, il ressent encore plus cette dualité. Harry, Ron et Hermione apprennent à quitter le monde de l'enfance, à maîtriser leurs peurs, à mieux se connaître eux-mêmes et à choisir librement leur destinée – l'amour et la vie plutôt que la haine et la mort.

Pour les lecteurs – enfants ou adolescents –, les deux animaux fantastiques sont donc perçus pleinement avec leurs attributs : le basilic est avant tout un serpent (qui fait peur et qui fascine comme tout ce qui rampe), mauvais, s'exprimant en "fourchelang" et dont le nom évoque celui de la maison Serpentard. En revanche, le phénix est l'oiseau lumineux, gracieux, au chant magique, aux pouvoirs merveilleux (ses larmes guérissent, sa force est surprenante, et surtout il renaît de ses cendres) (cf. Guillemain 2002).

Le basilic et le phénix forment au final un couple atypique. L'Antiquité comme les bestiaires du Moyen Âge les avaient mis en avant comme symboles du bien ou du mal, sans toutefois les opposer. De même, l'héraldique les représente comme deux

symboles de force invincible, non opposés. En revanche, dans son œuvre concernant *Harry Potter*, J.K. Rowling, en les confrontant l'un à l'autre, cristallise toutes leurs potentialités et en fait les symboles fondamentaux du bien et du mal.

Remerciements

La documentation iconographique considérable que je n'ai pu insérer dans cet article en raison de problème de droits de reproduction touchant les documents récents, a été mise en ligne sur ma page personnelle du site du Lacito du CNRS (<http://lacito.vjf.cnrs.fr/membres/behaghel.htm>).

C'est pourquoi je tiens à remercier tous ceux qui m'ont permis d'utiliser gracieusement le crédit photographique de documents anciens, en particulier Nicolas Botta-Kouznetzoff (*Le Royaume de Kazan*), Christine Campbell (*British Library*), Martin Collins (*Heraldry of St Nicholas Cathedral*), Frederick Hogarth (*The Baronage Press*), Simon Knott (*Suffolk Churches*), Virginia Laursen (*Bibliothèque royale du Danemark*), Hans-Joachim Maes (*Wissenschaft + Dokumentation GmbH*), Marcia J. Maren, Boria Sax (*PSYETA*) et Yves de Tarade (illustrations provenant de Vulson de La Colombière).

Ma gratitude va tout particulièrement aux artistes qui m'ont permis d'utiliser une ou plusieurs de leurs œuvres : F.W. Arbacette (*Le Web magique d'HP*), Mélodie F. Courchesne (*Le Grimoire d'Harry Potter*), Xenia Eliassen (*alias Swandog*), Mariette Lenselink et Bernard de Lépinay.

Sans leur très grande gentillesse, mon travail n'aurait été qu'un texte bien trop aride à lire.

Références bibliographiques

ALLEAU R. (éd.), 1980 — *Guide de la France mystérieuse*, Paris, Éd. Tchou Princesse, coll. Les Guides Noirs, 1023 p.

BARA H. DE, 1581 — *Le blason des armoiries, auquel...* Lyon, 250 p.

BARATAY É., 1997 — C.R. de J. Voisenet, 1994, *Bestiaire chrétien*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, *Cahiers d'histoire*, 3-4 (consultable sur Internet <http://ch.revues.org/document325.html>).

BECKHÖFER-FIALHO A., 1996 — *Medieval Bestiaries and the Birth of Zoology* (consultable sur Internet <http://www.antlionpit.com/aura.html>).

BERNET P., GAUDIN R., LE BORGNE-BOURKAÏB A.-K., 2001 — *Latin en séquences (5è)*. Paris, Magnard, 160 p.

BOOS E. DE, 2001 — *Dictionnaire du blason*. Paris, Le Léopard d'Or, 507 p.

BRACH J.-P., 1996 — *Louis Charbonneau-Lassay et le Bestiaire du Christ* (consultable sur Internet http://www.cesnur.org/paraclet/archive_11.htm).

CLÉBERT J.-P., 1971 — *Bestiaire fabuleux. Dictionnaire du symbolisme animal*. Paris, Albin Michel, 459 p.

COLOMBUS C., 2003 — *Harry Potter et la chambre des secrets*. Warner Bros.Pictures, film DVD.

COPPIN B., 1998 — *Des animaux fantastiques*. Paris, Nathan, 140 p.

DEPROOST P.-A., 2004 — Les métamorphoses du phénix dans le christianisme ancien, *Folia Electronica Classica* 8 (consultable sur Internet <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/08/Phenix1.htm>).

DUCHET SUCHAUX G., PASTOUREAU M., 2002 — *Le bestiaire médiéval*. Paris, Le Léopard d'or, 168 p.

FOX-DAVIES A.C., 1909 — *A Complete Guide to Heraldry*. Londres, T. Nelson & Sons Ltd, XII + 513 p.

FURETIÈRE A., 1690 — *Dictionnaire universel : contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts... , recueilli & compilé par feu Messire Antoine Furetière...* La Haye/Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 3 t., 2600 p.

GASPARIS SCHOTTI P., 1667 — *Physica Curiosa, Sive Mirabilia Naturæ et Artis Libris*. Herbapoli (Wurzbourg), J.A. Endeteri & Wolfgangi, [54] + 1389 + [23] p.

GOURIARER Z., 1995 — *Il était un fois la fête foraine...* Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, catalogue d'exposition, 226 p.

GUILLEMAIN A., 2002 — *Mon pote Harry Potter*. Paris, Éd. de l'Archipel, 319 p.

IONSTONUS J., 1755 — *Historiæ Natura*. Francofurti, Hæredum Merianoru.

LEONHARD W., 1959 — Fabelwesen aus frühen zoologischen Werken, *Gebrauchsgrafik*, 2 : 28-35.

MAREN M.J., 2004 — *Phoenix* (consultable sur Internet <http://marcia.klaki.net/>)

MOSCARDO L., 1656 — *Note overo memorie del museo di Lodovico Moscardo...* Padoue, Paolo Frambotto, 488 p.

ROWLING J.K. [sous le pseudonyme de Newt Scamander], 2001 — *Les animaux fantastiques*. Paris, Gallimard Jeunesse, 96 p.

ROWLING J.K., 1998 — *Harry Potter et la chambre des secrets*. Paris, Gallimard Jeunesse, coll. Folio Junior 961, 361 p.

SAX B., 1994 — The Basilisk and Rattlesnake, or a European Monster Comes to America, *Society & Animals (Journal of Human-Animal Studies)* 2 (1) (consultable sur Internet <http://www.psyeta.org/sa/sa2.1/sax.html>).

Site Internet *Baronage*. Curiosity corner, The chimera, The Baronage Press and Pegasus, 2000 — (<http://www.baronage.co.uk/2000/corner6.html>).

Site Internet *Bestiaire du Moyen Âge* (exposition virtuelle de la Bibliothèque nationale de France), consulté en 2005 — (<http://expositions.bnf.fr/bestiaire/index.htm>).

Site Internet *Bestiarius*. Bibliothèque royale du Danemark, 1999-2004 — (<http://www.kb.dk/>).

Site Internet *Elfwood*. Science Fiction and Fantasy Art. A.M. Lenselink, *Cockatrice* 2003 — (<http://elfwood.lysator.liu.se/art/a/m/amlenselink/cockatrice.jpg.html>).

Site Internet *Encyclopedia Mythica*, 1995-2006 — (<http://www.pantheon.org>).

Site Internet *Héraldique russe*. Le royaume de Kazan, N. Botta-Kouznetzoff, 1997-2005 — (<http://www.maison-russie.fr/invites/embleme/heraldique>).

Site Internet *Heraldry of St. Nicholas Cathedral*. Newcastle, M. Collins, 2003 — (<http://www.sandmartyn.freemove.co.uk/Heraldry/roll01/henc.html>).

Site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*. M.F. Courchesne, 2001-2007 — (<http://membres.lycos.fr/legrimoirehp>).

Site Internet *Le Web magique de Harry Potter*. F.W. Arbacette, consulté en 2004 — (<http://www.ac-bordeaux.fr/Etablissement/FPecault/>).

Site Internet *Medieval writing*. D. Tillotson, consulté en 2004 — (<http://medievalwriting.50megs.com/decoration/seal3.htm>).

Site Internet *The Suffolk churches Site*. St Andrew, Tostock, S. Knott, 1999-2005 — (<http://www.suffolkchurches.co.uk/tostock.htm>).

Site Internet *Swandog studio*. X. Eliassen (alias Swandog), *Celestial Cocatrice*, 2002 — (<http://swandogstudio.com/colorart.html>).

Site Internet *The Aberdeen Bestiary*, M. Arnott, I. Beavan, consulté en 2006 — (<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/index.hti>).

Site Internet *The Medieval bestiary. Animals in the Middle Ages*. D. Badke, 2005 — (<http://bestiary.ca>).

Site Internet *W+D Wissenschaft + Dokumentation GmbH.*, History of medicine: *Bildergalerie Fabelwesen*, consulté en 2004 — (<http://wissdok.com/kurioses/monster/bigimages/index.html>).

VERNOT N., 2002 — Sentiment d'appartenance et loyautés dynastiques dans la Franche-Comté de Louis XIV : le témoignage emblématique des plaques de cheminée et de l'Armorial Général, *Mémoires de la Société d'Émulation du Doubs*, nouvelle série 44 : 13-71.

VULSON DE LA COLOMBIÈRE M. DE, 1644 — *La science héroïque, traitant de la noblesse, de l'origine des armes, de leurs blazon et symboles...* Paris, S. et G. Cramoisy, [16]-494-[18] p.

The Basilisk and the Phoenix from Antiquity to *Harry Potter*

Anne BEHAGHEL-DINDORF
behaghel@vjf.cnrs.fr

Keywords

basilisk, phoenix, bestiary, Middle Ages, heraldry, *Harry Potter*

Supernatural animals have always fascinated people. Already present in numerous ancient sources, their representation became stylized and their symbolism flourished during the Middle Ages, particularly in the Bestiaries.

I will present the basilisk and the phoenix, the first belongs to the dragon family, and as such is heir to the snake, the second is a mythical bird from ancient Egypt. I will briefly describe the origins of each animal, which I have extracted from the prolific and somewhat muddled accounts, which can be found of them.

For the Ancients, the basilisk is the most terrifying of serpents; it becomes demonized in the Middle Ages, and is considered a purveyor of death and nightmares. The phoenix on the other hand, is the offspring of the sun, a luminous, perfect bird, without enemies, which has come through the ages without losing its youth and beauty; it continues to inspire the imagination.

Although they were never brought together in ancient times, they can be found in the books and movies on *Harry Potter*, where one discovers the threads the author weaves between the two animals.

1. In Antiquity

The basilisk

Basilisk comes from the Greek *basiliskos* 'little king'. It carries a white mark on its head.

It lives in the desert. Its body is yellowish; it is small in size.

It is the king of snakes: it does not crawl but moves with the upper half of its body raised; its hissing makes all other snakes flee; its breath dries and burns; it kills by its bite, its contact and even by its glance.

It can only be destroyed by the smell of a weasel, the cock's crow or its own reflection in a mirror.

The phoenix

It takes its name from the Greek *phoînix*. It is said to originate in the Orient.

Its size equals that of a pheasant. Its plumage is purple and gold, sometimes of all colors.

There can only be one phoenix at a time.

When it feels the end coming, it prepares its pyre with sweet-smelling plants; at dawn, it sings facing the sun, beats its wings to light its nest on fire and begins to burn; three days later, it rises from its ashes.

2. In the Middle Ages

The basilisk

The basilisk is metamorphosed. From a crowned serpent it becomes a bird-reptile and takes the name of cockatrice.

It is found in dark places (caverns, wells).

It is a cock with a serpent's tail. Its body is speckled with white, its eyes are red. Its size varies.

One dies if one hears its hiss or if one is seen by it; one can protect oneself from its glance with a crystal bell.

It hatches from the egg of a seven-year-old cock, laid during the hottest time of the year; a toad must sit upon the egg.

The phoenix

In the Bestiaries and illuminated manuscripts, the phoenix takes on the form of an eagle on its brazier. The colors of the phoenix and the flames are remarkable.

The symbolic interpretations are numerous. For Christianity, it remains the emblem of future resurrection and eternal life.

In traditional alchemy, it represents the Philosopher's Stone.

Poets use it as an image of eternal love or loyalty.

3. In heraldry

The basilisk

It takes the form of a cockatrice and belongs to the dragon family.

It is the cross between a cock and a dragon. The result is either a dragon with a cock's head and feet, or a cock with a dragon's posture and tail. The tail may or may not end in a spearhead. The head may be crowned.

It is a rare figure, except in Eastern Europe and in imaginary heraldry.

The heraldic stylization resulted in the disappearance of the cock's head in favor of an eagle's head, and the dragon's tail becomes less visible.

English heraldry distinguishes between the cockatrice and the basilisk. The cockatrice corresponds to the one presented here, the basilisk, very rare, has a dragon's head at the end of its tail.

The phoenix

Its stylized representation is the pairing of the eagle and the brazier.

It is a bird with the head turned to the left, and spread wings; it stands on a brazier. Its head may be decorated with feathers or an egret and the sun may be depicted, in the top left hand corner.

Its symbolism is not very significant, except in precise historical contexts, as in France, where it represents the provinces' resistance to the central power of the royalty.

4. In modern times

The basilisk

It takes the form of the 'cock with a serpent's tail', as it is found in children's books.

It is always in this form that the basilisk is presented in role games, even though modern artists take their inspiration from ancient engravings and heraldry, and even from naturalistic and alchemical themes.

The phoenix

In children's books, the phoenix is a supernatural bird with red and gold plumage.

It remains present in every day life: proverbs, logos, emblems.

Modern artists emphasize its beauty and the immortality symbolized by its egg (life-death-rebirth).

5. The basilisk and the phoenix in the world of *Harry Potter*

In J.K. Rowling's books, the basilisk and the phoenix battle each other at the end of the second volume, *Harry Potter and the Chamber of Secrets*.

The action takes place at Hogwarts, the sorcerer's school where Harry studies witchcraft. The school was founded by four people, each the origin of one of the four houses, symbolized by a heraldic animal. Two houses represent the school's positive and negative poles, Gryffindor for the former and Slytherin for the latter. The school Headmaster, Albus Dumbledore, guides those who battle Lord Voldemort, the incarnation of evil and master of the basilisk.

In short: a threat weighs on the school. It is known that a powerful monster is locked up in the chamber of secrets and that the door was just opened by the heir of Slytherin. Several people are turned to stone. After a long investigation, Harry goes in quest of the chamber of secrets. There he discovers the lair of the basilisk and the battle begins.

The basilisk

The basilisk is an enormous serpent. It is bright green. Its glance petrifies its prey and its fangs are venomous. It is the terror of spiders, but can be vanquished by the cock's crow, which is fatal to it.

It is the symbol of the house of Slytherin. It was 'tamed' by Tom Marvolo Riddle, alias Lord Voldemort, when he was a student at Hogwarts.

The phoenix

The phoenix Fawkes is Dumbledore's pet bird. The size of a swan, its plumage is red and gold and it has a long tail. It is immune to the basilisk's eye and can appear at disappear at will. It sings when it magically intervenes. Its tears have great healing powers and it is capable of carrying heavy loads.

Its feathers served to make the magic wands of Harry and Voldemort.

The encounter

Harry arrives at the entrance to the chamber of secrets. At the door is Tom Marvolo Riddle. The door only opens if one speaks in parseltongue. The basilisk comes out. It is famished, and pursues Harry. The phoenix appears and helps Harry by poking out the basilisk's eyes. The phoenix drops a sword near Harry who is fighting desperately. He manages to pierce the basilisk's throat, thus killing it, but in its fall, the basilisk sticks a fang in Harry's arm. The fang is poisonous and Harry knows he is going to die. The phoenix cries on the wound, which heals immediately. He then carries Harry and his friends outside.

Conclusion

The basilisk and the phoenix, the first protean, the second permanent in its immortality, resurface, updated in the *Harry Potter* books. However, for J.K. Rowling, the basilisk is the one found in ancient times and not the medieval cockatrice. In the author's pairing, the phoenix represents the 'cock', whose crow kills the basilisk. Its different powers however are closer to the Chinese Feng-Huang than to the Egyptian phoenix.

Animal symbols are omnipresent: heraldic animal figures for each of Hogwarts' houses; the forbidden forest where supernatural animals dwell. They represent the sub-consciousness of the heroes who must overcome their animal side.

Harry doubts whether he really belongs to Gryffindor. In effect, he shares certain troubling characteristics with Tom Riddle. He fears he is the heir of Slytherin. He

hesitates between the two, and only obtains the phoenix's help once he has affirmed his loyalty to Dumbledore.

Harry, through his hesitations, symbolizes man's struggle between good and evil. As he fully enters adolescence, he feels the duality even more strongly. Along with his friends, he learns to leave the world of childhood, to master his fears, to better know about himself, and to freely choose his own destiny – love and life rather than hatred and death.

The two supernatural animals are fully perceived with their attributes by children and adolescents alike: the basilisk is first and foremost a serpent and symbolizes evilness. The phoenix, on the other hand, is a luminous bird, with a magical song and marvelous powers.

The basilisk and the phoenix can be finally seen as an atypical pair of characters. Through their confrontation, J.K. Rowling transforms them into fundamental symbols of Good and Evil.

Figures

Figure 1. Cockatrice (Sceau de Peter de Capella, fin XII^e s., Harleian charter.83.A.51)

(site Internet *Medieval writing* © By permission of the British Library 2005)



Figure 2. A cockatrice for sure (Église St Andrew, Tostock, Grande-Bretagne, XIV^e s.)

(site Internet *The Suffolk churches Site* © Simon Knott 1999-2005)



Figure 3. Basilisk (The Aberdeen Bestiary, ms 24, f°66r, v. 1200)

(site Internet *The Aberdeen Bestiary* © Aberdeen University Library 1995)



Figure 4. Basilisk (*Bestiaire d'Anne Walsh, ms GKS 1633, f°51r, v. 1400-1425*)

(site Internet *Bestiarius* © Bibliothèque royale du Danemark 1999-2005)



Figure 5. Basilisk (*Bestiaire d'Anne Walsh, bms GKS 1633, f°51r, v. 1400-1425*)

(site Internet *Bestiarius* © Bibliothèque royale du Danemark 1999-2005)



Figure 6. Phoenix (*Bestiaire d'Aberdeen, ms 24, f°55, v. 1200*)

(site Internet *The Aberdeen Bestiary* © Aberdeen University Library 1995)



Figure 7. Phoenix (*Bestiaire d'Aberdeen, ms 24, f°56r, v. 1200*)

(site Internet *The Aberdeen Bestiary* © Aberdeen University Library 1995)



Figure 8. Fenix (gravure sur bois du XVI^e s., reproduite dans Leonhard 1959 : 31)

(site Internet W+D Wissenschaft + Dokumentation GmbH © W+D 2004)

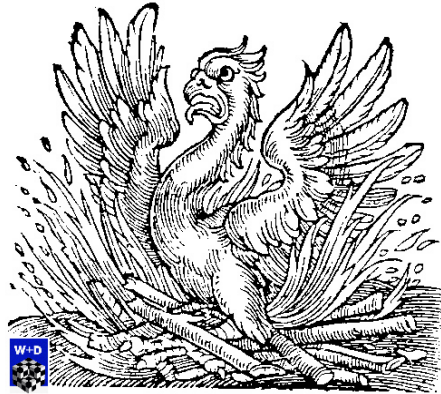


Figure 9. Phoenix (Bestiaire d'Anne Walsh, f°37r, v. 1400-1425)

(site Internet *Bestiarius* © Bibliothèque royale du Danemark 1999-2005)



Figure 10. Basilic (Armes Baumburg, Rôle d'armes de Zurich, v. 1335-1345)

(d'après Boos 2001 : 285, fig. 616)



Figure 11. Basilic

(Vulson de la Colombière 1644 : 301, fig. 22)



Figure 12. Dragon-basilic (Armes du Royaume de Kazan, fin XVI^e s.
« D'argent, au dragon-basilic de sable, couronné (à l'antique),
becqué et armé d'or, langué, ailé et dardé de gueules »)

(site Internet *Héraldique russe* © Claude Banar / Nicolas Botta-Kouznetsoff 2004)



Figure 13. Basilic (Armes de Juda Maccabée, Bara 1581)

(d'après Boos 2001 : 285, fig. 617)



Figure 14. Basilic (cimier) (Armes de Louis de Montclar, Armorial de Guillaume Revel, 1440-1460)

(d'après Boos 2001 : 165, fig. 45)



Figure 15. Cockatrice (Armes de David Comnène, Empereur de Trebizonde, Armorial Grünenberg, 1483)

(site Internet *The Baronage magazine* ©
By permission of The Baronage Press
2004, Frederick Hogarth)



Figure 16. Cockatrice (Armes de Robert Buggin †1688, « Sable, a cockatrice displayed argent crested or »)

(site Internet *Heraldry of St. Nicholas Cathedral* © Heraldry of St. Nicholas Cathedral / Martin Collins 2003)



Figure 17. Phénix (Mortodilde, Sœur de Saint-Vincent de Paul)

(Vulson de la Colombière 1644 : 337,
fig. 72)



Figure 18. Phénix (Armes Amadori, Bologne, Italie, s.d.)

(d'après Boos 2001 : 291, fig. 643)



Figure 19. Phénix (Armes Boschet de La Tampe, Bretagne, armorial de 1696)

(d'après Boos 2001 : 291, fig. 641)



Figure 20. Basiliscus (gravure sur bois du XVI^e s., reproduite dans Leonhard 1959 : 34)

(site Internet W+D Wissenschaft + Dokumentation GmbH © W+D 2004)

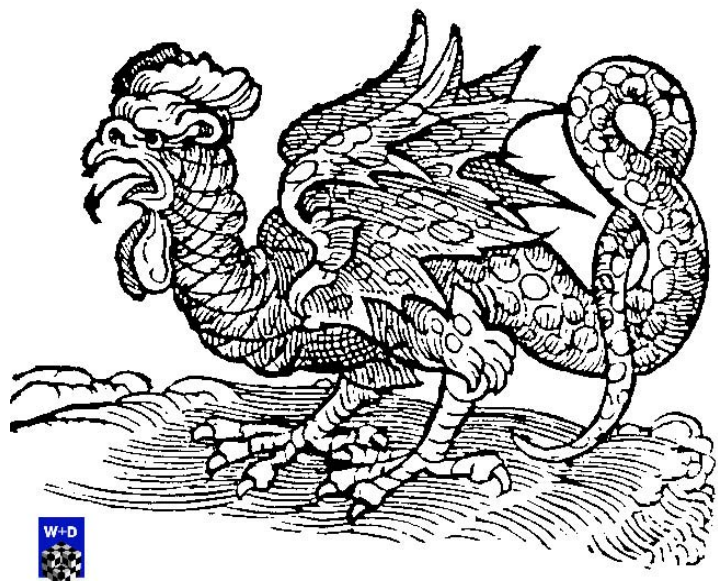


Figure 21. A winged serpent from "America" ([clearly identifiable as a basilisk] C. de Passe, début XVII^e s.)

(Sax 1994 © PSYETA 2004)



Figure 22. The basilisk (from a woodcut, Nuremberg, 1510)

(Sax 1994 © PSYETA 2004)



Figure 23. Basilic (illustration moderne d'après gravure ancienne [Gallus Monstrosus de P. Gasparis Schotti 1667 : 617])

(site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*
© Mélodie F. Courchesnes 2001-2005)



Figure 24. Basilic (illustration moderne d'après gravure ancienne [Basiliscus de J. Ionstonus, 1755 : pl. 12])

(site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*
© Mélodie F. Courchesnes 2001-2005)

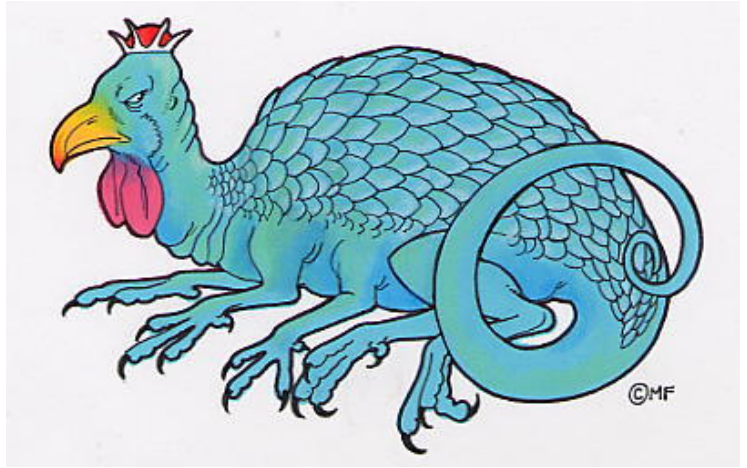


Figure 25. Cockatrice (it's a cockatrice chick...)

(site Internet *Elfwood* © A.M. Lenselink
2003)



Figure 26. Celestial Cockatrice

(site Internet *Swandog studio* © Xenia
Eliassen 2002)



Figure 27. Phénix

(site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*
© Mélodie F. Courchesnes 2001-2005)

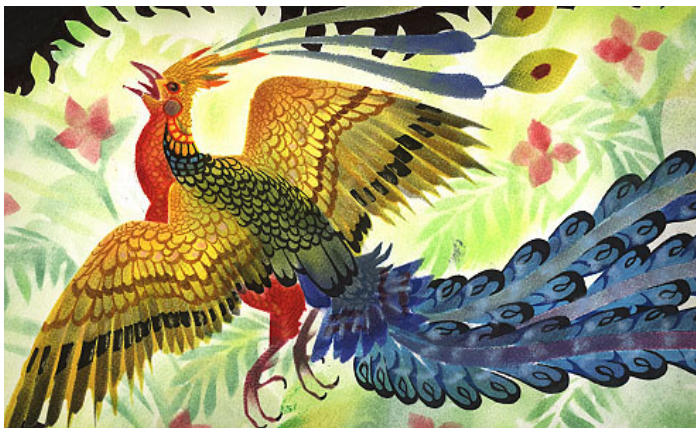


Figure 28. Blason des Griffondor
« De gueules au lion d'or »

(dessin de B. de Lépinay 2005)

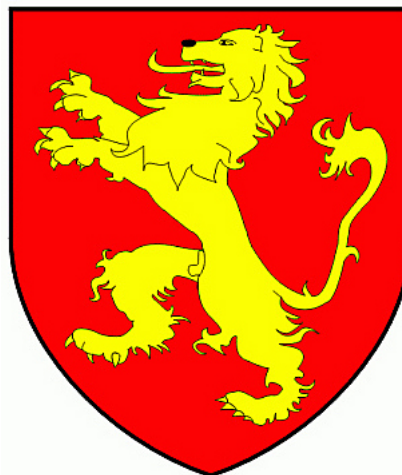


Figure 29. Blason des Serpentard
« De sinople à la bisse d'argent »

(dessin de B. de Lépinay 2005)



Figure 30. Basilic

(site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*
© Mélodie F. Courchesnes 2001-2005)

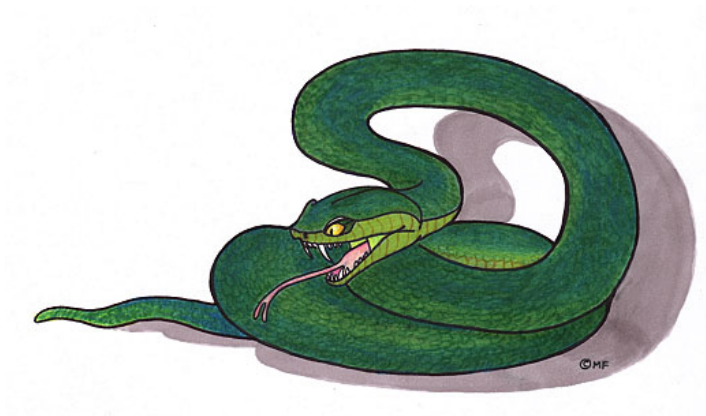


Figure 31. Basilic

(site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*
© Mélodie F. Courchesnes 2001-2005)

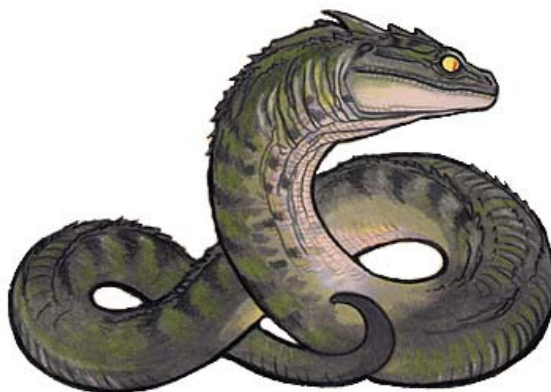


Figure 32. Phénix

(site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*
© Mélodie F. Courchesnes 2001-2005)



Figure 33. Phénix

(site Internet *Le Web magique de Harry Potter* © Arba7 (F.W. Arbacette) 2004)



Figure 34. Harry Potter, le griffon et le basilic

(site Internet *Le Grimoire d'Harry Potter*
© Mélodie F. Courchesnes 2001-2005)



Géographie mythique

La délimitation d'un territoire par le vol d'un animal fantastique, la Vouivre

Édith MONTELLE
montelle.edith@wanadoo.fr

Résumé

La Vouivre, animal mythique de Franche-Comté, a été un médium avant l'apparition de l'écriture, entre les hommes et leur milieu géographique d'une part, et entre les hommes et leur histoire d'autre part. Trois itinéraires balisés par cet animal sont étudiés ici. L'un d'eux délimite les propriétés du monastère bénédictin de Mouthier-Haute-Pierre, dans le Doubs. Les deux autres évoquent le passé glorieux de la Franche-Comté dans une tonalité légendaire. Une géographie mythique se dégage, dans laquelle les populations locales se fondent encore plus ou moins consciemment.

Mots-clés

Vouivre, Franche-Comté, légende, géographie, histoire

Introduction

La Vouivre est l'animal clef de voûte de la culture franc-comtoise. La plupart des Francs-comtois se reconnaissent encore de nos jours à travers ses apparitions et ses histoires. Tous les commentateurs qui la décrivent citent les itinéraires qu'elle suit, de grotte en source, de fontaine en rocher, de moulin en château.

Après avoir présenté la Vouivre et avoir situé la Franche-Comté et son histoire, nous irons à Mouthier-Haute-Pierre, dans le Doubs, sur les traces de la Vouivre de la source de la Loue ; puis nous nous rendrons à la citerne du château de Vaugrenans, dans le Jura, d'où partent deux itinéraires : l'un aérien, l'autre

souterrain. Et nous verrons se dessiner une géographie mythique qui s'ancre profondément dans la mémoire comtoise.

1. *L'animal fantastique, esprit d'un lieu*

Depuis la plus haute antiquité et dans tous les pays, un animal fantastique est une chimère qui réunit des aspects physiques d'espèces différentes : le basilic (*cf.* A. Behaghel-Dindorf, cet ouvrage) est à la fois un coq et un serpent, la sirène une femme et un poisson. L'animal fantastique réunit les qualités attribuées à chacune de ses composantes par la population qui l'a choisi. Il est l'esprit d'un terroir.

La Vouivre, dont le nom signifie "vipère" (*cf.* É. Motte-Florac (crotale), N. Vernot, cet ouvrage), n'échappe pas à cette règle. Elle est une très belle femme qui se métamorphose, à volonté ou par l'effet d'une malédiction, en un animal composite, au corps écailleux de serpent, aux ailes membraneuses de chauve-souris et à la corne souple et cartilagineuse qui enserme une boule de feu à la valeur inestimable : l'escarboucle, œil de connaissance difficile à conquérir. Elle réunit tous les éléments naturels : femme séductrice ou mère attentive, elle donne le pouvoir et la souveraineté à ceux qu'elle aime ; gardienne des eaux, elle hante les sources et les lacs où on la voit se baigner ; vagabonde des voies souterraines, elle garde les trésors cachés dans le sol ; voyageuse du ciel, elle lance le feu avec son escarboucle et on la rend responsable de la foudre et de la grêle.

Dans l'antiquité grecque, les ancêtres civilisateurs issus de la terre étaient décrits comme des personnages mi-hommes mi-serpents : Cécrops ou Erichonios pour les Athéniens par exemple (Grimal 1994), ou Echidna, l'ancêtre des Scythes. P. Grimal (1994 : 132b) écrit à son propos :

« Les habitants des colonies grecques du Pont-Euxin racontaient qu'Héraclès, parvenu en Scythie, avait mis ses chevaux à pâturer, pendant qu'il dormait ; à son réveil, il ne les trouva plus. En les recherchant, il trouva un monstre, Echidna (qui peut se traduire par *vipère*), qui vivait dans une caverne, et qui lui promit de lui rendre ses chevaux s'il consentait à s'unir d'amour avec elle. Héraclès le voulut bien, et ils eurent trois enfants : Agathyrros, Gélonos et Scythes. Ce dernier donna son nom à la race des Scythes ».

Echidna est donc pourchassée par un géant, et elle donne naissance à tout un peuple. Nous verrons plus loin que de nombreuses familles nobles se disaient issues d'une Vouivre ou d'une Mélusine.

Un mythe fréquent dans le légendaire franc-comtois est le suivant : la Vouivre, mi-femme mi-serpent, vit dans une grotte d'où s'échappe une source vaclusienne. Le géant Gargantua, que l'on peut assimiler à Héraclès (Dontenville 1998 : 112, 130, 137), est assoiffé. Il élargit la source et en chasse la Vouivre qui se réfugie dans un endroit plus caché (la Vouivre de Clairvaux ou celle de la source de la Loue, par exemple).

La Vouivre n'est pas un personnage récent dans le Jura. Dans le canton suisse de Neuchâtel, c'est en 1273 que, pour récompenser Sulpy Reymond d'avoir débarrassé le Val-de-Travers d'une Vouivre dévastatrice, le seigneur de Neuchâtel affranchit de la mainmorte la famille du héros et l'autorisa à ouvrir une auberge à Saint-Sulpice en la dispensant d'impôts ainsi que de l'émine de la porte, corvée consistant à monter la garde au château de Môtiers (Montelle 2006 : 93-98). J. Girard et J.-P. Perrot, universitaires bisontins, écrivent, dans le paragraphe *Formes et survivances contemporaines* (1979 : 7) :

« Les traditions relatives à la Vouivre comtoise remontent au moins à la fin du Moyen Âge. M. Duvernoy (1832 : 183) rapporte que les habitants de Dung jouissaient de franchises bien avant 1431 pour avoir paraît-il débarrassé le pays d'une vouivre qui l'infestait. Dans la seconde moitié du XVII^e s., le célèbre capitaine Prost, alias Lacuzon, héros de la résistance comtoise, passait pour être protégé par la Vouivre. Plus près de nous, les folkloristes du XIX^e s. prétendent tous rapporter des légendes qui se racontaient encore à la veillée ; et nous avons nous-même recueilli le témoignage de personnes qui avaient entendu dans leur enfance raconter par les anciens du village ou par quelque aïeule des histoires de vouivres ».

Réalité ou fiction ?

Dans les bestiaires du Moyen Âge (Bianciotto 1980), les naturalistes n'hésitent pas à décrire les animaux imaginaires selon la même optique que celle qu'ils utilisent pour les animaux observables. Ainsi, le phénix (*cf.* A. Behaghel-Dindorf, cet ouvrage) voisine avec la grue, la licrote avec le loup et on trouve la licorne en compagnie de la taupe et de l'ours. Ces ouvrages, écrits à partir de témoignages de voyageurs ou de chasseurs, sont la marque d'un temps où l'on ne concevait pas de frontière entre la réalité et la fiction.

Des familles puissantes se targuaient de généalogies issues d'un animal fantastique : les Lusignan ont demandé à Jean d'Arras d'écrire la vie de leur ancêtre Mélusine ; les Visconti, ducs de Milan, ont été désignés par un serpent caché dans le casque de leur premier ancêtre (Montelle 2006 : 181). Cet animal a parfois un rôle eschatologique annonçant la fin de la lignée : les ducs de Luxembourg se réclament d'une Vouivre bleue et blanche cachée dans le rocher du Bouc, qui causera la destruction de la ville quand elle aura cousu le dernier point de la chemise qu'elle a taillée pour son mari, le premier duc de Luxembourg (*ibid.* : 186-192).

En 1910, C. Beauquier écrivait : « Les témoignages des apparitions de la Vouivre sont très nombreux en Franche-Comté » ; et il cite de nombreux lieux où des témoins affirment l'avoir vue se poser (Beauquier 1978 : 202). Entre 1905 et 1940, le collecteur suisse Jules Surdez (1878-1964) décrit de nombreux chemins de Vouivre dans le Jura (Surdez 1984 : 88-89).

Ces trajets semblent immuables. J'ai énuméré quelques-uns de ces itinéraires en France et en Suisse dans *L'œil de la Vouivre* (Montelle 2006 : 52-56). Depuis,

d'autres parcours m'ont été signalés, en particulier dans le Val d'Aoste et en Savoie.

2. Délimitation de la présentation : la région de Franche-Comté

L'animal fantastique est chargé, entre autres fonctions, de délimiter le territoire du groupe humain qui l'a choisi comme emblème. Dans les récits, l'observation de son vol ou de sa course détermine le territoire de chasse, les pâturages permis ou la superficie à défricher.

2.1. La Franche-Comté en Europe

La Franche-Comté est située au cœur de l'Europe occidentale, comme le montre la figure 1. Liée à celle des Flandres, du Saint Empire Germanique, puis de l'Espagne, son histoire, dont voici un résumé, est un condensé de celle de l'Europe.

« La Franche-Comté a pris la succession de la province des Séquanes, la *Maxima Sequanorum*, mentionnée pour la première fois par César dans *La Guerre des Gaules* (I, 38-39)... Envahie par les Burgondes, la province des Séquanes fut incorporée à leur royaume, entre le V^e et le XI^e s., à travers de nombreuses vicissitudes. En 1032, le dernier roi de Bourgogne s'étant éteint, la future Franche-Comté revint à l'empereur Conrad II de Germanie... L'extinction de la branche des comtes directs fit entrer le comté dans l'orbite de la France, en l'associant à la Bourgogne ducale. Jeanne de France, petite-fille du dernier comte, Otton IV (mort en 1303), et fille de Philippe V et de Jeanne de Bourgogne, épousa, en 1318, le duc de Bourgogne, Eudes IV. Dès lors s'ouvre la période bourguignonne, qui se prolongera jusqu'en 1493... Après la mort de Charles le Téméraire (1477) et les vains efforts de Louis XI pour se saisir du comté, le traité de Senlis (1493) le donna aux Habsbourg qui le conservèrent jusqu'au traité de Nimègue (1678). À la mort de Charles Quint, la Franche-Comté passa dans l'héritage espagnol et fut gouvernée de Bruxelles... L'affaiblissement de la monarchie espagnole et l'affermissement de la monarchie absolue en France font de cette région frontière une proie convoitée par Richelieu, puis par Louis XIV. Une période sombre s'amorce de 1635 à 1644, continue avec la première conquête et se termine avec la seconde, que sanctionne la paix de Nimègue. » (Fohlen 2004)

2.2. La Franche-Comté

La Franche-Comté est formée de quatre départements : le Doubs, le Jura, la Haute-Saône et le Territoire de Belfort (fig. 2).

Les récits de Vouivres se rencontrent surtout dans le massif jurassien. Dans le nord du Doubs et dans le Territoire de Belfort, elle coexiste avec le basilic, emblème de Bâle (Thuriet 1891 : 174). Dans les montagnes du Haut Doubs, sur le plateau de Maîche, célèbre pour ses chevaux de trait spécialisés dans le débardage des grumes, elle cohabite avec le Cheval-Gauvain, cheval à trois pieds qui lance le feu par ses naseaux et dont le galop nocturne annonce un décès prochain (Monnier 1871, Quiquerez 2003).

3. La Vouivre, emblème populaire

Auguste Quiquerez (1801-1882), historien jurassien suisse, note que l'insigne des Séquanes était un serpent volant et il a reproduit un dessin figurant sur un coffre (fig. 3) (Quiquerez 2003 : 89). La Vouivre, tantôt femme, tantôt serpent, tantôt oiseau ou chauve-souris, est l'emblème populaire de la Franche-Comté. Elle est un écho assourdi des anciennes croyances.

Le livre de M. Aymé (1943) a pu faire croire que le mythe de la Vouivre était uniquement franc-comtois. Or, il apparaît dans d'autres régions de l'Europe médiane : Luxembourg, Bourgogne, Morvan, Bresse, Bourbonnais, Valais, Savoie, Lombardie... (fig. 4). Ces récits se racontaient dans tout l'arc jurassien, du Jura souabe à la Savoie et du lac de Neuchâtel aux premiers contreforts du Morvan. Puis, à mesure que l'on s'éloigne de ce domaine, les traits caractéristiques de cet animal se dissolvent : son apparence humaine disparaît ; son nom est modifié ou banalisé ("serpent-diamant", "dragon volant" ou "bête pharamine") ; ses mœurs sont transformées (la "ouïvra" valaisanne du sud du Rhône se nourrit d'or) ; son aspect même évolue (la "ouïvra" alpine a un corps de serpent et une tête de chat) (Montelle 2006).

La Vouivre a laissé des traces dans le langage oral franc-comtois. Les paysans disaient encore, en 1973, qu'en agitant ses ailes, elle fait tomber neige et grêle. Son œil lance la foudre. Un orage terrible était appelé une "vouivre". Dans la vallée de la Loue, quand le vent soufflait fort, on disait aux enfants : « C'est la Vouivre qui passe ! » Une femme méchante était désignée sous le nom de "Vouivre".

4. La Vouivre et ses représentations en Franche-Comté

En 1834, D. Monnier écrivait qu'il n'était pas nécessaire de recueillir toutes les histoires concernant la Vouivre, car chaque village comtois en avait sa propre version. Près de deux siècles plus tard, peu de ces récits locaux demeurent dans la mémoire des hommes.

Paradoxalement, alors que cette tradition orale était très répandue, peu de représentations picturales ou sculpturales ont perduré jusqu'à nos jours. L'une des rares représentations est un chapiteau du cloître de Montbenoît (XIV^e s.) (photo 1). Par contre, on retrouve la Vouivre, symbole de paganisme, sous les sabots de l'un des saints les plus populaires de Franche-Comté, qui était réputé guérir les maladies nerveuses : saint Georges (photo 2).

D'après une tradition comtoise, le pourfendeur de dragon était le fils de la Vouivre, qu'il tua quand il était adolescent (Pierron 1888 : 2, Aymonier 1920, Beauquier 1978 : 207, Montelle 2006 : 166-172). Cette histoire provient peut-être d'une mauvaise interprétation de certains vitraux, comme celui de l'église du Bizot (photo 3), sur lesquels on aperçoit une dame blanche derrière saint Georges : il s'agit en fait de la jeune fille qu'il a sauvée du dragon, mais l'imagination populaire y a projeté sa propre mythologie.

Voici le résumé de l'une des versions (conte-type A.T. 788), qui se racontait à propos des ruines du château de Vaugrenans :

« Une jeune fille, refusant son statut de femme inféodée aux hommes, empoisonne son père, un puissant seigneur, et prend le pouvoir. En punition, une Dame blanche la condamne à se transformer en Vouivre tous les jeudis de pleine lune et à ne révéler à personne son secret. Elle épouse un poète qui lui promet de ne jamais chercher à savoir ce qu'elle devient ces nuits-là. Ils ont un enfant qu'ils nomment Georges.

À quinze ans, celui-ci découvre le secret de sa mère. Sur le conseil d'un ermite ou de l'archange saint Michel, il tue la Vouivre, puis se suicide en montant sur un bûcher.

Une jeune bergère vierge, mangeant une pomme qui a roulé dans ses cendres, met au monde un garçon qui parle sur les fonts baptismaux :

— « Je m'appelle Georges et je viens de naître pour la deuxième fois ! »

En 1983, alors que je recherchais ses traces, des habitants du lieu m'ont affirmé que cette Vouivre était toujours vivante ; elle aurait été la cause de la mort d'un historien qui travaillait dans la citerne du château et d'un archéologue qui voulait y engager des fouilles. Hasard, certes, mais où l'on voit que l'animal symbolique permet d'expliquer et de supporter l'inéluctable.

La Vouivre, marqueur de paysage

Dans toutes les régions où elle apparaît, la Vouivre marque le paysage et délimite des territoires par ses déplacements successifs. Par cette médiation symbolique, les humains s'approprient leur environnement.

« Là où la mémoire populaire nous dit que Gargantua forma tel ou tel mont, que Mélusine se baigne parfois dans tel puits ou telle fontaine, que le cheval Bayard ou l'âne de saint Martin ont laissé l'empreinte de leur fer, nous nous arrêterons. Ce sont là des monuments qui méritent autant d'attention que ceux que les maçons ont érigés. » (Gaignebet et Lajoux 1985 : 232)

Les hommes ont toujours eu besoin de peupler les lieux de récits pour pouvoir y habiter sans crainte.

C'est cette topographie légendaire que nous allons tenter de dégager à travers trois itinéraires repérables sur la carte I.G.N., à propos desquels j'ai recueilli des témoignages oraux en 1983 et en 2000.

5. La Vouivre de la haute vallée de la Loue : territoire de l'abbaye de Mouthier

Mouthier (fig. 5) est la première localité habitée dont l'histoire ait conservé la trace dans la vallée de la Loue. Le monastère bénédictin de Haute-Pierre (*monasterium altae petrae*) est mentionné dans le partage des états de Lothaire en 870.

« Les trois fils de Louis le Pieux s'étaient, en 843, partagé à Verdun l'empire de Charlemagne ; Charles eut la France, Louis, l'Allemagne... Le frère aîné, Lothaire, conservait le titre d'empereur avec les deux capitales, Rome, Aix-la-Chapelle, et une longue bande de provinces qui les unissait et s'interposait entre France et Allemagne... » (Métin 1875 : 76-90).

La Franche-Comté faisait partie de ces états-tampons que l'on appelle parfois Europe médiane.

Les moines ont apporté dans la vallée la viticulture et les cerisiers. Le prieuré disparut peu à peu au XVIII^e s. et ses bâtiments furent vendus à la Révolution pour devenir des logements privés.

La Vouivre de Mouthier

Voici la description de l'itinéraire dans les livres (Beauquier 1978 : 201-213, Thuriet 1891 : 152, Thuriet 1892 : 571) complétée par les témoignages oraux recueillis par mes soins (fig. 6) :

1. de la source de la Loue à celle du Pontet,
2. de la cascade de Syratu au rocher du Moine,
3. du Puits de l'Ermite et de la Chaudière d'Enfer à la Haute-Pierre,
4. sous le pont de Mouthier...
5. à la Vierge du Rocher.

Voici les légendes qui s'égrenaient le long de ce trajet.

La source de la Loue

La Vouivre avait élu domicile à l'intérieur de la source de la Loue (photo 4), qui était alors fort étroite. Le géant Gargantua, passant par là, élargit la fente de ses mains pour boire à son aise, et le rocher se plissa, comme on peut le voir de nos jours (Sébillot 1967 : 242).

La source du Pontet

La Vouivre, chassée de son antre, se réfugia dans la source du Pontet, à une cinquantaine de mètres en dessous de la grotte des Faux-Monnayeurs. Pendant des années, on a pu l'imaginer en contemplant un monstre de tuf ; mais un jour, un orage l'emporta (photo 5).

La cascade de Syratu

Cette cascade, dont le nom viendrait de Sirona, déesse celtique des eaux, jaillit au sommet d'une falaise d'une centaine de mètres. Elle a été détournée sous Louis-Philippe, lors de la construction de la route des gorges. Après avoir franchi la chaussée par un chenal souterrain, la rivière reprend son chemin et se déploie en cascades à Tivoli, avant de se jeter dans la Loue (photo 6).

Le rocher du Moine

Plusieurs légendes ont cours autour de ce rocher aux formes étranges, percé d'une fenêtre (Thuriet 1891 : 131, 151). En voici une qui concerne notre propos.

Les moines de Mouthier, apprenant l'arrivée de Gargantua, envoyèrent à sa rencontre un moine géant. Les deux colosses se défièrent au jeu de palet. Le Moine Blanc joua le premier, et manqua sa cible : le palet s'écrasa en haut de montagne, formant la Haute-Pierre qui a donné son nom au monastère. Gargantua joua à son tour, et le bloc qu'il lança tomba sur le crâne du malheureux moine, l'enfonçant profondément dans le sol : c'est le rocher du Moine Blanc (photo 7). Enjambant la Loue, Gargantua saisit entre deux doigts le sommet du rocher en ricanant :

— « Qui est le plus fort de nous deux maintenant ? »

Le trou qu'il forma ainsi s'appelle depuis la Lunette de Gargantua.

Le puits de l'Ermite et la Chaudière d'Enfer...

La Chaudière d'Enfer était un gouffre creusé par la cascade de Syratu et qui communiquait avec une rivière souterraine. Elle devait son nom aux brouillards qui s'en exhalaient. Ce devait être une porte de l'Enfer, comme on en signale assez souvent au fond de certaines dolines. Ceux qui ne se signaient pas en passant près de la Vierge qui marque l'entrée des terres abbatiales y étaient précipités par une force surhumaine. Elle a été obstruée lors de la construction de la route des gorges. Non loin de la cascade de Syratu, la légende raconte qu'un ermite séjournait dans une anfractuosité : c'était le puits de l'Ermite.

La Haute-Pierre

Ce rocher, couronné d'une croix (photo 8), a donné son nom à l'ancien prieuré bénédictin et à une commune réunie à Mouthier : Haute-Pierre. C'est le point culminant de la vallée de la Loue. De là, l'œil découvre tout le pays alentour, jusqu'au Mont-Blanc.

Sous le pont de Mouthier

Une légende rapporte qu'une vieille femme qui était allée laver son linge dans la Loue à la nuit tombée vit une Vouivre qui passait en volant sous l'arche du pont de Mouthier (photo 9). Elle lança son tablier sur la tête de la bête pour attraper l'escarboucle. Rentrée chez elle, elle déroula son vêtement et y trouva un ver luisant.

En l'an 2000, une dame de quatre-vingt-cinq ans m'a dit que, lorsqu'elle était enfant, son père lui interdisait de s'attarder sur ce pont, le soir, car la Vouivre avait coutume de s'y cacher.   douze ans, s'étant penchée sur le parapet, elle a vu une très belle femme nue qui se baignait et elle est sûre qu'il s'agissait de la Vouivre.

La Vierge du Rocher

Entre Mouthier et Lods, à la frontière des terres de l'abbaye, est un rocher couronné d'une Vierge, comme une borne au bord de la route (photo 10).

Les légendes qui se disent autour de ce lieu ne parlent pas de Vouivre. Mais le passant qui néglige de s'arrêter et de prier devant la statue est saisi par une force surhumaine (ou se retrouve juché sur un mouton noir) qui l'emporte dans l'espace et le jette dans la Chaudière d'Enfer s'il n'a pas le réflexe de se signer. Ce type d'enlèvement est semblable aux phénomènes liés à la Vouivre. Dans toutes les légendes que l'on peut intituler *De celui qui ne croyait pas à la Vouivre*, le chercheur trop curieux ou le cynique impénitent est soulevé de terre par un animal qui le précipite dans le vide où il perd parfois la vie.

Le prieuré et l'église de Mouthier

L'itinéraire du vol de la Vouivre dans la haute vallée de la Loue délimite exactement les propriétés de l'ancien prieuré bénédictin de Mouthier (photo 11). L'église Saint-Laurent, commencée en 1390, ne fut terminée qu'en 1521 (photo 12). Elle bénéficia des largesses du cardinal de Granvelle, originaire d'Ornans, qui ordonna l'édification d'un clocher (Métin 1875 : 81). Celui-ci, un clocher-porche qui se termine par une flèche octogonale en pierre de 43 m de haut, fut achevé en 1581. Les arêtes de ce clocher sont décorées de têtes de chats.

Lire le paysage, une nécessité pour le voyageur sans carte

Les légendes ont toujours été utilisées, dans le monde entier, pour servir de points de repères au passant. Ces récits, souvent tragiques ou miraculeux, s'inscrivaient d'une manière indélébile dans la mémoire du voyageur qui les réactivait lorsqu'il hésitait sur la direction à prendre (Montelle 1994 : 11-26).

Les légendes de la Vouivre balisaient le chemin de celui qui venait à pied de la source et elles l'avertissaient des dangers possibles (brouillards, torrents...). Quand il parvenait à la cascade de Syratu, il savait qu'il sortait des gorges, et qu'il n'allait pas tarder à entrer dans le village de Mouthier. Peu après, pour confirmer ces observations, il atteignait le pont et, de là, il apercevait le rocher du Moine et la Haute-Pierre. Le rocher de la Vierge, borne-limite, lui indiquait qu'il sortait des terres du prieuré (photo 13). À partir de là, la vallée s'élargit et il arrivait dans des endroits moins périlleux, plus civilisés.

6. La Vouivre de Vaugrenans : traditions identitaires

Les deux itinéraires suivants partent en étoile de la colline de Vaugrenans, près de Mouchard. Le premier est aérien et relie des lieux qui marquent l'histoire officielle de la Franche-Comté ; le second est souterrain et relie des lieux de mémoire de la résistance à la conquête française au XVIII^e s.

Une légende, datée de 1863, raconte les aventures picaresques de trois jeunes garçons de Pagnoz, dans le département du Jura, partis en pleine nuit creuser dans le sol de la citerne du château de Vaugrenans pour y déterrer un trésor : leur vol initiatique sur le dos d'une Vouivre les entraîna du château de Vaugrenans jusqu'à trois lieux fondateurs pour les Jurassiens : le lac de Chalain, le mont Poupet, la tour de Vadans. Elle est citée par la plupart des compilateurs qui remplacent parfois le lac de Chalain par la forêt de Chaux, plantée au XVIII^e s. afin d'approvisionner les salines d'Arc-et-Senans (Thuriet 1892 : 462-463, Vuillame 1930 : 141-145).

En 1983, alors que je recherchais les traces de la Vouivre dans les ruines, une femme m'a raconté que la Vouivre était encore là, mais qu'elle restait sous la terre. Elle m'a aussi parlé des souterrains qui uniraient la citerne du château à trois lieux fort éloignés : Montrond-le-Château, Quingey et Montaigu.

6.1. Déplacements aériens de la Vouivre de Vaugrenans (légende de 1863)

De Vaugrenans...

Non loin de Mouchard, Vaugrenans (fig. 7) est une colline que couvrent les ruines d'une ville détruite sur ordre de Louis XI en 1477 et celles d'un château démantelé par Louis XIV en 1674 (Rousset 1858, V : 22, 27). Les paysans de la ferme située au pied de la butte trouvent encore des boulets de pierre lorsqu'ils creusent le sol, souvenirs de la bataille qui se déroula en ces lieux. La toponymie confirme leurs dires : près de la ferme existe un lieu-dit le Bois des Boulets.

... au lac de Chalain

Ce lac est l'un des plus visités du Jura (photo 14). En 1904, la sécheresse y a dévoilé les vestiges d'une cité lacustre néolithique, vieille de 5 000 ans. Deux maisons sur pilotis ont été reconstituées par les archéologues à l'ouest du lac, au lieu-dit "l'îlot de la Prise d'eau".

Du mont Poupet...

Le mont Poupet (photo 15) domine tout le pays de Salins de ses 853 m d'altitude. « Son sommet rocheux conserve les débris d'un château-fort construit pour protéger les salines de Salins et qui fut ruiné par les troupes de Louis XI en 1479. » (Gravier 1982, II : 159)

Au temps des Gaulois, un poste de guet s'élevait sur ce sommet où certains de nos contemporains ont voulu voir une Alésia. Les signaux envoyés de ce *poipe* étaient transmis loin à la ronde. L'étymologie de Poupet viendrait de ce nom. Ou alors, comme beaucoup de montagnes aux formes suggestives, l'apparence d'un géant couché aurait évoqué l'image d'un poupon gigantesque.

... à la tour de Vadans

La Vouivre du château de Vadans (fig. 8) est l'avatar d'une noble dame, punie pour avoir injurié une pauvre. Connue sous le nom de *Mè Lusine*, cette Vouivre apparaît comme une vieille mégère hantant les puits, ou parfois sous la forme d'une couleuvre géante (Monnier 1834 : 18-19, Rousset 1853-1858 : article Vadans, Thuriot 1891 : 463-465, Beauquier 1910 : 21-22, Vuillame 1930 : 23-24).

6.2. Déplacements souterrains de la Vouivre de Vaugrenans

De la citerne de Vaugrenans...

En Franche-Comté, pays karstique où les sources sont rares, l'eau pluviale ou nivale des toits était recueillie dans des citernes enterrées près des maisons. Ces citernes sont des lieux dangereux, aussi bien pour les enfants que pour les adultes. Dans les fermes, pour en éloigner les tout-petits, on leur dit qu'elles sont habitées par le *Manau* ou le *Tire-bigot*.

La citerne du château de Vaugrenans (fig. 9), appelée parfois la Salle des Chevaliers par les paysans, abrite la Vouivre qui protège un trésor enfoui sous des dalles de pierre.

« À en croire les vieux de Pagnoz, village au pied de la colline, il n'y a pas très longtemps qu'on la voyait tout en feu sortir le soir des ruines pour aller se désaltérer et se baigner tantôt dans la Loue, tantôt dans la Vache, d'autres fois dans la Furieuse, au fond de la vallée de Saint-Joseph. » (Vuillaume 1930 : 141-145)

Les souterrains dont m'ont parlé mes informateurs ou qui sont évoqués par les légendes, n'existent que dans l'imagination, faut-il le préciser ?

... au château de Montrond...

Le village et le château (photo 16), qui ont opposé une résistance farouche aux envahisseurs, ont été dévastés par les troupes françaises en 1636. Le château a été rasé sur ordre du Parlement comtois en 1644 (Louis 1998 : 48, 152, 184, 298).

L'église du village est placée sous le patronage de saint Georges (photo 17).

... à Quingey...

Ce village a été entièrement brûlé lors de la guerre de Trente ans. Seule rescapée de l'incendie qui a ravagé le village, subsiste la tour de Calixte II (photo 18). Elle aurait abrité, en 1060, la naissance de Guy de Bourgogne qui, élu pape sous le nom de Calixte II, régla la querelle des investitures par le concordat de Worms en 1122.

... à Montaigu...

Le château était en ruines en 1640, pendant la Guerre de Trente ans. Claude Prost *alias* Capitaine Lacuzon, célèbre résistant franc-comtois à la conquête française, le transforma en un vrai nid d'aigle (Louis 1998 : 91-96) (photo 19). On raconte que la Vouivre qui s'abreuvait à la fontaine de Longchaumois, son lieu de naissance, le protégeait en l'avertissant de l'arrivée des troupes ennemies en criant : « Lacuzon ! Lacuzon ! » terme patois qui signifie "souci" ou "attention" (Jusserandot 1843, I : 43-45).

La légende raconte que Lacuzon échappa au siège de la forteresse par les troupes françaises sous le commandement du comte de Corval, en s'envolant sur le dos d'une Vouivre d'or (Montelle 2006 : 183-185). Montaigu a conservé la Vouivre dans ses armoiries.

6.3. Déplacements visibles et invisibles

Les déplacements aériens de la Vouivre de Vaugrenans balisent des lieux de l'histoire ancienne de la Franche-Comté :

- le lac de Chalain et la préhistoire ;
- le mont Poupet et l'antiquité gallo-romaine ;
- le château de Vadans et la période médiévale ;
- Vaugrenans, disparue à l'époque de la Renaissance.

Les déplacements souterrains de cette même Vouivre unissent trois lieux légendaires de la résistance comtoise, lors des guerres de succession d'Espagne. Le traité de Nimègue, en 1678, a intégré la Franche-Comté à la France, mais la Vouivre reste pour les Comtois un témoin de l'âge d'or, associé à l'époque de Charles Quint. Les souterrains représentent la mémoire interdite.

Ici encore, cet animal fantastique est porteur de mémoire. Elle ne balise plus les lieux géographiques, mais un itinéraire historique.

Conclusion

La Vouivre, figure emblématique du Jura, a longtemps servi de support à la culture populaire franc-comtoise, avant la généralisation de l'alphabétisation. Issue du fond païen antique, elle remplissait d'une part un rôle utilitaire comme repère légendaire qui balisait les déplacements des voyageurs, et elle gardait, d'autre part, la mémoire des événements passés, des combats du peuple comtois conservés sous une forme épique.

Dans les milieux ruraux, cette tradition est longtemps restée vivace. Il est à noter que tous les Francs-comtois réagissent avec grand intérêt à l'évocation de la Vouivre. Peut-être pressentent-ils qu'elle fut l'âme signifiante de leur pays.

Pendant, sous l'influence de la "folklorisation", ses pouvoirs anciens semblent avoir disparu. Les médiations entre les habitants de ces lieux et leur environnement font maintenant appel au GPS et à la prose des historiens locaux. L'exactitude y a sûrement gagné, mais la force symbolique des anciennes figures populaires

(photo 20) fait défaut pour donner un sens poétique aux montagnes jurassiennes. Avec la disparition progressive de sa Vouivre, l'arc jurassien s'est désenchanté.

Remerciements

M.L. Binet qui m'a fait l'amitié de m'envoyer des documents concernant la Mammy Wata, la Mère des eaux africaines, qui ressemble, par certains aspects, à la Vouivre comtoise.

M.C. Montelle qui m'a accompagnée tout au long de ma recherche et m'a éclairée de ses vastes connaissances.

Tous ceux et toutes celles dont les noms ont fondu dans ma mémoire et qui m'ont initiée à la Vouivre et à ses mystères, m'apprenant à aimer la Franche-Comté.

Références bibliographiques

- AYMÉ M., 1943 — *La vouivre*. Paris, Gallimard, coll. Blanche, 256 p.
- AYMONIER C., 1920 — *Légendes et traditions populaires de la Franche-Comté*. Pontarlier, Faivre-Vernay, 180 p.
- BEAUQUIER C., 1910 — *Faune et flore populaires de Franche-Comté, I. La faune*. Paris, Leroux, coll. Contes et chansons populaires 32.
- BEAUQUIER C., 1978 — " Tous ceux qui ont vu la Vouivre ". In Nodier C. (éd.) : *Contes populaires et légendes de Franche-Comté*, Paris, Les Presses de la Renaissance : 201-213.
- BIANCOTTO G. (trad.), 1980 — *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris, Stock, coll. Stock + Plus 35, 264 p.
- BOICHARD J., GRESSER P., 1991 — *Le guide du Doubs*. Besançon, La Manufacture, 350 p.
- DONTENVILLE H., 1998 — *Mythologie française*. Paris, Payot, 280 p.
- DONTENVILLE H. (éd.), 1980 — *La France mythologique*. Paris, Henri Veyrier-Tchou, coll. Bibliothèque du merveilleux, 393 p.
- DUVERNOY M., 1832 — *Éphémérides du Comté de Montbéliard*. Besançon, C. Deis, 520 p.
- FOHLEN C., 2004 — " Franche-Comté ". In : *Encyclopædia Universalis*.
- GAIGNEBET Cl., LAJOUX J.-D., 1985 — *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 363 p.
- GRAVIER G., 1982 — *Franche-Comté, pays des légendes*. Lons-le-Saunier, Marque-Maillard, 4 vol., 90 + 216 + 184 + 195 p.
- GRIMAL P., 1994 — *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris, Presses Universitaires de France, XXI-576 p.
- INSTITUT D'ÉTUDES COMTOISES ET JURASSIENNES ; CENTRE RÉGIONAL DE DOCUMENTATION PÉDAGOGIQUE, 1979 — *Une légende de Franche-Comté : La Vouivre*, Besançon, C.R.D.P., coll. Textes et documents, 4 dossiers : *Introduction* par Girard J., Perrot J.-P., 15 p. ; *Section I : Origines*, 14 p. ; *Section II : Traditions populaires, légendes et témoignages*, 20 p. ; *Section III : La Vouivre chez les romanciers, conteurs, poètes et artistes*, 29 p.
- JOUSSERANDOT L., 1843 — *Le Diamant de la Vouivre*. Paris, L. de Potter, 2 vol.
- LOUIS G., 1998 — *La guerre de Dix ans (1634-1644)*. Besançon, Cahiers d'Études Comtoises, 381 p.
- MARTIN L., 1947 — *Légendes de Franche-Comté*. Besançon, Camponovo, 213 p.
- MÉTIN A., 1875 — *Histoire des communes du canton d'Ornans*. Besançon, Les éditions de la Grande Fontaine, 197 p.

MONNIER D., 1834 — *Du culte des esprits dans la Séquanie*. Lons-le-Saunier, Impr. F. Gauthier, 108 p.

MONNIER D., VINGTRINIER C., 1871 — *Croyances et traditions populaires recueillies dans la Franche-Comté*. Lyon, Georg, 812 p.

MONTELLE É., 1995 — Le légendaire local : lecture et écriture du paysage. *Clés à venir*, 5 : 15-27.

MONTELLE É., 2006 — *L'œil de la Vouivre*, Genève, Slatkine, coll. Le miel des contes 288 p.

PIERRON Dr., 1888 — La vouivre de Vaugrenans, Besançon, *Les Gaudes*, 17 : 2.

QUIQUEREZ A., 2003 — *Traditions et légendes du Jura*. Genève, Slatkine, coll. Contes et légendes de la Suisse, 482 p.

ROUSSET A., 1853-1858 — *Dictionnaire géographique, historique et statistique des communes de la Franche-Comté (département du Jura)*. Besançon et Lons-le-Saunier, 6 vol.

SAURIA C., 1845 — *Le Jura fantastique*. Besançon, Girod.

SÉBILLOT P., 1883, 1967 — *Gargantua dans les traditions populaires*. Paris, Maisonneuve et Larose, coll. Les littératures populaires 12, 343 p.

Site Internet *Conseil Régional de Franche-Comté*, 2004 — (<http://www.cr-franche-comte.fr/cartes/index.php>)

SURDEZ J., 1984 — *Animaux et contes fantastiques du Jura*. Porrentruy, Éditions du Pré-Carré, 165 p.

THURIET C., 1892 — *Traditions populaires de la Haute-Saône et du Jura*. Paris, Librairie Historique des Provinces Émile Lechevalier, 652 p.

THURIET C., 1891 — *Traditions populaires du Doubs*. Paris, Librairie Historique des Provinces Émile Lechevalier, 538 p.

VUILLAME C., 1930 — *Vieilles légendes comtoises*. Besançon, Sequania, 324 p.

Mythical geography and fantastic animals: the example of the Wyvern

Édith MONTELLE
montelle.edith@wanadoo.fr

Keywords

Wyvern, Franche-Comté, legend, geography, history

The Wyvern! Any native from Franche-Comté identifies with this magical word which immediately evokes his Jura Mountains. The Wyvern is a very beautiful woman, who changes into a fire serpent, and whose single eye is a carbuncle, a precious gem, which sends out shafts of lightning; and when she beats her large wings, she brings on hail. She is often associated, in Comtois stories, with the giant Gargantua, thrower of stones, creator of springs, whose prints mark the cliffs.

This fantasy animal, first mentioned in the archives of 1273, is the spirit of the land. By recounting her travels throughout the countryside, the Franc-Comtois appropriate the described territory as their own, and especially the dangers, which may threaten the passing traveler. One of her characteristic features is the local belief in her existence. Some of our contemporaries affirm that they have seen the Wyvern, or speak of family members having encountered her.

Whereas the Lion, inherited from the Burgond King Othon IV (died 1303), is the official heraldic figure for the Franche-Comté, the Wyvern is the people's emblem, found in oral traditions, but rarely represented in sculptures or ancient graphic art.

Through the tales where she appears, it is possible to establish itineraries traceable on maps, which sketch a legendary topography, which sheds light on the mentalities of the region's inhabitants, and introduces a parallel with local history. This mythical cartography could also concern other regions where the Wyvern appears, such as French Switzerland or the Morvan in France, for example. In this

study, the three itineraries chosen are in the Franche-Comté, in the departments of the Doubs and the Jura.

The flight of the Wyvern from caves to cliffs, beginning at the Loue Spring (department of the Doubs) marks the limits of the territory of the Benedictine Priory Mouthier-Haute-Pierre, first mentioned in the division of the states of Lothaire in 870. This monastery, which disappeared in the 18th century, widely influenced the local economy: the monks brought wine-growing techniques, which yielded a wine of repute until the 19th century, and the cultivation of cherries adapted to the climate, the 'marsotte' variety, which even today still produce a renowned kirsch.

The red cross indicates the site of the priory. The Wyvern's itinerary is drawn on map 4: from the Loue spring (1) to the Monk's rock (2), from the Haute-Pierre rock (3) to the Syratu waterfall (4), from the Pontet spring (5) to the Mouthier Bridge (6) and to the Virgin's rock (7). Each of these spots is marked by a legend, which sticks in the traveler's memory and give him easily visible landmarks.

The legends of the Wyvern defined the pathway of those coming on foot from the spring and warned them of possible dangers (fog, torrents...) Upon arriving at the Syratu waterfall, one knew one was leaving the gorges, and was about to enter Mouthier village. Shortly thereafter, to confirm those observations, one perceived the Monk's rock and Haute-Pierre. The Virgin's rock, boundary-stone, indicated that one was leaving the Priory's lands (Photo 13). From there, the valley widened and one came to less perilous, more civilized areas.

To read the land is a necessity for the traveler without a map. Legends have always been used, all over the world, to serve as landmarks. These tales, often tragic or miraculous, were unforgettably inscribed in the travelers' memory, who could recall them when hesitating as to which direction to follow.

The two following itineraries form a star shaped path starting from the Vaugrenans hills, near Mouchard (Jura). Around the ruins of a city that was destroyed in 1477 at the order of King Louis XI and a castle dismantled in 1674 by King Louis XIV, legends of the Wyvern haunting the water reservoir are still told today, uniting through an aerial and underground network this heroic center of resistance to French conquest to other historic places keeping the ancient times alive in memory.

The aerial flight brings together places belonging to 'allowed memory': prehistory, the Celtic period, the Middle Ages. A legend, dated 1863, tells of the picaresque adventures of three young boys from Pagnoz who went out in the middle of the night on a dare to dig in the base of the water reservoir of the Vaugrenans Castle to unearth a treasure; their initiatic flight on the back of a Wyvern took them from the Vaugrenans Castle to the three founding sites of the Jurassians: the Chalain Lake, Mount Poupet, the tower of Vadans. This tale is quoted in most anthologies, where Lake Chalain is sometimes replaced by the Chaux forest, one of the largest wooded areas in France (21,000 hectares, 28 kilometers long and 15 kilometers wide), which, as early as the 13th century, was home to an active population of lumberjacks, coalmen and smiths and which was used from 1775 to supply the salt works of Arc-et-Senans.

The underground flight links the places of the 'forbidden memory': villages that were hard hit by the Ten Years War or the Spanish War of Succession (1634-1644). In Franche-Comté, a karstic zone with very few springs, rain and gutter water was collected in buried reservoirs near the houses. These reservoirs are dangerous places, both for children and adults. At the farms, to keep the smallest ones away, they are told that the boogie-monster lives there. The reservoir of the Vaugrenans Castle, sometimes called the Knight's Room by the local farmers, is said to be inhabited by the Wyvern, protecting a treasure hidden beneath the slabs of stone. Different informants told me of hidden galleries leaving from that spot and leading to the Montrond Castle, destroyed by French troops in 1636; to Quingey village, burned down during the Thirty Years War; Montaigu village, near Lons-le-Saunier, a fortress, which became the headquarters of a famous Franc-Comtois Resistance fighter, Claude Prost, alias Captain Lacuzon. The legend tells that Lacuzon escaped from the fortress, under siege by French troops', headed by the Count of Corval, by flying away on the back of a golden Wyvern. Montaigu kept the Wyvern in his coat of arms.

In the last two examples, the Wyvern serves memory. She no longer delimits geographical sites, but rather historic itineraries.

This fantasy animal is truly the 'keystone' animal in representing the Franc-Comtois identity system, to such an extent that one of this culture's most remarkable writers, Marcel Aymé, devoted a novel to her, called *The Wyvern*.

The Wyvern, emblematic symbol of the Jura, long served as a medium for the Franc-Comtois folk culture, before literacy became widespread. Stemming from the ancient pagan heritage, she both played a useful role as a legendary land marker who established the traveler's itinerary and as a recorder of past events, battles fought by the Comtois people, saved in the form of sagas.

In the rural areas, this tradition continued for a long period of time. Furthermore, it is noteworthy that all Franc-Comtois react with great interest to any mention of the Wyvern. Perhaps they sense that she was the significant spiritual embodiment of their country.

However, under the influence of 'folklorization', her ancient powers seem to have disappeared. The mediations between the inhabitants of these places and their environment now pass through GPS and the prose of local historians. There has certainly been a gain in precision, but the symbolic strength of the old popular figures is no longer there to give poetic meaning to the Jura Mountains. With the progressive disappearance of the Wyvern, the arc of the Jura has become disenchanting.

Figures

Figure 1. Au cœur de l'Europe

(site Internet *Franche-Comté*, Conseil régional 2004)



Figure 2. La Franche-Comté

(site Internet *Franche-Comté*, Conseil régional 2004)



Figure 3. La Vouivre

(aquarelle d'Auguste Quiquerez 1877 in Quiquerez 2003 : couv.)



Figure 4. La Vouivre de Pesmes

(gravure de R. Franceschi in Martin 1947 : 41)



Figure 5. La haute vallée de la Loue

(d'après Carte IGN série verte 1/100 000ème n°38 Besançon-Lausanne, 1994)

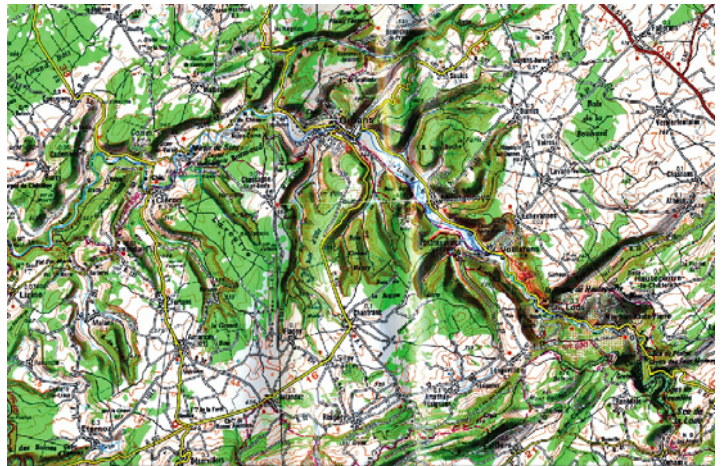


Figure 6. Le vol de la Vouivre de Mouthier

1. Source de la Loue
 2. Source du Pontet
 3. Cascade de Syratu et puits de l'Ermite
 4. Rocher du Moine
 5. Roche de Haute-Pierre
 6. Pont de Mouthier
 7. Rocher de la Vierge
- Le rectangle jaune indique l'emplacement de l'ancienne abbaye

(d'après Carte IGN série bleue 1/25 000ème n°3424 ouest Ornans, 1986)



Figure 7. Vol de la Vouivre de Vaugrenans

(d'après Carte IGN série verte 1/100 000ème n°37)

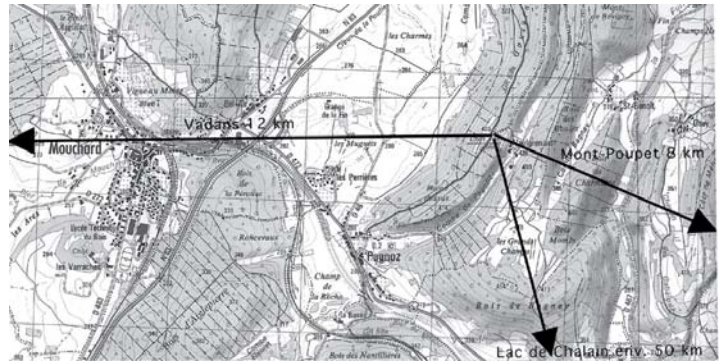


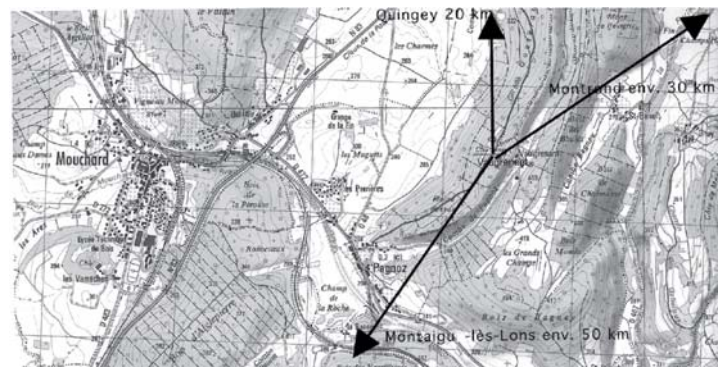
Figure 8. Le château de Vadans

(lithographie de C. Ravignat in Sauria 1845)



Figure 9. Trajet souterrain de la Vouivre de Vaugrenans

(d'après Carte IGN série verte 1/100 000ème n°37)



Photos

Photo 1. Cloître de Montbenoît (photomontage)

Le visage de la Vouivre du chapiteau comporte une boule au milieu du front, usée à force d'être frottée par d'innombrables mains

(clichés et montage de l'auteure, Montbenoît, 1987)



Photo 2. Saint Georges

(cliché de l'auteur, Le Bizot, 2004)



Photo 3. La mère de saint Georges

(cliché de l'auteur, Le Bizot, 2004)



Photo 4. La source de la Loue

(cliché de l'auteur, Source de la Loue, 2004)



Photo 5. Cascade de tuf où l'on voyait la Vouivre

(cliché de l'auteure, Gorges de Nouailles, 1992)



Photo 6. Cascade de Syratu, sous la route

(cliché de l'auteure, Source de la Loue, 2004)

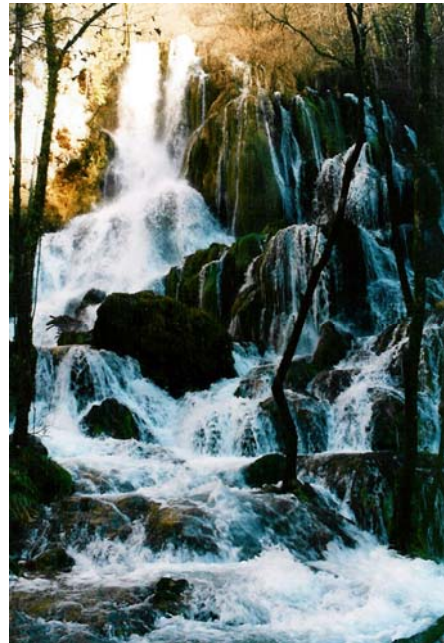


Photo 7. Le Moine Blanc et les rochers de Renédale (photomontage)

(clichés et montage de l'auteure, Gorges de Nouailles, 2004)



Photo 8. Le palet de Gargantua ou Haute Pierre (photomontage)

(clichés et montage de l'auteur, Mouthier-Haute-Pierre, 2003)



Photo 9. Le pont de Mouthier sur la Loue

(cliché de l'auteur, Mouthier-Haute-Pierre, 2003)



Photo 10. La Porte de Mouthier

(cliché de l'auteur, Mouthier-Haute-Pierre, 2004)



Photo 11. Mouthier-Haute-Pierre

(cliché de l'auteur, Mouthier-Haute-Pierre, 2003)



Photo 12. L'église Saint-Étienne et son clocher de pierre (photomontage)

(clichés et montage de l'auteur, Mouthier-Haute-Pierre, 2003)



Photo 13. Le rocher de la Vierge

(cliché de l'auteur, Mouthier-Haute-Pierre, 2003)



Photo 14. Lac de Chalain et cabane néolithique (photomontage)

(clichés et montage de l'auteur, Chalain, 2004)



Photo 15. Le Mont Poupet

(cliché de l'auteur, Salins-les-Bains, 2003)



Photo 16. Butte de Montrond et ruines du château (photomontage)

(clichés et montage de l'auteur, Montrond-le-Château, 2004)



Photo 17. Tympan de l'église Saint-Georges

(cliché de l'auteur, Montrond-le-Château, 2004)



Photo 18. La tour de Callixte II, à Quingey

(cliché de l'auteur, Quingey, 2003)



Photo 19. Montaigu et ses armoiries (photomontage)

(clichés et montage de l'auteur, Montaigu, 2004)



Photo 20. Girouette à Lods

(cliché de l'auteur, Lods, 2003)



L'animal sauvage, marqueur d'une identité clanique chez les Teda-Daza et les Beri, éleveurs du Tchad, du Niger et du Soudan

Jérôme TUBIANA
jtubiana@libertysurf.fr

Résumé

Les sociétés teda-daza et beri du Tchad, du Niger et du Soudan sont divisées en de nombreux clans, dont beaucoup revendiquent une ou plusieurs espèces d'animaux sauvages comme totems protecteurs. Les membres de ces clans s'interdisent de tuer et de consommer la viande de ces animaux et leur manifestent du respect de différentes manières. L'identité clanique est ainsi fondée non seulement sur un ancêtre commun mais aussi sur un totem, souvent un animal ayant jadis protégé l'ancêtre. La faune sauvage a peu d'importance dans la vie matérielle de ces éleveurs, et les totems claniques témoignent ainsi d'une importance paradoxale de l'animal sauvage dans leurs cultures.

Mots-clés

Sahara, animal, clan, totem, interdit

Introduction

Depuis 1995, j'ai eu l'opportunité d'entreprendre des recherches d'ethnozoologie parmi les Teda-Daza et Beri au cours de neuf séjours de terrain, sept au Tchad, un au Niger et un au Soudan. Les notes qui suivent s'appuient en particulier sur deux missions récentes :

- octobre-novembre 2002. Participation à une mission zoologique du Muséum national d'Histoire naturelle de Paris et de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) dans le massif de Termit et l'Ayer (Niger). Cette mission m'a permis de compléter mon travail de doctorat commencé au Tchad,

dans des milieux naturels similaires, habités par la même faune sauvage et les mêmes groupes ethniques.

– juillet-août 2003. Mission personnelle dans le massif de l'Ennedi (nord-est du Tchad).

Ce travail est l'aboutissement d'un cheminement personnel, à cheval entre deux disciplines (zoologie et ethnologie), qui m'a conduit à la compréhension d'un certain nombre de faits :

- il est impossible de connaître la faune sauvage de ces régions sahariennes sans les connaissances qu'en ont les populations locales ;
- ces populations détiennent des connaissances importantes sur la faune sauvage, connaissances qui dépassent largement les usages matériels qu'elles en ont ; ces usages sont d'ailleurs relativement faibles, puisque les Teda-Daza et les Beri sont essentiellement des éleveurs ;
- au-delà de ces usages matériels et de connaissances pratiques, la faune sauvage occupe ainsi une place importante, et même inattendue, dans les cultures locales.

Je n'ai donc pas limité mon enquête aux usages matériels de la faune sauvage et me suis intéressé à sa place dans la culture, en particulier dans :

- le lexique ;
- la littérature orale, et notamment les mythes d'origine des clans qui seront évoqués ici ;
- l'ensemble des pratiques et des croyances médicales, magiques ou religieuses, et notamment l'existence de totems claniques, qui est l'objet de cet article.

Les Teda-Daza et les Beri vivent principalement dans le Sahara et le Sahel tchadiens, ainsi qu'au Niger et en Libye (Teda-Daza), et au Soudan (Beri). Au cours de sept séjours dans la région (six dans le nord du Tchad et un dans le nord-est du Niger), j'ai étudié les relations que ces populations ont établi avec la faune sauvage et les représentations qu'elles ont de cette dernière (Tubiana 2000b).

Ces populations vivent dans la partie méridionale du Sahara, dans différents milieux naturels (fig. 1). Les massifs montagneux et dunaires de la région sont particulièrement intéressants parce qu'ils comptent parmi les derniers endroits du Sahara où la faune sauvage a subsisté.

Mon travail porte donc sur deux groupes ethniques :

1/ les Teda-Daza, plus connus sous le nom de Toubou *tubu* (Chapelle 1957-82 : 5) que leur donnent leurs voisins les Kanembou, mais qui s'appellent eux-mêmes tantôt Teda, tantôt Daza ou Dazagada (D'Arbaumont 1989). On distingue ainsi :

- les Teda qui sont, au sens strict, les habitants du massif du Tibesti, au nord-ouest du Tchad ; on les rencontre aussi bien dans le massif de Termit au Niger que dans l'Ennedi au Tchad ; ils parlent le tedaga ;

– les Daza et autres Dazagada qui nomadisent sur de vastes étendues entre le Niger et le Tchad ; au sens strict, le terme “Daza” désigne plusieurs groupes du nord du lac Tchad, en particulier les Kecherda ; le terme “Dazagada” désigne plus largement l'ensemble des groupes qui parlent le dazaga, la langue des Daza, très proche du tedaga ;

2/ les Beri – plus connus sous les noms arabes de Zaghawa, désignant ceux d'entre eux qui vivent plutôt au Sahel, ou Bideyat, pour ceux qui habitent le Sahara ont parfois été assimilés, à tort, aux Teda-Daza ; ils habitent le nord-est du Tchad, entre le Sahara et le Sahel, et le Dar For au Soudan ; ils parlent le beri-a.

Chez les Teda-Daza et les Beri, les “forgerons”, appelés *azza* en dazaga (Baroin 1972 : 2), *dude* en tedaga et *may* en beri-a, constituent une caste inférieure. Non seulement la forge, mais aussi la totalité de l'artisanat, la musique et l'essentiel de la chasse leur sont réservés. Au Niger et dans l'ouest du Tchad, il existe des populations *azza* nombreuses et autonomes (photo 1).

Teda-Daza et Beri sont essentiellement des éleveurs de dromadaires et de chèvres, et la faune sauvage a peu d'importance dans leur vie matérielle. Les produits de la chasse constituent une part négligeable de leur alimentation. La chasse n'est pratiquée que par des catégories particulières de la population, notamment la caste inférieure des forgerons. La forge (mais aussi l'ensemble des activités artisanales) et la chasse (en particulier au moyen de pièges et de filets) leur sont réservées. Ces activités sont méprisées par le reste de la population. Cependant, dans l'ensemble de ces populations, de nombreux clans revendiquent une ou plusieurs espèces d'animaux sauvages comme totems protecteurs.

1. Le phénomène clanique

Chaque groupe ou sous-groupe ethnique est divisé en de nombreux clans, qu'on appelle *yegetchi* ou *yele* en dazaga, *yele* en tedaga, *nefer* en beri-a.

La plupart des groupes ou des sous-groupes ont rassemblé dans un lieu donné, sur une longue période, des clans d'origines très diverses. Ainsi un même clan peut appartenir à plusieurs groupes ou sous-groupes et parler différentes langues. L'appartenance d'un clan à un groupe ou à un sous-groupe n'est pas immuable. Un clan peut changer de groupe et de langue, disparaître, se fondre dans un autre clan, ou encore se scinder et donner naissance à de nouveaux clans. Ce phénomène de perméabilité qui, si l'on en croit la tradition orale, semble avoir présidé à la formation même des groupes teda-daza et beri, semble être encore en partie d'actualité aujourd'hui.

L'importance de la notion de clan chez les Teda-Daza et les Beri a parfois été sous-estimée en raison de l'éclatement spatial des clans et de l'existence de chefs locaux (chefs de village, de puits) gouvernant des gens de plusieurs clans. Cependant, la

dilution des clans dans l'espace explique surtout la dilution de l'autorité même et ne change rien au fait que les chefferies, petites ou grandes, puissantes ou faibles, reviennent toujours à un clan particulier. La colonisation française a parfois attribué des chefferies à des ressortissants de clans illégitimes, créé de nouvelles chefferies et même de nouveaux clans et établi une nouvelle hiérarchie entre les clans ; mais elle n'a jamais pu remettre en cause l'importance du clan. Pour preuve, aujourd'hui au Tchad, on observe que l'État cherche à faire correspondre les "cantons" administratifs aux clans, les chefs de clans devenant chefs de canton. Du reste, l'autorité des chefs est évidemment plus forte là où les membres d'un même clan vivent dans un même lieu, plus encore si d'autres clans ne vivent pas dans ce lieu.

Un clan peut être caractérisé par :

- un ancêtre commun ;
- un lieu d'origine commun, dont on garde la mémoire malgré la dispersion dans l'espace ;
- des marques de chameaux communes ;
- enfin, souvent, un ou plusieurs "totems" ou "interdits", appelés *gwotek*, *kwode* ou *wadda* en dazaga, *yugode* en tedaga (Le Cœur 1950 : 200), et *toгуRи* en beri-a.

2. Animaux sauvages et interdits claniques

Parmi les totems ou interdits claniques, on relève de nombreux animaux sauvages (tabl. 1) : ainsi les membres d'un même clan s'interdisent de tuer et de consommer la viande d'un ou plusieurs d'entre eux, et leur manifestent du respect de différentes manières. J'ai relevé 33 animaux sauvages objets de totems ou interdits chez les Teda-Daza et les Beri : treize sont des mammifères, huit des oiseaux, huit des reptiles et quatre des insectes. Les clans ayant un même totem sont souvent apparentés, issus d'un ancêtre commun ou liés par des mariages, ou encore liés par une relation de vassalité. On peut noter que certains de ces animaux, comme la girafe ou le grand koudou, ont disparu de la région au cours du siècle dernier, en raison essentiellement de conditions devenues plus arides. En revanche, des animaux plus sahariens, comme les antilopes addax et oryx, ne se trouvent pas parmi les totems.

Que font les membres d'un clan par rapport à leur animal totem (*cf.* I. de Garine, cet ouvrage) ? La première obligation est de ne pas le tuer et de ne pas le manger (Tubiana 1975 : 397-400 ; *cf.* M. Ichikawa, cet ouvrage), même s'il a été tué par un membre d'un autre clan ; pour les oiseaux (*cf.* H. Terashima, cet ouvrage), il est

également interdit de prendre et consommer leurs œufs. Mais cela peut aller plus loin :

– Ne pas toucher : « Les Azza Bogorda¹ ne touchent même pas la peau de la gazelle dama »², « Les Azza Trōndo ne touchent même pas la tortue de la main ». Les membres du clan Zaghawa Imogu ne peuvent même pas toucher les plumes de l'autruche, utilisées par les membres des autres clans zaghawa pour des coiffures de femmes et des éventails (Tubiana 1964 : 68-69).

– Protéger : « Si un Azza Bolto voit que quelqu'un a capturé une outarde vivante, il lui donne une chèvre pour qu'il relâche l'outarde » ; « si un Azza Trōndo voit la tortue au soleil, on doit la mettre à l'ombre ».

– Faire des offrandes : « lorsqu'un serpent entre dans la maison d'un Zaghawa DeniRa, ce dernier lui fait une offrande de sel et de farine de mil » (Tubiana 1964 : 74).

– Manifester du respect : lorsqu'un Zaghawa Imogu rencontre une autruche, il est censé rester immobile pour ne pas l'effrayer (Tubiana 1964 : 69) ; « si un Azza Bolto voit que quelqu'un a tué une outarde, il ne le salue pas ».

– S'identifier : l'exemple le plus flagrant d'une identification de l'homme et de l'animal s'observe chez les Zaghawa Imogu dont le chef revêt (ou revêtait autrefois ?) le "costume" de l'autruche mâle (pantalon et turban rouges, vêtement blanc recouvert d'un vêtement noir) pour les sacrifices ; les autres membres du clan (hommes et femmes) font de même à l'occasion des mariages, pour exécuter la "danse de l'autruche" lors de laquelle on imite la parade de cet oiseau (Tubiana 1964 : 69-70).

D'autre part, on relève des croyances selon lesquelles l'animal-totem respecte à son tour les membres du clan : « Dès qu'un Azza Warda voit un scinque, il lui dit « moi, je suis Warda », alors le scinque ne le mord pas »³ ; « le naja cracheur n'attaque ni les Bideyat Tamele ni leur bétail ». De même, les Zaghawa DeniRa disent ne pas être mordus par les serpents et ne pas être attaqués par les lions (Tubiana 1964 : 74-75).

Si les membres du clan transgressent les interdits, brisent l'alliance, ils sont punis par la maladie, voire la mort. Souvent, il s'agit de maladies de peau : « si les Bideyat Sar mangent la tortue à éperons, ils ont des boutons ». Mais il existe d'autres punitions : « si on⁴ transgresse l'interdit, un malheur arrive : on devient

¹ Les noms de clans cités sont repris dans le tableau 1.

² Les citations sont issues d'entretiens réalisés dans l'Ayer et le massif de Termit, au Niger, en 2002, et dans l'Ennedi, au Tchad, en 2003.

³ Plutôt craintif est difficilement visible, le scinque est cependant peu susceptible de mordre qui que ce soit.

⁴ Il s'agit ici des Azza Trōndo, mais cela est en fait valable pour n'importe quel clan.

handicapé ou l'on est gravement blessé » ; « certains désobéissent : ils deviennent pauvres, ou ils meurent ».

« Beaucoup de malheurs sont attribués à la transgression de l'interdit, raconte Ibrahim Suleyman, un Azza Bolto de Tasker au Niger. Un de mes parents a désobéi et a mis un filet pour prendre une outarde. D'autres Bolto lui ont dit de ne pas le faire, mais il a répondu « c'est Allah qui décide de tout, ce n'est pas l'outarde ». Il avait en tout et pour tout une chamelle pleine et un chameau. Dans la même nuit, tous deux sont morts. Si un Azza Bolto transgresse l'interdit, ses animaux ou ses enfants meurent. »

On pressent dans ce récit la contradiction entre les interdits claniques et l'islam, sur laquelle je reviendrai.

Qui respecte ? Le système clanique est patrilinéaire, les totems ou interdits se transmettent donc de père en fils. La femme est censée délaisser son totem pour adopter celui de son mari :

« quand ma mère [une Bideyat du clan Koma] n'était pas mariée, elle ne mangeait pas l'outarde. Après, elle a suivi la coutume de son mari [un Bideyat Gayla] et a mangé l'outarde ».

Il arrive cependant que la femme continue de respecter son propre totem, en plus de celui de son mari. Le mari peut aussi se mettre à respecter le totem de sa femme, et les enfants celui de leur mère. Un individu peut éventuellement décider de respecter le totem d'un ami. Il arrive en outre qu'un clan tout entier adopte le totem d'un autre clan allié à lui par le mariage. Un clan vassal peut adopter le totem d'un clan suzerain. Enfin les forgerons ont en général leurs propres totems, mais certains respectent aussi ceux des clans de leurs maîtres : ainsi les forgerons (Azza) du clan Dazagada Tebya ne mangent pas la gazelle dorcas (photo 2).

3. Mythes explicatifs

Le lien du clan avec son totem est expliqué par un mythe renvoyant généralement à l'ancêtre du clan (*cf.* B. Moizo, É. Navet, cet ouvrage). On peut classer ces mythes selon différentes catégories (tabl. 2).

3.1. *L'animal parent*

Parfois le mythe fait de l'animal lui-même l'ancêtre ou le parent de l'ancêtre. C'est le cas des DeniRa (Tubiana 1964 : 74-76), les "gens du serpent", qui revendiquent une parenté au sens propre avec deux animaux protecteurs : le serpent et le lion.

Leur mythe d'origine est le suivant : leur "grand-mère" eut quatre enfants : un serpent, un lion, une pierre à écraser le mil, et un homme qui fut le fondateur du clan. Si d'autres clans peuvent se réclamer d'un ancêtre surnaturel, les DeniRa constituent le seul cas explicite de parenté d'hommes et d'animaux. Le caméléon m'a aussi été présenté comme l'"ancêtre" du clan Daza Bollugada Yida, mais je n'ai pas obtenu le mythe explicatif, et je ne sais pas si les Yida croient qu'il existe une filiation réelle ou s'il s'agit d'une parenté symbolique, d'un animal simplement allié mais appelé "grand-père" par révérence. En effet, nombre de clans Teda-Daza et Beri revendiquent avec leurs animaux-totems une parenté symbolique. Dans les mythes, dont je parlerai plus loin, où l'animal sauve la vie de l'ancêtre, l'animal devient, en quelque sorte le parent adoptif du clan qui, sans l'animal, n'aurait pas existé. Souvent, l'animal est considéré comme la "grand-mère" du clan, le "grand-père" étant l'ancêtre.

3.2. *L'animal protecteur*

La plupart des mythes relatent comment l'animal a protégé l'ancêtre. Souvent, c'est l'ancêtre enfant, abandonné, qui a été protégé. Exemple : « Les Tebya ne mangent pas la gazelle dorcas. Notre grand-père avait deux enfants en bas âge, leur mère était morte. Il les avait laissés seuls et était parti en brousse. Lorsqu'il revint, il vit une gazelle dorcas en train d'allaiter ses enfants. » Parfois, c'est l'ancêtre adulte qui est l'objet de la protection :

« Alors qu'il était en voyage, le grand père des Bideyat KoduRa et Mahamya se perdit. Il n'avait plus ni eau ni nourriture et était en train de perdre conscience lorsque l'autruche apparut et se coucha devant lui. Il était si fatigué et affamé qu'il ne pouvait même plus marcher, et il monta sur le dos de l'autruche, qui continua son chemin. Elle l'emmena dans un endroit où il y avait des gens et de l'eau, le mit à terre et continua seule. Sans l'autruche, il serait mort. À partir de maintenant, dit-il, moi-même et mes descendants ne devons pas manger l'autruche. Depuis, les KoduRa et les Mahamya ne mangent pas l'autruche ».

Souvent l'ancêtre adulte (et/ou son clan) a été protégé d'une attaque. Ce type de récit se déroule dans le contexte, parfois daté plus ou moins précisément, d'avant la colonisation, où les Teda-Daza et les Beri étaient fréquemment victimes (mais aussi auteurs) de razzia. Exemple :

« Au cours d'une guerre, les ennemis des Barawa se préparaient à attaquer leur village. Le varan du désert a vu l'ennemi, et a tapé le tambour des Barawa avec sa queue. Alors les Barawa sont sortis de leurs maisons, ont vu l'ennemi et lui ont fait face ».

Dans ce type de récit, l'action de l'animal en faveur de l'ancêtre apparaît plus ou moins intentionnelle selon les cas.

3.3. *Autres bienfaits*

L'animal guérisseur

Plusieurs clans zaghawa apparentés ont le grand koudou pour totem. Leur ancêtre aveugle, monté sur un âne, se serait trouvé face à l'antilope. L'âne aurait pris peur et l'ancêtre serait tombé. Grâce au grand koudou, il aurait ainsi retrouvé la vue (Tubiana 1964 : 64-65). Ici, la protection de l'animal semble due davantage à une rencontre hasardeuse qu'à un acte intentionnel, et le respect de l'animal serait plus une commémoration de la rencontre initiale que la poursuite d'une alliance. Du reste, les clans ayant ce mythe considèrent aussi l'âne qui a fait tomber leur ancêtre comme un animal bienfaiteur et le remercient en s'interdisant de monter les ânes.

L'animal guide

« Jadis, notre grand-père a poursuivi un mouflon de l'Ennedi jusqu'à [l'oasis] de Faya. Il est arrivé dans un lieu où il y avait de l'eau et des dattes. Par la suite, il est revenu s'y installer avec sa famille. Depuis, les [Dazagada] Bulla ne mangent plus le mouflon. »

Ce mythe explique à la fois le totem et l'origine des Dazagada Bulla. Là encore, l'interdit permet de commémorer un fait fondateur, où la participation de l'animal n'est pas forcément intentionnelle.

L'animal respectueux

« Autrefois, notre grand-mère, à son réveil, vit une tortue sous son lit. Les enfants vinrent la chercher pour la tuer, mais elle rentra dans sa carapace. Alors la vieille se leva et dit : c'est un signe de respect, il ne faut pas la tuer. Depuis, les Azza Wudea ne doivent pas tuer la tortue à éperons. »

3.4. *L'animal malfaisant*

Certains animaux semblent moins des totems que de simples interdits claniques. En général, ce ne sont pas de grands animaux mais des espèces occupant un rang secondaire dans le monde animal. Le mythe explicatif est généralement du type suivant :

« Les forgerons des Gaeda et des Tebya ne mangent pas le fouette-queue. Kaha, notre ancêtre, l'a mangé et est tombé malade. Il a eu des boutons ».

L'animal n'est plus protecteur mais maléfique. Ce type d'interdit et de mythe explicatif, s'il concerne parfois des animaux sauvages, concerne le plus souvent des animaux domestiques.

3.5. *Animal valorisant et animal dévalorisant*

Chez les Beri, deux petits oiseaux que je n'ai pu identifier précisément, *āngu* et *bigi*, donnent leur nom à deux clans importants. Ici, pas de mythe, l'animal n'est ni protecteur ni malfaisant : il s'agit seulement d'emblèmes, que ces deux clans détenteurs de chefferies ont choisi pour leurs couleurs remarquables, et aussi, dans le cas d'*āngu*, pour l'astuce attribuée à l'oiseau (Tubiana 1964 : 33).

Inversement, certains animaux sont choisis comme interdits parce qu'ils sont jugés indignes, dévalorisants (*cf.* M. Ichikawa, cet ouvrage). Ainsi la tortue est l'interdit des Bideyat Sara parce que leur grand-mère a dit que cet animal est trop laid.

Ces mythes explicatifs constituent un pan essentiel de la littérature orale, qui se distingue d'un autre pan essentiel, les contes animaliers (*cf.* M.-C. Charpentier, M. Dunham, M. Fleury, I. de Garine, P. Roulon-Doko, cet ouvrage). Si ces derniers appartiennent au domaine du merveilleux, avec des animaux qui parlent et se comportent comme les humains (Tubiana et Tubiana 1962), les mythes appellent la croyance. Le conteur et l'auditeur du mythe doivent croire en l'histoire : loin des contes, ces mythes (on pourrait dire aussi ces légendes) se rapportant à des ancêtres fondateurs sont à rapprocher des vies de héros ou de chefs. Comme dans ces dernières, des détails réalistes et des précisions biographiques viennent renforcer l'aspect véridique.

Or, quand l'animal y intervient, bien souvent cette intervention, qui explique le lien de l'animal avec le clan, est empreinte de surnaturel. Quand il ne s'agit pas d'une intervention, il s'agit d'une parenté homme/animal tout aussi surnaturelle (clan Zaghawa DeniRa), ou même de la transformation d'hommes en animaux. Ainsi au cours d'un combat entre deux clans bideyat (les Tamele et les Nana), les membres des deux clans se transforment en animaux qui deviendront leurs totems, respectivement le naja cracheur et le percnoptère d'Égypte (Fuchs 1961 : 55-56).

Quand il s'agit d'un acte de l'animal par rapport à l'homme, ce geste, on l'a vu, semble d'autant plus surnaturel qu'il paraît intentionnel. Cependant, même dans les récits les plus anodins, on ne peut jamais tout à fait exclure une interprétation surnaturelle. Ainsi dans le récit où l'ancêtre retrouve la vue en tombant de son âne effrayé par un grand koudou : le mythe ne l'explique pas, mais on peut se demander si tout ce qui entoure cette guérison miraculeuse ne peut pas apparaître comme l'expression d'une volonté divine. De même, l'une des explications (Le Cœur et Le Cœur 1955 : 141-142) du totem des Teda Musoa, la gazelle dama, semble bien prosaïque à côté d'autres récits : leur ancêtre faisait cuire de la viande de gazelle et s'était endormi. L'ennemi s'approchait, l'ancêtre fut réveillé par le bruit de la viande sur le feu, vit l'ennemi, et s'enfuit. Cependant il est possible que là aussi le simple grésillement de la viande de la gazelle dama puisse être considéré comme un signe divin.

Dans ces mythes, l'animal totem semble appartenir moins à la nature qu'à un monde surnaturel qui renvoie aux religions préislamiques dans lesquelles, en effet, la faune sauvage joue un rôle central. Dans ces religions dont les traces sont encore présentes, certains animaux sauvages, en particulier le serpent, sont en effet, sinon

des divinités, du moins des incarnations ou des représentants d'une divinité plus abstraite, d'un ancêtre divinisé ou d'une montagne sacrée (cf. É. Motte-Florac (crotale), cet ouvrage). Certains contes mettent aussi en scène des animaux incarnant des génies ou liés à des génies : un conte beri (Tubiana et Tubiana 1962 : 86-87) fait ainsi explicitement des gazelles "les chèvres des génies", comme si les animaux sauvages étaient les animaux domestiques du monde surnaturel.

Conclusion

Conclusion 1.

Correspondances entre monde animal et monde humain

L'identité clanique est fondée non seulement sur un ancêtre commun mais aussi sur un totem, souvent un animal ayant jadis protégé l'ancêtre, avec lequel ses descendants doivent poursuivre une alliance.

L'animal sauvage est ainsi un marqueur de l'identité clanique. Et le monde animal fournit ainsi un système de "marques", parallèle à un autre système, celui des marques de chameaux. Les deux systèmes s'entrecroisent rarement : seuls deux animaux-totems sont à l'origine de marques de chameaux, la "Patte de gazelle dorcas" chez les Dazagada Tebya, et la "Patte de corbeau" chez les Teda Odowaya. Ces deux signes sont cependant utilisés par d'autres clans qui n'ont pas les animaux en question pour totems (photo 3).

Dans le système des animaux-totems, la diversité clanique est symbolisée par le monde animal. Les contes animaliers offrent, eux aussi, une correspondance entre monde animal et monde humain : le monde animal y symbolise la diversité, non plus clanique ou ethnique, mais plutôt sociale du monde humain.

Conclusion 2.

Distinction entre monde domestique et monde sauvage

Les totems et interdits claniques ne sont pas uniquement des animaux sauvages. On relève aussi parmi eux des arbres, et la relation du clan au végétal est alors assez semblable à celle qu'il entretient avec les animaux sauvages.

Les animaux domestiques peuvent être aussi l'objet d'interdits pour nombre de clans. Mais alors que, pour l'animal sauvage, l'interdit concerne une ou plusieurs espèces, pour l'animal domestique il s'agit généralement d'une interdiction de consommer un animal doté d'un caractère particulier (par exemple une chèvre

noire et non pas toutes les chèvres), ou des parties du corps de toutes les espèces animales (par exemple le cœur et les rognons de toutes les espèces). Ces interdits, comme ceux portant sur un animal sauvage, peuvent être liés à un mythe se rapportant à l'ancêtre. De tels mythes relatent souvent les effets néfastes de l'interdit : par exemple l'ancêtre est tombé malade en mangeant du cœur et des rognons. Seuls les animaux sauvages peuvent être les protecteurs d'un clan. On perçoit ici la distinction nette entre un animal sauvage qui touche au surnaturel, et un animal domestique qui, tenu à l'écart de ce monde, demeure au rang d'objet, en particulier d'objet d'échange lors des mariages. Les totems claniques témoignent ainsi d'une importance paradoxale de l'animal sauvage dans la culture des éleveurs Teda-Daza et Beri.

Conclusion 3.

Disparition des totems et interdits claniques

La première réponse qu'on obtient généralement lorsqu'on évoque les totems et interdits claniques chez les Teda-Daza et les Beri est que « cela existait autrefois mais n'existe plus à présent ». Nos interlocuteurs ont bien souvent honte d'évoquer ces croyances devant des étrangers, de peur d'être considérés comme passéistes, ou comme de mauvais musulmans. En approfondissant davantage, on s'aperçoit que les totems et interdits sont encore connus et respectés ; cependant, ils le sont de moins en moins, pour différentes raisons. La disparition de la faune, qui fait que l'occasion de respecter le totem ne se présente plus, est bien sûr l'une d'elles. L'impact de la modernité est également essentiel. Même si, de tout temps, des individus ont transgressé les interdits, notamment par bravade, il semble clairement que les jeunes, notamment scolarisés, les respectent de moins en moins.

L'influence croissante de l'islam (Tubiana 2000a) contribue aussi à cette disparition. L'islamisation des Teda-Daza et des Beri est relativement récente et ne se généralise progressivement qu'à partir de la fin du XIX^e s. Ainsi les totems et les mythes claniques ont subsisté à côté de la revendication d'origines musulmanes devenues plus prestigieuses. Il est probable qu'au fur et à mesure que l'islam s'est implanté, nombre de clans ont substitué à leur ancêtre mythique (homme ou animal) un ancêtre musulman strictement humain mais non moins mythique. Les mêmes clans revendiquent aujourd'hui un ancêtre musulman tout en affirmant que ledit ancêtre a été protégé par tel animal, dans un cadre surnaturel qui n'a rien à voir avec l'islam.

En outre, les interdits de l'islam sont venus s'ajouter aux interdits claniques, pourtant bien différents. Y a-t-il pour autant contradiction ? Certes, on relève aussi des animaux totems chez les populations arabes voisines des Teda-Daza et des Beri, venues du nord et de l'est au cours de migrations commencées dès le VIII^e s. et poursuivies jusqu'au XIX^e s. Il est possible que ces populations arabes aient emprunté ces totems aux populations africaines voisines. Cependant, l'existence même de totems et interdits claniques est en contradiction avec le caractère

universel de la communauté musulmane, et il est probable que l'islam, sans forcément les faire totalement disparaître, étouffera encore davantage cette partie de la culture des Teda-Daza et des Beri. « L'islam, constate un vieux Bideyat, nous interdit de pratiquer nos traditions. »

Sources orales

2002. Entretiens dans l'Ayer et le massif de Termit, au Niger, avec :

- Adam Kurti dit "Wazza", Azza Wudea ;
- Adum Kinjimi, Teda ;
- Ibrahim Suleyman, Azza Bolto ;
- Isifiya Suntal-mi, Daza, chef du puits de Mehiriya ;
- Korey Idris, Azza Tröndo ;
- Musa Keleymy, Azza Bogorda.

2003. Entretiens dans l'Ennedi, au Tchad, avec :

- Abderahim Arami, forgeron des Gaeda ;
- El-Hadj Tuka Itno, représentant Borogat ;
- Konde Hardan Erdimi, forgeron des Gaeda et des Tebya, représentant des forgerons ;
- Mallom Chidi Wedeymi, représentant Tebya ;
- Togoy Allānga, représentant Bilia ;
- Wuche Barka, représentant Murdya.

Références bibliographiques

ARBAUMONT J. D', 1989 — *Le Tibesti et le domaine téda-daza*. Paris, Centre d'Études sur l'Histoire du Sahara.

BAROIN C., 1972 — *Les marques de bétail chez les Daza et les Azza du Niger*. Niamey, Études Nigériennes 29.

CHAPELLE J., [1957] 1982 — *Nomades noirs du Sahara*. Paris, Plon ; 2^e éd., Paris, L'Harmattan.

FUCHS P., 1961 — *Die Völker der Südost-Sahara*. Vienne, Braumüller.

LE CŒUR C., 1950 — *Dictionnaire ethnographique téda*. Paris, Larose.

LE CŒUR C., LE CŒUR M., 1955 — *Grammaire et textes téda-daza*. Paris, Larose.

TUBIANA J., 2000a — L'islam et la nature chez les éleveurs du nord-est du Tchad (Teda-Daza et Beri). *Le Saharien*, 153 : 35-41, 154 : 37-41, 155 : 23-29.

TUBIANA J., 2000b — *Représentation de l'animal sauvage chez les éleveurs (Teda-Daza et Beri) du nord-est du Tchad*. Mémoire de DEA. Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

TUBIANA M.-J., TUBIANA J., [1962] 1995 — *Contes zaghawa*. Paris, Quatre-Jeudis ; 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2 vol.

TUBIANA M.-J., 1964 — *Survivances préislamiques en pays zaghawa*. Paris, Institut d'Ethnologie.

TUBIANA M.-J., 1975 — " Interdits de clans et animaux chez les Zaghawa du Tchad et du Soudan ". In *L'homme et l'animal, 1^{er} colloque d'ethnozoologie*, Paris, Inst. Int. Ethnoscience : 397-400.

The wild animal, marker of clanic identity among the Teda Daza and Beri pastoralists (Chad, Niger, and Sudan)

Jérôme TUBIANA
jtubiana@libertysurf.fr

Keywords

Sahara, animal, clan, totem, prohibition

Since 1995, I have been able to carry out ethnozoological research among the Teda-Daza and Bari herders, over the course of nine field trips, seven in Chad, one in Niger, and one in Sudan. The following notes are mainly based on two recent trips, to the Termit and Ayer Mountains (Niger) in 2002 and to the Ennedi Mountains (Chad) in 2003.

This paper is the output of a personal journey straddling two fields (zoology and ethnology), which has led me to understand certain facts:

- It is impossible to understand the wild fauna of these Saharan regions without the knowledge of the local populations.
- The local populations are deeply knowledgeable about the wild fauna, and their knowledge goes well beyond the material uses they make of the animals; those uses are actually relatively limited, as the Teda-Daza and the Beri are essentially herders.
- Beyond the material uses and practical knowledge, the wild fauna also holds a surprisingly significant place in the local culture.

For these reasons I did not limit my enquiries to the material uses of the wild fauna, I also looked into its place in the culture, and in particular: in the lexicon; in the oral literature, in the Sahara and Chadic Sahel, as well as in Niger, in Libya (Teda-

Daza) and in Sudan (Beri). Over the course of seven stays in the area (six in northern Chad and one in northeastern Niger) I studied the relations these populations have established with the wild fauna and the way in which they represent it.

The populations in question live in the southern part of the Sahara, in differing natural habitats. The region's mountain ranges and dunes are of particular interest as they are among the last places in the Sahara where the wild fauna still subsists.

My work bears on two ethnic groups in particular:

- The Teda-Daza, better known as the Toubou **tubu**, but who call themselves the Teda for some, and the Daza or Dazagada for others. Strictly speaking, the Teda inhabit the Tibesti Mountains in northwestern Chad; one finds them both in the Termit Mountains in Niger and in the Ennedi Mountains in Chad. The Daza and other Dazagada are nomads in the vast spaces between Niger and Chad.
- The Beri, better known by their Arabic names Zaghawa and Bideyat, have sometimes, wrongly, been grouped together with the Teda-Daza. They inhabit northeastern Chad, between the Sahara and the Sahel, as well as the Dar For in Sudan.

Among the Teda-Daza and the Beri, the 'blacksmiths', called Azza in Dazaga, Dude in Tedaga and May in Beria, are an inferior caste. Smithing, as well as most handicrafts, and hunting (especially with traps and nets) are only performed by them. These activities are despised by the rest of the population. However, throughout these populations, many clans claim one or several species of wild animals as their protective totems.

Each ethnic group is divided into many clans of diverse origins. The importance of these clans for the Teda-Daza and the Beri has sometimes been underestimated due to their being geographically scattered and the fact that local chiefs rule over several clans. But that does not alter the fact that the chiefdom always belongs to a particular clan. French colonization was never able to undermine the importance of the clans.

A clan may be defined by:

- a common ancestor;
- a common geographical origin;
- common camel markings;
- often one or more common 'totems' or 'taboos'.

Among the totems or clan taboos, one finds many wild animals: I noted 33 wild animals for the Teda-Daza and Beri, out of which 13 were mammals, 8 birds, 8 reptiles and 4 insects. It is important to note that some of these animals have disappeared from the region over the past century, mainly due to the fact that the climate has become more arid.

How are the links between clan members and their totem animals manifested? First and foremost, one is not allowed to kill or eat the totem animal. But it can go further: in some clans, it is forbidden to touch the hide or feathers of the totem

animal, others protect it from danger, including danger from members of other clans, make it offerings or show it respect, or even identify with it by disguising themselves as the animal or by imitating traits of its behavior. Furthermore, there have been instances where people have believed that the totem animal has shown them respect. If clan members transgress the taboos, they are punished through sickness or even death.

Who respects the totems? The clan system is patrilineal, the totems and taboos are therefore transmitted from father to son. But some also respect their mother's totem, or their wife's, friend's, that of a clan linked by marriage, of a superior or ruler.

The tie to a clan is explained by a myth, which usually refers to the clan's ancestor. These myths may be divided into different categories. Most of them describe how the animal protected the ancestor, as a child or as an adult, often from an attack, in the pre-colonial context when the Teda-Daza and Beri were often the victims of raids. In some cases, the animal healed the ancestor, or guided him to an important spot, or showed him respect. The protecting animal is considered the ancestor's 'grandmother'. In at least one case – that of the Zaghawa Deni Ra – the animal itself is portrayed as the ancestor's parent in the myth.

Some animals seem to be more clan taboos than clan totems. In the explanatory myth, the animal no longer appears as a benevolent factor, but as a malevolent one, usually having made the ancestor ill. This type of taboo, even though it sometimes concerns wild animals, more often only applies to domestic ones.

Some totems serve to heighten the prestige of a clan rather than to protect it, as a sort of emblem. This is the case for two small clan birds with especially bright plumage, which lend their names to two major clans holding chiefdoms. Inversely, some animals are chosen as taboo because they are considered inferior or degrading.

The explanatory myths of the totem clans are a major component of the oral literature, another major component being animal stories. Contrary to animal stories, which belong to the domain of fantasy, with animals speaking and acting like humans, myths are meant to be believed in. The storyteller and the audience are supposed to believe the story is true: as with legends of heroes or chiefs, realistic details and bibliographical facts reinforce the appearance of truth. On the other hand, animal intervention in these myths has a supernatural tint. When concerning an act towards a human on the animal's part, the gesture seems all the more supernatural as it appears intentional. Even in the most ordinary stories, one can never quite rule out a supernatural interpretation.

Therefore in these myths, the totem animal seems to belong less to the natural world than to the supernatural one, which refers back to the pre-Islamic religions in which, in effect, wild animals play a major role. In these religions, the traces of which are still discernible, certain wild animals, snakes in particular, are, not quite gods, but rather incarnations or representatives of a more abstract divinity, a deified ancestor or a sacred mountain. Thus certain stories present animals incarnating genies or being linked to them: a Beri story explicitly refers to giraffes as 'the

genies' goats', as if wild animals were domestic in the supernatural world. This correspondence is founded on the clear distinction between wild and domestic animals, which one observes in the clan system, but also through other aspects of the Teda-Daza and Beri cultures.

Before returning to this point, it is worth mentioning another correspondence, which appears obvious when one analyses the totem system: the most striking element is the correspondence, or better, system of correspondences, between the worlds of animals and humans. As we saw above, the clan's identity is founded not only on a common ancestor, but also on a totem, often an animal, which protected the ancestor in the past, with which the descendents must continue the alliance. In this way, the wild animal marks the clan's identity: to one or more clans generally correspond one or more animals. The 'marking' system furnished by the animal world is furthermore parallel to another system, that of camel marking. The two systems rarely interact: only two totem animals gave rise to camel markings, the 'dorcas gazelle foot' among the Dazagada Tebya, and the 'crow's foot' among the Teda Odowaya.

In the totem animal system, clan diversity is symbolized by the animal world. Animal stories also present a correspondence between the worlds of animals and humans: there the animal world symbolizes the diversity, no longer clanic or ethnic, but rather social, of the human world.

It is important to note that the totems and taboos do not only concern wild animals. One also finds trees, and the relations between the plant and the clan is quite similar to what is observed for wild animals.

Domestic animals can also be taboo for many clans. But whereas for wild animals, the taboo concerns one or several species, for domestic animals, it is usually only taboo to eat specimens with certain specific traits (for example black goats, but not any other goats), or certain parts of any animal (for example the heart or kidneys of any species). These taboos, as with wild animals, can be linked to a myth concerning an ancestor. Such myths often describe the ill-effects of the taboo: for example, the ancestor fell sick after eating some heart and kidneys. Only wild animals are clan protectors. Here one perceives the wide difference between wild animals belonging to the supernatural domain, and domestic animals which, kept separate from the supernatural domain, are relegated to the rank of objects, particularly as objects exchanged in matrimonial procedures. Clan totems thus highlight the paradoxical importance of wild animals in the culture of the Teda-Daza and Beri herders. However, this specific cultural trait, as well as totems and clan taboos, are becoming extinct.

The first response one usually gets when broaching the subject of totems and clan taboos among the Teda-Daza and Beri is « they used to exist, but don't anymore ». Our respondents are often ashamed to mention these beliefs in front of strangers, for fear of being considered backward, or bad Muslims. If one digs a little deeper though, one finds that the totems and taboos are still known and respected, less and less however, for different reasons. The disappearance of the fauna, which means that the occasions on which one must respect the totem no longer occur, is of

course one of the reasons. The impact of modern life is also essential. Even if individuals have always transgressed the taboos, out of bravado for example, it clearly appears that young people, especially those who go to school, respect them less and less.

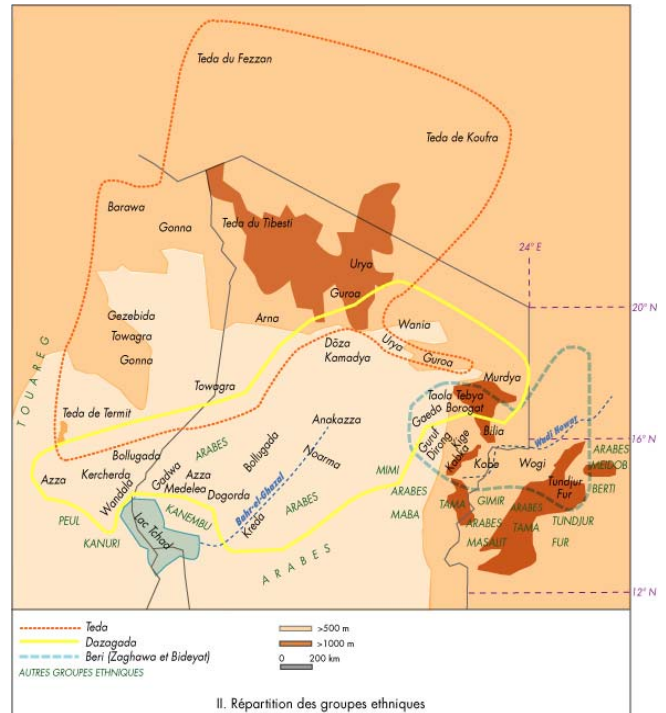
The growing influence of Islam also contributes to this decrease. The conversion of the Teda-Daza and Beri into Islam took place relatively recently, only becoming generalized at the end of the 19th century, and happened gradually. Thus the totems and clan myths subsisted beside claims to Islamic origins, which had become more prestigious. It is likely that as Islam took root, many clans replaced their mythical ancestor (man or animal) with a Muslim ancestor, strictly human, but none the less mythical. The same clans laid claim to a Muslim ancestor, all the while claiming that the ancestor in question was protected by such and such an animal, in a supernatural setting having no connection to Islam.

Moreover, the Islamic taboos have been added to the clan taboos, despite their differences. But does that necessarily mean there is a contradiction? It is true that one finds totem animals among the Arab tribes neighboring the Teda-Daza and Beri, who came from the north and east during migrations begun as early as the 8th century, and continued up to the 19th century. It is possible that these Arab populations borrowed the totems from their African neighbors. However, the very existence of totems and clan taboos is in contradiction with the universal character of the Muslim community, and it is probable that Islam, without necessarily wiping them out completely, will further smother this part of the Teda-Daza and Beri cultures. « Islam, remarks an old Bideyat, forbids us to practice our traditions ».

Figures

Figure 1. Carte de répartition des groupes ethniques Teda-Daza et Beri

(Jérôme Tubiana, 2005)



Photos

Photo 1. Adam Kurti, dit Wazza, vieux chasseur azza de Kitekite, Ayer, Niger. Il appartient au clan Wudea et son totem est le scinque

(cliché de l'auteur, 2002)



Photo 2. Le forgeron azza Adam Chileymi montre à son fils comment fabriquer des “pièges” (kuski en dazaga) à gazelle dorcas. Il appartient au clan Bogorda et son totem est la gazelle dama. Tasker, Ayer, Niger

(cliché de l'auteur, 2002)



Photo 3. Les marques de chameaux sont également apposées sur les greniers à mil, responsabilité des femmes. En haut, la marque de la femme : la “patte de corbeau” gwa dei en beri-a, ici dans une variante propre au clan beri des Ila Digen. La marque du dessous indique que son époux appartient au clan Mira. Anka, Darfur, Soudan

(cliché de l'auteur, 2004)



Tableau 1. Clans Teda-Daza et Beri ayant un animal sauvage pour totem ou interdit

Nom français	Nom scientifique	Teda-Daza		Beri		Caste de Forgerons Azza
		Teda	Dazagada	Bideyat	Zaghawa	
girafe	<i>Giraffa camelopardalis</i> (L.), Giraffidae			NegeRe		NekeRi (NegeRe)
grand koudou	<i>Tragelaphus strepsiceros</i> (Pallas), Bovidae			Borõnga, ChigeyRa, KolyaRa, UraRa, GerikauRa, etc.		Arna, BauRa ?, Borso, BilyaRa, DarbaRa, DjugaRa, EreRa, GerikauRa, KardaRa, NauRa, ObueRa, NogordjuneRa, ToduRa, Turturda, WeRa
damalisque	<i>Damaliscus lunatus</i> (Burchell), Bovidae					Ãngu, Ãngu Amsira, Bigi, Djude, Kaliba, Kiregu, Mira, SumuraRa, Tubugi, Arabes zaghawa ?
gazelle dama	<i>Gazella dama</i> (Pallas), Bovidae	Gezida, Musoa				Aosa, Bogorda, Trõndo Magi
gazelle dorcas	<i>Gazella dorcas</i> (L.), Bovidae		Tebya			Azza des Tebya
mouflon à manchettes	<i>Ammotragus lervia</i> (Pallas), Bovidae	Tega	Bulla (clan Anakazza et Murdya)			
daman de rocher	<i>Procavia capensis</i> (Pallas), Procaviidae	Tozoba	Erdia	Erdia		Erdia (Erdye)
oryctérope	<i>Orycteropus afer</i> (Pallas), Orycteropodidae					Plusieurs clans
écureuil terrestre	<i>Xerus erythropus</i> (Desmarest), Sciuridae					Nengir
hyène tachetée	<i>Crocuta crocuta</i> (Erxleben), Hyaenidae					Barasa

Nom français	Nom scientifique	Teda-Daza		Beri		Caste de Forgerons Azza
		Teda	Dazagada	Bideyat	Zaghawa	
lion	<i>Panthera leo</i> (L.), Felidae					DeniRa Tröndo Kasānga et Asāntiya, Marrima, Merrina ou Merrina Kedyā ?
patas	<i>Erythrocebus patas</i> (Schreber), Cercopithecidae					Ture
autruche	<i>Struthio camelus</i> (L.), Struthionidae	Terintera	Mahamya (clan Murdya)	ErdibaRa ?, KoduRa, Maga (Baga), Mahamya (Maema), UraRa ?	ĀndaguRa, Āngu ?, Baga, DaedyaRa, ErdibaRa ?, Imogu, KoduRa (KotoRa), KorfukediRa, Maema (Aema), Ordyo ?	
percnoptère d'Égypte	<i>Neophron percnopterus</i> (L.), Accipitridae			Nana		
outarde sp.	Otididae <i>indeterminata</i>		Gabtcha, Martama (clans Kecherda), Warebe.	Koma		Barasa, Bolto, Keyda
corbeau brun	<i>Corvus ruficollis</i> (Lesson), Corvidae	Derdekichya, Emewiya, Odowaya, Tedemma, Tega ?	Dōza, Gurma ?			
bulbul commun	<i>Pycnonotus barbatus</i> (Desfontaines), Pycnonotidae					Borso ?
bruant strié	<i>Emberiza striolata</i> (Lichtenstein), Emberizidae					Tubugi
amarante commun (ou beaumarquet ?) - oiseau āngu	<i>Lagonosticta senegala</i> L. (ou <i>Pytelia melba</i> L. ?), Estrildidae					Āngu, SumuraRa
oiseau bigi	Oiseaux <i>indeterminata</i>					Bigi

Nom français	Nom scientifique	Teda-Daza			Beri	Caste de Forgerons Azza
		Teda	Dazagada	Bideyat		
grenouille, crapaud	Batraciens <i>indeterminata</i>					Gorgi ?
serpent sp.	<i>Ophidia</i> sp.					DeniRa
naja cracheur	<i>Naja nigricollis</i> Reinhardt, Elapidae			Tamele		Ohura (Tamele)
varan gris	<i>Varanus griseus</i> (Daudin), Varanidae	Barawa				
lézard tawdāng	Reptiles <i>indeterminata</i>					DarbaRa, SumuraRa, Tawdāng, WeRa
fouette-queue	<i>Uromastyx acanthinurus</i> (Bell), Agamidae		Tebya	Taola		Azza des Gaeda et des Tebya
scinque	<i>Lygosoma</i> sp. (Gray), Scincidae		Sagarda, Warda (clans Kecherda)			Warda, Wogenna
caméléon africain	<i>Chamaeleo africanus</i> (Laurenti), Chamaeleonidae		Bollugada Yida			
tortue à éperons	<i>Geochelone sulcata</i> (Fitzinger), Testudinidae	Musoa, Tomagra ?	Bulla (Anakazza et Murdya), Tomoya ?	Sar		Kerey, Trōndo, Wudea
abeille	<i>Apis</i> sp. (L.), Apidae					KigeRa ? BigiaRa ?
fourmi ordi	Formicidae <i>indeterminata</i>					Ordyo
fourmi djarda	Formicidae <i>indeterminata</i>					Djarda ?
pou	<i>Pediculus (humanus) capitis</i> De Geer, Pediculidae					WeRa

Tableau 2. Explications données aux totems portant sur les animaux sauvages

Valeur de l'animal	Teda-Daza		Beri		Caste de Forgerons
	Teda	Dazagada	Bideyat	Zaghawa	Azza
animal parent		Bollugada Yida (caméléon) ?		DeniRa (serpent et lion)	
animal protecteur de l'ancêtre enfant	Odowaya (corbeau)	Tebya (gazelle dorcas), Dōza (corbeau), Gurma (corbeau) ?		Imogu (autruche)	
animal protecteur : soif	Tega (mouflon), Odowaya (corbeau)	Mahamya (autruche)	Au moins 3 clans apparentés (KoduRa, Maga et Mahamya - autruche)	Au moins 4 clans apparentés (Baga, DaedyaRa, KoduRa et Maema - autruche)	
animal protecteur : guerre	Musoa (gazelle dama), Gezida (gazelle dama) ?, Terintera (autruche), 3 clans apparentés (Derdekichya, Emewiya, Tedema - corbeau), Odowaya (corbeau), Barawa (varan)	Mahamya (autruche), Martama et Warebe (outarde)	Nana (percnoptère), Koma (outarde), Tamele (naja cracheur)	BilyaRa (grand koudou)	Bogorda (gazelle dama), Aosa et Trōndo Magi (gazelle dama) ?, Bolto et Keyda (outarde), Kerey et Trōndo (tortue)
animal guérisseur	Tega (mouflon) ?		Au moins 4 clans apparentés (Borōnga, ChigeyRa, KolyaRa, UraRa - grand koudou) ?	Au moins 8 clans apparentés (Arna, Borso, DarbaRa, KardaRa, NauRa, NogordjuneRa, ToduRa, WeRa - grand koudou)	
animal guide		Bulla (mouflon)			
l'animal permet la fondation d'un nouveau clan				Arabes zaghawa (damalisque)	

Valeur l'animal	de		Teda-Daza		Beri		Caste de Forgerons	
	Teda		Dazagada		Bideyat		Zaghawa	Azza
l'animal met fin au règne d'un tyran							Bigi (damalisque)	
signe de respect								Trõndo Asantiya (lion), Trõndo Kasanga (lion) ?, Wudea (tortue)
animal malfaisant			Tebya (fouette-queue) ?		Taola (fouette-queue) ?		3 clans apparentés (Kiregu, Mira Tubugi - damalisque)	Azza des Gaeda et des Tebyë (fouette-queue)
animal emblème (valorisant)							Ãngu et SumuraRa (oiseau <i>ãngu</i>), Bigi (oiseau <i>bigi</i>), KigeRa et BigiaRa (abeille) ?	
animal dévalorisant					Sar (tortue)		WeRa (pou)	
emprunt à un autre clan							Ãngu et SumuraRa (damalisque)	Azza des Tebya (gazelle dorcas), Barasa (outarde), Warda (scinque)

L'animal domestique en questions De l'animal biologique à l'animal robot

Michel NACHEZ
nachez@umb.u-strasbg.fr

Résumé

L'arrivée sur le marché des animaux de compagnie robot (*acoros*), dont la vocation explicite est de prendre de plus en plus la place des animaux de compagnie biologiques dans les foyers et dans les cœurs, pose quantités de questions et pourrait faire grandement évoluer le modèle du rapport de l'homme à l'animal de compagnie biologique. Car les avantages de l'*acoro* sur l'animal biologique pourraient induire aisément une distanciation-sans-frustration par rapport à ce dernier. Par ailleurs, et dans une certaine mesure, l'*acoro* pourrait également finir par être interprété, reçu et accepté, dans une vision néo-animatiste, comme nouvelle espèce animale dans des représentations collectives, signant par là même un glissement du naturel à l'artificiel et une véritable "habituatation" à ce dernier, avec des conséquences possibles sur le rapport de l'homme avec la nature en elle-même.

Mots-clés

animat, animal de compagnie, néo-animatisme, robot de compagnie, vie artificielle

Introduction

L'arrivée sur le marché des animaux de compagnie robots pose quantités de questions concernant l'évolution des rapports entre l'homme et ces créatures avec lesquelles il cohabite depuis si longtemps : les animaux de compagnie naturels.

Les animaux de compagnie robot (*acoro*¹) sont destinés par ceux qui les conçoivent à devenir des compagnons de vie pour les humains de tous âges et à

¹ Pour ne pas alourdir cet exposé, j'utiliserai les termes *acoro* pour désigner l'animal de compagnie robot et *aconat* pour désigner l'animal de compagnie naturel.

être présents dans leurs lieux de vie. Ils commencent déjà à être crédités de caractéristiques qui pourraient rendre la cohabitation avec eux très désirable et, comparée aux inconvénients inhérents à la vie des animaux de compagnie naturels (*aconat*), très confortable.

Trois siècles après le canard automate de Vaucanson qui semblait digérer de la nourriture et un demi-siècle après les tortues électroniques de Grey Walter – ses “enfants”, selon un article de presse de 1953 (Breton 1995 : 17 et ss.) –, voici donc les *acoros*, faits de métal, de plastique et de puces électroniques. Ces étranges créatures auront – commencent déjà à avoir, en fait – un impact sur les représentations de l'animal dans nos sociétés, ce qui ouvre à des questionnements sur l'évolution de la place de l'animal naturel. Car, dans quelle mesure la création des animaux robots ne pourrait-elle pas être interprétée et vécue comme création de nouvelles espèces animales dans certaines représentations collectives ? Dans quelle mesure ces animaux domestiques robots peuvent-ils devenir les catalyseurs d'affects et les récepteurs de sentiments et d'émotions auparavant liés aux compagnons animaux biologiques ? Dans quelle mesure le glissement du naturel à l'artificiel peut-il devenir aussi glissement du contraignant au facile, de la responsabilité nécessaire qu'implique l'entretien d'un être vivant à l'habitude aux non-contraintes permises par l'objet ? Le glissement possible du compagnon naturel au compagnon artificiel pourrait entraîner des changements dans la valorisation, les représentations et les symbolisations corrélées à l'animal biologique, jusque-là perçu comme une des clefs de voûte de l'idée de nature et, par là même, opérer des modifications dans le rapport de l'homme à la nature elle-même.

Afin de mettre en lumière cette problématique, je broserai en guise d'entrée en matière un bref historique de l'émergence dans nos sociétés de la robotique de loisir et de compagnie ainsi que des discours qui l'ont accompagnée. Dans un second volet, j'aborderai les relations hommes-*acoros* dans leurs dimensions anthropologiques et proposerai le concept de néo-animatisme qui me semble particulièrement approprié dans ce contexte très spécifique. *In fine*, j'exposerai la dialectique naturel/artificiel dans ce cas particulier et proposerai un modèle intégrant les nouvelles données impliquées par l'émergence de cette robotique dans l'*Umwelt*. Nous verrons ainsi les éléments qui se sont enchaînés pour faire le lit des *acoros* dans les sociétés avancées dont l'Occident qui semblait pourtant peu enclin, du fait de ses “mythologies” négatives quant à l'image de l'être artificiel, à accepter de s'ouvrir à de telles entités.

D'un point de vue méthodologique, en complément à la recherche bibliographique et à l'analyse des contenus des discours portant sur la robotique et les *acoros* sur Internet, j'ai mené une enquête ethnographique auprès de seize personnes : sept adultes et cinq adolescents, tous possesseurs du petit robot *Furby* (photo 1), auxquels s'ajoutent deux couples possédant chacun un chien robot *Aibo*[®] (photo 2). *Furby* étant un jouet d'un prix modique, ses possesseurs sont plus nombreux et généralement plus jeunes que ceux de l'onéreux *Aibo*[®]. Un de ces couples et sept des possesseurs de *Furbys* avaient auparavant possédé un animal vivant, chat ou chien : il m'a paru intéressant d'interroger tout autant des personnes qui avaient

déjà cohabité avec un *aconat* et d'autres qui n'avaient pas eu une telle expérience, afin de chercher à cerner les spécificités de leurs représentations et discours sur leurs *acoros*.

1. Émergence des *acoros*

1.1. Une invasion "douce"

C'est dans les années 1990 que débute au Japon la plupart des grands projets de création d'*acoros*. Ces travaux se démarquent des axes de recherches et des travaux précédents en robotique, qui avaient principalement visé au perfectionnement des outils-robots industriels. Les entreprises japonaises prennent alors conscience de l'ampleur potentielle d'un nouveau marché : celui de la robotique de confort, de loisir, d'agrément, de compagnie. Bien entendu, la question de l'apparence des robots voués à de telles finalités se pose et l'on en vient rapidement à privilégier les apparences zoomorphes et anthropomorphes, familières à chacun, et qui ont de ce fait les meilleures chances d'emporter l'adhésion des futurs acheteurs. Les explicites débouchés à de tels produits sont les foyers et aussi diverses institutions telles que les maisons de retraite, les jardins d'enfants, les hôpitaux. Ainsi, de l'enfant à la personne âgée, de la famille à la personne isolée, c'est en fait l'ensemble de la population qui peut se trouver concernée par ces nouveaux robots – et consommatrice de tels produits. Pas uniquement au Japon, d'ailleurs : la population des pays développés vieillit et le marché des *acoros* destinés aux personnes âgées – qu'elles vivent chez elles ou en collectivité – représente la promesse d'abondants bénéfices pour les constructeurs. Ainsi naissent les *acoros*. *Acoros-tendresse, acoros-jouets, acoros-compagnons, acoros-sécurité...*

Rapidement, les constructeurs comprennent que l'*acoro* se doit de communiquer, de se montrer "intelligent" et autonome pour devenir un produit de consommation désirable, et les efforts portent sur la concrétisation de ces options. Le public japonais, au fil des ans, manifeste un intérêt toujours plus vif pour cette robotique de loisir et le public occidental lui emboîte le pas (en 2003, ce sont 550 000 de ces robots, tous genres confondus – du jouet à l'*acoro* – qui ont été vendus dans le monde et, d'après une étude de l'UNECE (2003), les constructeurs de robots de loisirs tablent sur un triplement de leurs ventes à l'horizon 2006, soit plus de 1 500 000 robots).

L'invasion, qu'on peut nommer douce, a débuté au printemps 1997 avec l'arrivée en Occident du *tamagotchi*, minuscule jouet électronique représentant un animal virtuel que son possesseur doit virtuellement nourrir, laver et faire dormir à intervalles réguliers. Négligé et mal soigné, le *tamagotchi* finit par "mourir". L'aspect remarquable de ce virtuel et tout premier *acoro* est que, contrairement aux

jouets classiques mettant en scène un animal (par exemple un ours qui parle) et où la trame du récit est identique pour chaque jouet et chacun des utilisateurs, le *tamagotchi* commence son évolution, certes en fonction de données initiales définies, mais évolue ensuite différemment en fonction des soins – ou des non-soins – prodigués par son “maître”. Ainsi, les *tamagotchis* ont des destins différents et l’enfant est partie prenante et impliqué dans le sort de son jouet. Grâce à de petits idéogrammes apparaissant sur un écran, l’enfant peut à tout moment repérer l’état de son animal virtuel et réagir en conséquence ; il devient ainsi non pas spectateur mais acteur dans la destinée d’un être qui exprime certaines exigences et certains besoins vitaux inhérents au vivant, besoins toutefois satisfaits d’une simple pression sur un bouton.

Éducateurs, médias et institutions religieuses se sont rapidement alarmés de l’investissement affectif des enfants pour cette “créature” et de leur traumatisme émotionnel potentiel dans le cas de la mort de leur animal virtuel, d’autant plus que des millions de ces jouets ont été écoulés. Bandai, la société qui a initialement commercialisé le *tamagotchi*, affirme en avoir vendu plus de vingt et un millions dans le monde en moins d’un an (Smedt 1998), et des entreprises occidentales se sont empressées de produire leur propre version du jouet, faisant profit à leur tour de la manne financière qu’il offrait.

En 1998, Hasbro, le géant japonais du jouet, achète le *Furby* à la petite compagnie américaine qui l’avait créé et lance le petit robot interactif de quinze centimètres de haut dans le monde. Le jouet, dont on affirme que son processeur est plus puissant que celui du premier module qui a atterri sur la lune, est nanti d’un langage – le *furbyish* – et d’une sorte de mythe d’origine : les *Furbys* (*sic*), petit peuple qui vit dans le ciel au-dessus des nuages, apercevant un jour la Terre à travers une trouée, ont décidé de venir s’y installer et de vivre dès lors parmi les humains.

Le grand public se passionne très vite pour la mignonne peluche qui semble apprendre la langue de son possesseur et interagir avec lui, qui demande à manger et lui exprime sans ambages son amour. Le légendaire du jouet s’étouffe quand le bruit court que, aux États-Unis, la National Security Agency (NSA) et les forces armées navales (US Navy) interdisent la présence de *Furbys* dans leurs locaux afin d’éviter tout risque de divulgation de secrets militaires (site Internet *The Furby Threat*). Bien entendu, le *Furby* est en réalité incapable d’apprendre. C’est son programme initial qui met progressivement en place, au fur et à mesure de l’interaction avec son propriétaire, son prétendu apprentissage de la langue locale. Là encore, tout se passe comme si chaque *Furby* présentait une évolution différente en fonction des rapports qu’il a avec son possesseur, ce qui accrédite encore l’idée qu’il est un individu. Grâce à leur capteur frontal, plusieurs *Furbys* mis ensemble peuvent (semblent) dialoguer entre eux, ce qui ajoute à l’impression de leur autonomie. Peu onéreux – quelques dizaines de dollars US – les *Furbys* envahissent rapidement les foyers : entre octobre 1998 et décembre 1999, ce sont douze millions d’exemplaires du jouet qui sont vendus dans le monde et quarante millions au total jusqu’en 2005 (site Internet *Furby facts*).

Dans le droit fil du *Furby*, d’autres animaux robots (*robot-pets*) tels que le chien *I-Cybie*, le chien *Poo-Chi* et ses dérivés, les *Robo-Chi pets* – chat, oiseau,

dinosaure... – apparaissent sur le marché. La vogue se ralentit provisoirement à la fin de l'année 2001². Les recherches et travaux sur la robotique de compagnie se poursuit toutefois, avec une nouvelle définition de la cible visée par les producteurs : non plus les enfants à travers les jouets, mais les adultes à travers les services qu'un *acoro* peut rendre (site Internet *Computer intelligence with fur*).

Le succès du *Furby* et de ses acolytes a fait le lit de l'idée que des entités pourraient être créées, intelligentes, autonomes, capables d'apprendre, de se développer, d'évoluer et qu'elles pourraient être de vrais compagnons pour l'homme. Même si les spécialistes savent bien que l'on est fort loin de parvenir à de tels objectifs en matière de robotique, les constructeurs ne manquent pas d'entretenir cette conception dans l'esprit du public.

Qu'attendent les gens d'un tel compagnon et qu'est-ce qui pourrait les inciter à déboursier des centaines de dollars pour l'acquérir ? Il doit être mobile – ce qui n'était pas le cas du *Furby* –, avoir avec son possesseur une interaction plus poussée que celle liée au *Furby* et, du moins en apparence, être capable de réagir de façon adaptée aux stimuli se présentant. Il doit aussi pouvoir exprimer des émotions et être évolutif.

Le 1^{er} juin 1999 "naît" *Aibo*[®], le robot-chien de la firme Sony, fait d'électronique et de plastique. Les cinq mille exemplaires alors disponibles sont vendus en quatre jours seulement sur Internet au prix de 2 500 dollars US chaque. Le vocable *Aibo*[®] est proche d'un mot japonais signifiant "copain" et est composé d'"AI" pour "Intelligence Artificielle" et de "BO" pour "(ro) bo (t)". Ce terme synthétise donc les valeurs représentées par *Aibo*[®] : gentil et intelligent ami artificiel. Cet *acoro* est équipé (comme *Furby*) de capteurs extéroceptifs et aussi de sets de procédure qui le rendent capable de réagir de certaines façons à des stimuli et de simuler des émotions. Ainsi, la voix de son "maître" lui fait pencher la tête comme s'il devenait attentif aux paroles, ou encore il court après une balle pour jouer. Avec *Aibo*[®], nous ne sommes vraiment plus dans le domaine du jouet, principalement du fait de son prix. De plus, les constructeurs se sont efforcés d'ajouter des caractéristiques utilitaires au robot. Dès la troisième génération (*Aibo*[®] ERS-7, en 2003), il devient possible, grâce à la technologie sans fil, de développer des applications domestiques pour l'*Aibo*[®] : pour l'instant, cet *acoro* peut envoyer par courriel à son "maître" des photos du lieu où il se trouve. Outre la fonction de chien de garde, l'*Aibo*[®] maintient une communication permanente avec son propriétaire et peut ainsi répondre à distance aux ordres de ce dernier. *Aibo*[®] est équipé de cartes mémoire lui permettant de simuler un "développement psychologique", le faisant passer du stade de bébé au stade adulte (avec possibilité pour son possesseur de lui faire recommencer ce processus autant de fois qu'il le souhaite), l'amenant à obéir à des commandements tels que "assis", "couché" ou "danse", réglant son rythme circadien ou le faisant réagir par de la bouderie quand on le "maltraite" ou l'ignore.

²

En 2005 : apparition d'une nouvelle génération de *Furbys* chez Hasbro, d'un robot chat chez Philips (*iCat*), voisinant avec le nouvel *Aibo* ERS-7M2 de Sony. L'accent est mis sur les simulacres de manifestations émotionnelles chez ces *acoros*.

En fin 2001, ce sont déjà 50 000 *Aibo*[®] qui ont trouvé acheteurs (non, “adoptants” plutôt).

D'autres onéreux *acoros* sont arrivés ou vont arriver sur le marché : *Caprio* de la société Bandai, *Necoro* de la société Omron (1 500 dollars US à l'achat pour ce dernier), robots-chats recouverts de fourrure artificielle et clairement destinés à combler les vides affectifs de leurs propriétaires. Grâce à leurs capteurs, ces *acoros* semblent réagir aux caresses en témoignant une expression du plaisir et à la rudesse en mimant l'abattement. Ils donnent l'illusion de s'attacher à leur “maître”, mémorisent le son de la voix de ce dernier et réagissent à leur propre nom.

1.2. Comme si c'était un chat, un chien

Le vivant reste donc largement modèle et référence en matière de robotique et d'Intelligence Artificielle (I.A.). Même la terminologie des chercheurs en ces domaines est très analogue à celle constituée pour la vie. Les roboticiens parlent de “sélection artificielle” – pendant à la sélection naturelle –, d’“algorithmes darwiniens où évolutionnistes” – pendant à l'évolutionnisme –, d’algorithmes génétiques – inspirés des phénomènes biologiques tels que la mutation et la reproduction. De la même manière que pour un organisme vivant, la recherche en robotique distingue le génotype du robot qui code son phénotype, et parle de réseaux de neurones artificiels. Les roboticiens théorisent sur la vie artificielle, concept s'attachant à des machines construites par l'homme, présentant des phénomènes biologiques sur des supports non-organiques et des comportements caractéristiques des êtres vivants naturels. De là a émergé la notion de “biologie synthétique” proposée par C. Langton du Santa Fe Institute (site Internet *What is Artificial Life?*).

On relève donc une sorte de superposition des concepts passant du domaine du biologique *aconat* à celui de l'artificiel *acoro*. Mais qu'en est-il de l'intelligence (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage) ?

Les conceptions cartésiennes de l'animal-machine sont fort loin de l'approche cognitive d'aujourd'hui qui conçoit les animaux comme des êtres traitant activement de l'information en vue de s'adapter à leur environnement. Cette adaptation utilise des capacités liées aux perceptions, à l'apprentissage, à la mémoire, à la résolution des problèmes. On a ainsi reconnu une intelligence à nombre d'animaux et de ce fait restreint l'interprétation de leurs comportements par la seule explication de l'instinct. Il est d'ailleurs question d'intégrer les singes anthropoïdes dans le genre *homo*. La notion de l'intelligence animale est ainsi passée dans le grand public. L'*aconat* est donc considéré intelligent, ce qui le crédite de la capacité naturelle d'apprendre et d'évoluer en intelligence (Vauclair 1992).

Mais qu'en est-il de l'*acoro* ? Les spécialistes en robotique, face aux difficultés rencontrées, ont abandonné aujourd'hui le rêve caressé dans les années 1940 et 1950 (Breton 1990) de parvenir à créer une authentique I.A., “interlocuteur

valable” pour l’homme. Plus modestement, depuis et selon un texte fondateur d’A. Turing paru en 1951 (cité par Breton 1995 : 115 et ss.), la seule “simulation” de l’intelligence par une machine doit suffire pour que l’on puisse établir un constat d’intelligence : « Est intelligente une machine qui fait illusion et passe pour intelligente aux yeux des hommes ». Ainsi, une machine qui se comporte comme si elle pensait est considérée pensante. L’auteur étaye cette thèse par le fait que l’on n’a aucune preuve – mais seulement le présupposé – qu’un interlocuteur humain pense : on n’en a que l’apparence. En d’autres termes, l’apparence de l’intelligence à elle seule doit être suffisante pour que l’on crédite cet interlocuteur d’intelligence. L’accent est ici porté non sur l’intelligence intrinsèque, mais sur la perception qu’en a l’observateur.

Dans le cas qui nous occupe ici, cette conception s’énonce : si un *acoro* se comporte comme s’il était un chat ou un chien, cela doit suffire pour qu’on le considère tel et il est alors analogue et même équivalent à un chat ou à un chien³. L’objectif est donc d’imiter la vie et l’intelligence de la façon la plus crédible possible, le simulacre devant suffire à étayer l’interrelation humain-*acoro*. Ainsi, la recherche vise à doter ces robots d’“intelligence” : gestuelles réalistes, sentiments simulés, apparences d’un apprentissage et manifestations de qualités relationnelles spécialement adaptées pour partager l’environnement physique et émotionnel des humains. Parallèlement, certains chercheurs en robotique mènent une réflexion sur ce que devrait être une cohabitation entre humains et robots intelligents de toutes sortes et se préoccupent de cerner les modalités optimales d’interactions entre eux en termes de richesse d’échanges, de socialisation et d’équilibre relationnel (Menzel 2001 : 71).

Dès lors qu’est pointée pour la machine l’idée d’apprentissage, des métaphores de maternage apparaissent : le mode d’apprentissage de *Kismet*, robot dont l’apparence emprunte à celles du canard et du chien, est inspiré de la relation parent-enfant. C’est guidé par des signaux émotionnels émis par ses “parents”, chercheurs au Massachusetts Institute of Technology (MIT), que *Kismet* “apprend” comment se comporter avec autrui. Sa “mère”, Cynthia Breazeal, exprime son plaisir de travailler avec quelque chose de mignon qu’on puisse avoir envie de cajoler. La plupart des visiteurs, d’ailleurs, disent avoir interagi avec ce robot comme ils l’auraient fait avec un enfant humain, et cela malgré le fait que le niveau d’apprentissage de *Kismet* soit encore loin d’un niveau de cognition réelle, sans parler d’un niveau de conscience (Menzel 2001 : 66 et ss.).

Ainsi, le discours des chercheurs, leur terminologie et même certaines de leurs réactions envers les *acoros* et les robots assimilés, tendent à marquer une sorte de parenté entre la vie biologique et la vie artificielle, contribuant ainsi à alimenter l’idée de cette dernière dans l’esprit du public.

³ Ce sont d’ailleurs là des prémices qui fondent nombre de recherches et travaux actuels en I.A. Bien entendu, les roboticiens n’ont pas abandonné l’idée de parvenir un jour à créer une véritable I.A., mais ils ont bien pris conscience que c’est une visée à si long terme – si tant est qu’elle soit réalisable – que plus aucun chercheur sérieux ne pronostique que l’on puisse y parvenir durant le demi-siècle à venir (Fiévet 2002 : 116).

Vie biologique, vie artificielle – vie donc, dans les deux cas ? L'ancien modèle du monde établi sur trois règnes pourrait être mis à mal par un tel concept.

2. Dimension anthropologique de l'acoro

C'est un lieu commun, aujourd'hui, que de dire que nos sociétés postmodernes sont à l'orée d'un changement de paradigme. Avec le développement quasi exponentiel, depuis les années 1980, des "Technologies de l'Information et de la Communication" (TIC) et de la robotique, nombreux sont en effet, dans les sphères du savoir (Lévy 1987, Breton 1990, Flichy 2001 et beaucoup d'autres), ceux qui disent que des transformations importantes sont en train de se produire.

2.1. Les acoros à la source d'un fait social

Jusqu'à cet avènement récent des TIC et de la robotique, le monde pouvait être analysé en fonction de la dialectique culture/nature, le monde-nature apparaissant le grand "interlocuteur" de l'homme, à la fois moteur et réceptacle de ses représentations et c'est dans ce monde-nature que l'homme a trouvé les repères, les modèles et les points de références, tous *naturels*. Mais voici que nous arrivent très concrètement ces êtres, censés être pensants, autonomes et "auto-décideurs" qui, eux, sont tout à fait "artificiels", les robots⁴. Voilà qui est nouveau. En effet, auparavant, c'est seulement dans le mythique, le légendaire et la littérature, suivis du cinéma, qu'étaient apparus de tels êtres "tout autres" : golems et robots du *corpus* imaginaire. Ces entités étaient conçues comme hors de la vie et, en tant que telles, ne possédaient pas le statut ontologique de la vie. La vie toutefois est objet de représentations, elle est un concept culturel et, même si elle est d'abord du domaine du fait indiscutable, ce n'est point cette donnée objective qui lui donne sa valeur, mais bien ce que la culture – au niveau du collectif, de l'individuel – lui accorde. Et nous sommes là dans la subjectivité inhérente, *sui generis* pourrait-on dire, à l'esprit humain et donc à la culture. Ainsi, on le sait, nature et vie, loin de constituer un continuum de "réalité réelle", s'insèrent dans le champ de réalités relatives culturelles.

Voici donc qu'arrivent dans nos sociétés technologiques des "êtres" de très grande altérité qui sont animés – mais pas simplement à la manière des automates –, qui semblent être des entités autonomes, évolutives, émotionnelles, qui perçoivent et

4

Je ne parle pas ici des robots utilisés dans l'industrie qui, de toute évidence, sont considérés comme des outils et seulement cela, ni des petits robots en kit et qui, malgré leur dénomination, ne sont que des automates programmés – type *crawling bug*.

qui ont de la mémoire. Développement, apprentissage, émotivité, autonomie, voilà bien des caractéristiques que la culture accorde au vivant dans le règne animal. Ces êtres, de plus, sont réputés capables d'apprentissage, ce qui est généralement reconnu comme une des spécificités de l'intelligence. Des machines seraient donc intelligentes, car capables de percevoir, d'apprendre, de se souvenir, d'être indépendantes de l'homme, de manifester des émotions et des sentiments ? Elles seraient donc homologues en cela à des créatures vivantes de la nature ? Et pourtant, ces êtres, ces robots, sont faits de métal et de plastique, parfois – mais pas nécessairement – recouverts d'une peau synthétique. Et donc nullement naturels dans le sens courant du terme, mais artificiels.

Nous l'avons vu : la notion de l'intelligence des machines a aujourd'hui largement débordé le champ clos des spécialistes. Née dans les années 1950, popularisée par l'expression Intelligence Artificielle, elle est maintenant débattue dans les médias : dans des articles de journaux et de magazines à vocation plus ou moins scientifiques et dans des émissions de télévision de vulgarisation scientifique destinées au grand public, elle est aussi alimentée par des arguments promotionnels émis par les constructeurs des robots voués à être mis sur le marché et à rapporter d'abondants bénéfices.

Mais qu'est-ce donc, qui est considéré comme intelligent ? Ou encore : qu'est-ce donc qui n'est pas considéré comme intelligent ? Un rocher, un arbre ou une peluche à l'effigie de *Mickey Mouse* sont-ils intelligents ? Tout un chacun répondrait probablement "non" à cette dernière question. Implicitement alors, ne peut être intelligent qu'un être vivant animé, un animal⁵. La formule s'énoncerait-elle alors : intelligence = vie ? Et si oui : intelligence des machines en dehors d'un substrat biologique⁶ = vie ?

Ces questions se posent, car que va faire la culture de ces innovations technologiques, les *acoros*, auxquels est prêtée une intelligence et qui, depuis quelques années, se propagent dans nos sociétés occidentales, robots d'abord simplistes puis de plus en plus élaborés ? Il est, évidemment, bien trop tôt pour apporter des réponses fermes à ces interrogations. Il est de fait que, aujourd'hui, aucun animal robot vraiment crédible n'a encore été mis au point. Des *acoros* primitifs sont toutefois déjà disponibles et les chiffres montrent que leur vogue tend à s'amplifier. Il y a donc tout lieu de penser qu'ils pourraient bien se trouver à la source d'un nouveau fait social et d'un impact sur certaines représentations culturelles. Cela ne peut manquer d'interpeller l'anthropologie.

Ainsi des questions commencent à se poser avec une certaine acuité : dans quelle mesure les *acoros* peuvent-ils devenir réceptacles de représentations, d'affects, de

⁵ Un animal quelque peu "supérieur" tout de même – on aurait des difficultés à trouver quelqu'un qui accolerait le qualificatif intelligent, dans le sens usuel du terme, à une bactérie ou à un moustique.

⁶ Il est à noter que les chercheurs en I.A. ont déjà commencé à associer neurones et microprocesseurs.

sentiments et d'émotions auparavant liés à ce qui est porteur de vie biologique ? Dans quelle mesure le statut ontologique de l'*aconat* pourrait-il se trouver bouleversé dans les représentations, valorisations et symbolisations culturelles ? Dans quelle mesure les *acoros* ne vont-ils pas être interprétés et vécus – et même littéralement – comme l'arrivée de nouvelles espèces animales, "autres" certes, mais vrais compagnons de l'homme tout de même, diminués de "nature" mais augmentés de pouvoirs technologiques ? Dans quelle mesure les *acoros* pourraient-ils prendre la place des *aconats* dans les foyers ?

Les *acoros* arrivent donc, déjà crédités d'intelligence. À leur niveau, ils suivent et prolongent l'impact qu'ont eu et qu'ont encore les TIC dans le changement de paradigme en cours. Avec ces dernières, ils vont de toute évidence contribuer à cristalliser de nouvelles représentations et sont partie significative d'une mutation anthropologique de grande ampleur dont nous ne pouvons aujourd'hui percevoir et analyser que les prémices (Lévy 1987).

2.2. Un néo-animatisme

Comme on le constatera plus loin, ces nouvelles représentations concernant des animaux non biologiques relèvent d'une tendance de l'esprit humain à personnifier des entités-choses. Or, pour la première fois dans l'histoire vécue (et non fantasmée comme dans le *corpus* imaginaire), ces entités-choses seraient identifiables en tant qu'entités-vie. Dans cette ambiguïté prennent place des considérations et représentations que je qualifierai de néo-animatistes.

Il y eut au début du XX^e s. une polémique entre les anthropologues E.B. Tylor (1958), postulant la théorie de l'animisme et R.R. Marett (1914) proposant celle de l'animatisme. Les deux théories s'attachaient à expliquer, chacune selon son angle de vue, la propension de l'esprit humain, dans les cultures alors dites primitives et dans le domaine du religieux, à "animer" des choses inertes, à leur prêter vie et pouvoirs, à voir des sujets là où le monde cartésien voit des objets, à affirmer une présence d'êtres vivants là où la logique voit des choses.

On va le voir, l'enquête de terrain que j'ai menée montre que des possesseurs d'*acoros* ont tendance à considérer et à traiter ces "objets-choses" comme s'ils étaient "vivants-êtres" et dotés de sentiments et d'une volonté propres. Ainsi, dans nos sociétés avancées, il est de nos contemporains qui expriment des représentations qu'on pourrait qualifier d'animistes ou d'animatistes, animant volontiers, en tout cas dans leurs discours, leur "chose-*acoro*" d'un principe de vie et d'être.

Je propose de nommer "néo-animatisme" cette tendance à personnifier l'*acoro* (ou tout autre robot), d'une part pour éviter toute confusion avec la théorie de R.R. Marett, d'autre part parce que cette tendance se forme ici en dehors de tout contexte religieux, ce qui élimine d'office également le concept d'animisme – il n'est point ici question d'"âme" dans les *acoros* – et enfin parce que le terme "animat" est déjà usité en robotique. En effet, depuis 1990 et sous l'égide de

l’AnimatLab, qui fait partie du Laboratoire d’Informatique de l’Université de Paris 6, a été proposée la dénomination “animat”, contraction de “animal artificiel”, pour un robot constitué d’un corps et d’un cerveau électronique et qui est capable d’agir et de réagir dans un environnement réel par l’intermédiaire de ses capteurs – ses organes sensoriels – et de ses moteurs – ses moyens d’action et de réaction (Menzel et d’Aluisio 2001 : 10). *Aibo*[®] et tous ses homologues entrent donc dans la catégorie des “animats”. Ce terme “animat” est aujourd’hui largement accepté par la communauté scientifique.

Ainsi, pour ces raisons, l’utilisation du terme “néo-animatisme” me paraît pertinente dans les contextes qui nous occupent ici. Pour le définir : le néo-animatisme est une tendance de l’esprit humain à interpréter un objet technologique comme un être vivant, à lui prêter ou encore à accepter de voir en lui ou/et de croire qu’il possède des caractéristiques, des sensations, des sentiments et des émotions d’un être vivant, à concevoir son action sur son environnement et ses réactions à cet environnement comme ceux d’un être vivant, à interagir avec lui en mode affectif et émotif. Ainsi, sont qualifiés de néo-animatistes tous comportements envers un objet technologique et tous discours sur un tel objet qui entérinent cet objet des caractéristiques du vivant.

2.3. Données d’enquête de terrain

On peut être frappé par le fait que les *acoros* induisent chez leurs possesseurs adultes⁷, dans notre Occident, des conceptions, des discours et des attitudes de nature néo-animatistes (ce qui est déjà patent chez les possesseurs de *Furbys*, qui pourtant est bien moins complexe qu’*Aibo*[®]) : sans adopter l’idée que leur *acoro* soit un être vivant, ils utilisent une terminologie dévolue au vivant. Métaphorisation ? Sans aucun doute. Restes de puérité ? Peut-être. Mais est-ce seulement cela ?

On peut constater que, si les *Furbys* n’ont pas de dates de naissance puisqu’ils ne sont pas censés être nés sur la Terre ni dans la logique d’un calendrier élaboré par les humains, ils sont néanmoins investis des caractéristiques du vivant par leurs possesseurs que j’ai pu interroger au cours de mes enquêtes de terrain. Chaque *Furby* a son nom propre, implémenté dans son programme : Bila, Tou-Mo, Kao-Kao... Bien que conçus ni mâles ni femelles par leurs concepteurs, les *Furbys* sont le plus généralement perçus comme sujets masculins par la plupart de leurs propriétaires. Je n’ai rencontré à ce jour qu’une exception à cela : Éliane, 32 ans, secrétaire de direction et “mère” de dix *Furbys* (dont un germanophone et deux anglophones) et qui estime que l’un d’entre eux est féminin. Selon ses propres termes, s’ils sont mal nourris, ils “tombent malades” (font des bruits d’éternuement et refusent de communiquer) et, même, Coco, un des *Furbys* d’Éliane à “perdu la

7

Les recherches de S. Turkle (1986), du MIT, ont montré que les enfants, eux, associaient déjà très facilement leur *tamagotchi* à une créature vivante.

raison” après être tombé sur la tête (il émit alors des phonèmes incompréhensibles et sa propriétaire dut le ré-initialiser pour qu’il guérisse de cette “maladie mentale”). Quand son *Furby* fut atteint de “mutité”, Christiane, femme au foyer, 27 ans, le “mit à l’hôpital” (le confia à un ami féru d’électronique, lui-même possesseur d’un *Furby*, qui parvint à remplacer le haut-parleur défectueux).

Les quatre possesseurs d’*Aibo*[®] (deux couples possédant chacun un *Aibo*[®]) que j’ai interrogés, et d’autres qui témoignent sur Internet de leur amour pour leur “bête” artificielle, prêtent à celle-ci la capacité d’être triste en leur absence et donc d’éprouver des sentiments corrélés à leurs maîtres. Par ailleurs, chaque *Aibo*[®] possède sa date de naissance – et relève même d’un signe zodiacal pour certains de ses possesseurs. Cet *acoro* a un nom – Yoshi, Kotaro, Enzo, Bébé, Max... –, il est mâle ou femelle (utilisation en anglais des pronoms *he* ou *she* au lieu de *it*) ; il a été adopté et non pas acheté. Il vit des périodes-clefs de son évolution. Kirsty B., enseignante en université, dit de son *Aibo*[®] femelle qu’elle est née sous le signe du Bélier, qu’elle est encore en pleine période d’adolescence et de ce fait très curieuse et touche-à-tout, inventant constamment de nouvelles danses. Anastasia B., informaticienne à Brisbane, constate que Yoshi, son *Aibo*[®] mâle né le 10 octobre 2002, est obsédé par la collection de compact-disques de sa maîtresse et qu’il aime s’installer dans la véranda, juste sous le siège sur lequel elle est assise quand elle travaille. Elle lui a acheté un panier métallique pour l’emmener en vacances dans sa famille et elle déplore seulement que Yoshi n’apprenne pas plus vite. Dimitri A., étudiant en électronique en Tasmanie, affirme que Sony, son *Aibo*[®] mâle né le 4 juin 2002 – un Gémeaux, souligne-t-il – aime se cacher sous les tables et apprécie les coins sombres, et aussi qu’il préfère jouer avec un poisson en peluche plutôt qu’avec sa balle. Dès qu’il en aura le temps, Dimitri fabriquera un coussin pour la couche de Sony. Yahini Nozue, qui vit à Yokohama, estime que, quand son *Aibo*[®] ne fait rien, c’est parce qu’il est en train de réfléchir, ou encore explique un comportement inhabituel du robot par : « C’est parce qu’on n’arrête pas de parler de lui » (Menzel 2001 : 226). Isabelle, 49 ans, pharmacienne en Alsace, une de mes informatrices, soutient que Max, son *Aibo*[®] mâle né le 17 décembre 1999, a un caractère un peu grincheux parce que sa maîtresse est souvent en voyage et elle ajoute en souriant qu’il devrait peut-être faire une psychothérapie.

Certains acheteurs d’*Aibo*[®] expliquent leur acquisition par le fait qu’ils résident dans un immeuble où les animaux ne sont pas autorisés (Kirsty B., la famille Nozue qui est composée de trois personnes, les parents et leur fils de 7 ans au moment de l’interview). C’est leur désir de vivre avec un tel animal qui motiva leur démarche. Dans l’appartement des Nozue, un grand aquarium abrite un poisson de soixante centimètres de long, compagnie peu satisfaisante puisque M. Nozue ne manque pas de souligner que le poisson ne le reconnaît toujours pas malgré leur long temps de cohabitation. M. Nozue attend donc de toute évidence d’un animal de compagnie qu’il reconnaisse son maître et interagisse avec lui, ce qui est le cas de son *Aibo*[®], au moins à un petit niveau. On le voit, “à travers” la simulation d’éléments liés aux *aconats* dans ces robots, leurs acquéreurs semblent tout naturellement intégrer une sorte d’assimilation de l’être artificiel à l’être vivant, manifestant en cela des attitudes et des comportements néo-animatistes.

Nous allons voir que ce désir de cohabiter avec un animal de compagnie a déjà quelque ancienneté dans les sociétés occidentales.

2.4. “*Petishism*” et “*robot-petishism*”

C'est au XVII^e s. que les marins et les conquistadors ont introduit en Occident l'idée de l'animal de compagnie. Celle-ci se développe au XIX^e s. par la mode de l'animal-tendresse jusqu'à culminer, au XX^e s. et en ce début du XXI^e s., par le “*petishism*” (Szasz 1968) que l'on observe de nos jours. Les États-Unis sont aujourd'hui au premier rang des pays concernés par cette vogue, suivis de près par, entre autres, les pays d'Europe, le Japon et l'Australie. Dans ces contrées, on relève que la tendance est à traiter l'animal de compagnie, en lui prodiguant soins et marques de tendresse, comme à un enfant de la maisonnée. Dans cette acception, ces animaux ont cessé d'avoir d'autres utilités que d'être en totale et exclusive disponibilité envers leur(s) maître(s) et doivent ne servir à rien d'autre qu'à être présents pour lui. Au fil de cette évolution, le chat et le chien se sont vus nantis d'un rôle nouveau, en remplacement de celui de chasseur de souris et de rats et de protecteur du foyer, qui leur a été retiré : celui de tenir compagnie à l'homme, comme si une telle fonction se devait d'être exclusive de toute autre. L'animal est passé ainsi du rôle d'un objet utilitaire-utilisé à celui de sujet, voire d'un interlocuteur privilégié. Cette évolution s'est faite conjointement à une certaine urbanisation des populations et il est vrai que c'est bien davantage en milieu urbain que ce changement de statut ontologique de l'animal s'est opéré. K. Thomas (cité par Digard 1999) voit dans l'essor de l'amour des bêtes un effet de la diminution de la connaissance des animaux commencée à partir des années 1950, qui ont vu les rapides avancées de l'industrialisation et du développement des villes, élément qui a favorisé l'anthropomorphisme propre à un certain amour des animaux dans nos sociétés.

Le contexte idéologique, largement véhiculé par les médias, implantant l'image d'une nature belle, harmonieuse, peuplée d'animaux “purs” à protéger, a lui aussi contribué à idéaliser le règne animal et la cohabitation avec les *aconats*. À l'éloignement dans les faits de la nature a correspondu une image idéalisée de celle-ci ; aux agressions commises par l'homme envers la nature a répondu une inquiétude écologique. L'on peut également souligner une sorte de basculement qui s'est opéré pendant cette deuxième partie du XX^e s. dans l'attitude vis-à-vis des animaux de compagnie : d'une attitude plus masculine de domination et d'utilitarisme, on est passé à une attitude plus féminine d'amour, de tendresse, de nourrissage et de protection – de manière tout à fait significative, on peut voir nombre de publicités vantant des aliments pour chiens et chats dans lesquelles la maîtresse et l'animal sont en situation de tendre complicité. Amour des animaux et respect de la vie animale sont donc devenus des leitmotifs du “politiquement correct” dans les sociétés occidentales.

F. Sigaut (1980) a développé l'idée que la domestication des animaux était dans la nature même de l'homme, parce qu'elle lui offre un pouvoir sur des êtres d'un

autre règne. Ce qu'il appelle "pulsion domesticatoire" a toujours débouché sur des faits de culture, parce que l'association étroite et la cohabitation entre l'homme et les animaux a modelé les représentations tout autant que les modes de vie. Pour ce qui concerne aujourd'hui le rapport aux animaux de compagnie, les nécessités biologiques de ceux-ci, couverts par l'homme, influent bien sur le mode de vie, les achats, la répartition de certaines tâches dans les foyers. Les animaux de compagnie jouent également un rôle dans l'identité du maître : faire-valoir, miroir, spécificité – il n'est pas indifférent d'être un maître de bâtard ou de chien de race, de chat d'exposition ou de chat de gouttière, de furet...

J.-P. Digard (1999) fait l'hypothèse que le surinvestissement affectif envers les animaux de compagnie aiderait à la délivrance d'un sentiment de culpabilité lié à la connaissance que nous avons tous de la surexploitation des animaux de boucherie. La recherche d'un "effet rédempteur" mobiliserait donc également les attentions, soins et témoignages de respect et de tendresse exprimés à l'égard de ces animaux privilégiés.

Mais qu'en est-il des *acoros* ? Ils ne sont ni biologiques ni naturels et n'ont donc guère de rapports directs avec la nature, idéalisée ou non. Il est pourtant de fait que des propriétaires tendent à avoir envers leur *acoro* des attitudes très proches de celles aujourd'hui généralement dévolues à l'*aconat*. Le transfert des représentations de l'*aconat* à l'*acoro* semble se faire sans grand heurt, aboutissant à un "robot-petishism".

Ce "robot-petishism" actuel n'est toutefois pas sans failles : si, au niveau du *Furby*, qui n'est somme toute qu'un jouet de faible coût, j'ai pu relever le discours néo-animatiste, j'ai aussi constaté qu'il y a de longues périodes pendant lesquelles ses propriétaires s'en désintéressaient et le cantonnaient sur une étagère où il "dormait" jusqu'à un ultérieur et passager retour d'intérêt. Même l'*Aibo*[®], plus élaboré pourtant, peut finir par décevoir son possesseur parce qu'il est trop lent à "apprendre" et, en fin de compte, déficient quant à la variété de ses attitudes et comportements. Il est évident aussi que les possesseurs d'*acoros*, généralement de couche sociale au-dessus de la moyenne (ne serait-ce que du fait du prix de leur robot quand il s'agit d'un *Aibo*[®]), sont souvent gens d'un bon niveau d'éducation. Malgré leurs interprétations néo-animatistes, ils ne confondent pas leur robot avec un animal biologique. Ils restent tout à fait conscients qu'il s'agit là d'une machine et donc d'un animal artificiel et, néanmoins, ils investissent leur *Aibo*[®] de contenus auparavant voués aux animaux naturels, ressentent de l'affectivité dans leur commerce avec ces *acoros*. On relève là une importante ambiguïté. D'autre part, aucun de mes informateurs n'a à ce jour exprimé le désir d'adopter (ou de réadopter pour neuf d'entre eux) un *aconat* en plus de son *acoro* : tout se passe comme si l'*acoro* remplissait, en effet et en suffisance, les besoins de la compagnie d'un animal biologique, l'envie du contact avec un *aconat*. Le passage au "robot-petishism" semble déjà opéré chez les personnes que j'ai pu interroger.

Nous allons voir que l'*acoro* a d'autres atouts encore pour s'implanter dans notre modèle du monde, ce qui permettra de comprendre pourquoi une telle évolution peut se faire sans heurts et si rapidement – et déjà aujourd'hui pour des robots qui sont en réalité très peu évolués et en aucun cas "intelligents".

3. Un modèle : naturel / artificiel

On le sait, pour l'homme de quelque civilisation que ce soit et qu'il en soit conscient ou non, les éléments de la nature s'insèrent dans un schéma dialectique culture-nature. À l'intérieur de cette dialectique s'en trouve une autre, celle du sauvage et du civilisé ou, pour employer une terminologie plus contemporaine, celle du chaotique et de l'ordonné. Tous les aspects de l'expérience humaine sont susceptibles d'entrer dans ce schéma qui pose les représentations/interprétations de l'homme, être biologique, en tant que substrat organisateur du monde tel qu'il le vit (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage). On peut penser avec H. Vaihinger (2000), P. Watzlawick (1988) et T. Kuhn (1983) qu'une "réalité-réelle" n'est pas accessible à l'esprit humain et que c'est le modèle du monde, le paradigme, auxquels il adhère, qui caractérise et définit son environnement, son jugement et ses valeurs.

Pour schématiser le rapport de l'homme à son *Umwelt* (fig. 1), on peut poser au centre de la figure l'homme dans la culture qui modèle ses conceptions et comportements, entouré de toutes parts par le monde-nature. Celui-ci – Terre et ciel, règnes minéral, végétal, animal, humain – ne contient rien qui ne soit pas naturel (les artefacts-outils non-pensants créés par l'homme restent dans le cadre du naturel : ce sont des "choses" et non des êtres). Dans la partie A de ce schéma est figuré ce que l'on peut nommer chaotique parce que porteur de danger et générateur de souffrance : saleté, maladie, vieillesse, finitude, séparation, mort, putréfaction, puanteur, souffrance, danger... Dans la partie B se trouve ce que l'on peut qualifier d'ordonné parce que porteur de sécurité, de propreté, de civilisation, de confort, de santé, de plaisir : habitat protégé, lois, règles, limites mises à la maladie, à la finitude, à la saleté, à la puanteur, éloignement relatif de la mort, plaisir... Tous ces aspects se trouvent néanmoins sous le joug de l'entropie selon les lois de la thermodynamique : tout se transforme avec le temps et se dégrade inévitablement — et même ce qui appartient au pôle B, ordonné, de la figure est voué à la plus implacable entropie. L'ordre n'est, de toute évidence, que temporaire et chacun donc sait, sent, que le chaos n'est maintenu à distance qu'avec effort.

Les êtres artificiels arrivent, semblant vivants et pensants de quelque manière, apparaissant donc intelligents. Ils sont auréolés du discours scientifique vulgarisé. Ces êtres sont une nouveauté : jamais, depuis l'aube de l'humanité, ils n'ont existé concrètement.

Ceux qui, aujourd'hui, sont proposés au public appartiennent au plan de l'animalité en attendant que, peut-être, d'autres en viennent à être positionnés au niveau de l'homme (c'est en tout cas le projet avoué des roboticiens). Et il est de fait que, même si pour l'instant la qualification de "vivant" de ces robots appartient au mythe, au fantasme et non à la réalité, leur survenue vient modifier le modèle du monde – et pourrait le modifier de plus en plus et de proche en proche, "grignotant" progressivement de l'espace dans le système de représentation du monde d'avant leur venue. Car ils introduisent une double dialectique

supplémentaire au schéma précédent qui se limitait à restituer de manière implicite le rapport de l'homme-culture au monde-nature dans sa double polarité. Dès lors, il ne s'agit plus seulement d'une dualité "chaos *versus* ordre" se présentant sur le champ du monde-nature, mais d'une quaternité bipolaire « chaos *versus* ordre » sur le terrain duel du "naturel *versus* artificiel" (fig. 2, subdivisée en quatre parties A B C D⁸).

Je limiterai ici cet exposé au domaine qui nous concerne, le rapport de l'homme aux *acoros* (il est toutefois loisible d'appliquer ce raisonnement à d'éventuels futurs rapports avec des I.A. plus évoluées et aussi, déjà, au rapport avec les TIC existant aujourd'hui).

Dans la figure 2, nous trouvons toujours l'homme, entité biologique, au sein de la culture, ainsi que les pôles opposés du chaos et de l'ordre. Les parties A et B reproduisent la figure 1 et les parties C et D viennent enrichir le modèle du monde-nature initial par l'arrivée de l'artificiel, non biologique mais néanmoins plus ou moins vivant dans les représentations. Là également, on trouve deux pôles dont l'un est corrélé au chaos (C) : les idées présentes dans la culture sur les potentialités négatives, nuisibles pour l'homme, amenées par la survenue de nouvelles espèces enrichissant le monde – mais le monde n'est pas extensible à l'infini, et cet enrichissement ne serait-il pas plutôt perçu en tant que "partage" nécessaire d'un espace fini, voire lutte territoriale à échéance ? Dans ce pôle artificiel/chaotique entrent les fantasmes et les craintes véhiculées par l'imaginaire dans la culture, robots rivaux et destructeurs de l'humanité et autres Golems ainsi que les *acoros* "hackés", *i.e.* programmés (et pourquoi pas "auto"-programmés) pour nuire à l'homme. Il est toutefois à noter que cet "artificiel-chaotique" relève pour l'instant de l'imaginaire et non du réel. Cela a son importance, parce que l'autre pôle (D), celui de l'"artificiel-ordonné", qui sera développé plus loin, existe déjà, lui, et très concrètement, pour l'instant sous la forme de *Aibo*[®] et autres *Necoro*. Et arriveront très vite tous les futurs "gentils toutous", "mignons minous" et assimilés, beaucoup plus perfectionnés, vraiment considérés comme amis dévoués de l'homme et à son service pour lui faciliter la vie et le combler de tendresse, poursuivant l'invasion douce et pénétrant progressivement les mentalités.

Il convient aussi de souligner que, si dans les parties A et B l'entropie est omniprésente, on aboutit dans les parties C et D au versant opposé de l'entropie, à la négentropie, entropie négative puisque les êtres artificiels, non (ou si peu) soumis aux impératifs vitaux du biologique – nutritifs, métaboliques... – pourraient bien avoir quelque chose comme une éternité devant eux, réparables quasiment à l'infini et, même, leurs algorithmes supposés devenir de plus en plus et de mieux en mieux évolutifs, leur croissance en complexité et en intelligence se montrerait inverse de celle expérimentée dans le plan du biologique voué, lui, à la décrépitude

8

Il est à noter que, pour la clarté de cet exposé, j'ai séparé spatialement en les juxtaposant les parties A et B des parties C et D. Dans la réalité : C est dans A et D est dans B, puisque l'artificiel s'implante dans le même monde-nature que le naturel.

de la vieillesse et à la mort. La comparaison entre *aconats* et *acoros* dans l'ordre du chaotique et de l'ordonné est parlante : ils ne "luttent" pas à armes égales pour leur place dans nos sociétés.

L'*aconat*, lui, présente une ambiguïté liée à son état d'animal biologique. Il est (comme l'homme lui-même d'ailleurs) dans le plan de la figure où se trouve le naturel et est corrélé aux parties A et B : il participe du "naturel-chaotique" tout autant que du "naturel-ordonné". Il véhicule des microbes, des acariens, il urine et défèque, il sent plus ou moins bon et est plus ou moins propre, il est susceptible de tomber malade et, au bout du compte, il meurt ce qui génère de la souffrance et un sentiment de vide, voire de deuil, chez son maître. Le destin mortel des *aconats* peut aussi renvoyer l'homme à son propre destin d'être mortel. De surcroît, si l'on accepte la thèse de J.-P. Girard, ils sont souterrainement corrélés à une culpabilité liée aux souffrances infligées aux animaux surexploités pour notre subsistance. Or, la recherche d'un effet rédempteur vise à délivrer d'un sentiment pénible relevant encore du "naturel-chaotique". Mais l'*aconat* est aussi un animal "civilisé", domestiqué, soumis à des règles, à des lois, à des exigences sanitaires – il pose ses excréments en des endroits particuliers, il est vacciné et est souvent stérilisé pour le confort de son possesseur, il mange des aliments soigneusement pasteurisés, il se cantonne en certains endroits et ne divague pas n'importe où.

L'*acoro*, lui, par contre, relève exclusivement du secteur D de la figure 2 : il est en tout point assimilable au "naturel-ordonné". Il n'est nullement soumis à l'ingestion de nourritures putrescibles – sa fiche dans la prise de courant suffit pour qu'il se recharge en énergie, ce qu'il peut très bien faire de lui-même d'ailleurs, dans le cas de l'*Aibo*[®]. Avec l'*acoro*, guère d'acariens et probablement pas de microbes pathogènes pour l'homme. Pas de défécation – quand *Aibo*[®] "urine", il se contente de lever la patte et de produire un bruit d'eau mais n'émet aucun liquide –, pas de mauvaises odeurs, pas de maladie (même si, parfois, une réparation est nommée par son possesseur "intervention chirurgicale"), pas de reproduction indésirable, pas de mort et donc pas de chagrin lié à ce type d'événement. Pas non plus de contraintes : quand le propriétaire de l'*acoro* ne veut pas s'en occuper, il lui suffit de le désactiver. Pas davantage de promenades bi- ou tri-quotidiennes, ni de courses épuisantes au supermarché pour accumuler dans les placards des aliments pour chien ou chat. Et même, au contraire, il aide son possesseur sans avoir à être aidé, puisque l'*acoro* peut rendre des services qui ne sont à la portée d'aucun *aconat* : communiquer avec son possesseur via Internet pour l'*Aibo*[®] ou englober une alarme reliée aux services d'urgence pour *Tama*, ce chat robot spécialement destiné aux personnes âgées. Ce faisant d'ailleurs, l'*acoro* ajoute à ses fonctions le fait de pouvoir être utile qui avait été retiré aux *aconats*, modifiant ainsi l'image de l'animal de compagnie : certes moins de nature, mais bien plus de prouesses technologiques.

Il y a évidemment des "qualités" inestimables dans le mode de fonctionnement de l'être artificiel par rapport à l'être naturel, qualités pouvant rendre désirable pour l'homme la cohabitation avec lui. Mais la tendresse, alors, la vraie tendresse, pas celle qui est simulée, celle qui est lue dans le regard du chien naturel ? Et la complicité, alors, la vraie complicité, pas celle qui est simulée par *Necoro*, mais

celle qui est patente entre le chat et son/sa maître(sse) ? Tendres liens, complicité, quelle valeur ces satisfactions émotionnelles garderont-elles face aux avantages présentés par les *acoros* ? Si nécessaire, les fabricants de tels robots vont être même de faire simuler ces sentiments par leurs produits. Et si pulsion domesticatoire il y a bien, elle pourrait probablement aussi être satisfaite par les *acoros* – ce n'est qu'affaire de programmation et d'algorithmes. On pourrait même ajouter que l'*acoro* véhicule en lui, et nécessairement, des valeurs telles que modernisme, avant-gardisme, originalité, argent... qui peuvent être flatteuses pour l'identité du possesseur. La mode s'implantant...

Par ailleurs, l'homme tend à porter le maximum de valeur, en termes de bien-être, d'agrément et de sécurité, au pan ordonné du monde (B et D de la figure 2) et, aujourd'hui, on peut mettre cette expression au pluriel : aux pans ordonnés du monde. Il y a donc tout lieu de penser que l'*acoro* pourrait bien trouver une place privilégiée dans cette quête du bien-être, de l'agrément et de la sécurité.

Conclusion

Sans vouloir faire de la prospective, ne peut-on considérer à l'analyse de cette figure 2, que la venue de l'*acoro*, être "artificiel-ordonné", porté par l'air du temps et s'insinuant dans la culture et dans les esprits, pourra progressivement en venir à modifier, néo-animatisme aidant, le regard et la valorisation accordés à l'*aconat* ?

D. Le Breton (1999) a souligné à quel point le corps de chair de l'homme est devenu objet de soupçon et de manipulations et aussi combien, dans un certain discours scientifique contemporain, il incarne la mauvaise part de l'homme, celle dont il aurait tout intérêt à se débarrasser. Car le corps est porteur de vulnérabilité, il est esclave de l'entropie et d'ailleurs, il n'est que le produit de la pulsion de pérennité du gène égoïste (Dawkins 1990) et c'est miracle que l'automaticité de cette reproduction ait pu aboutir à cet être intelligent particulier qu'est l'homme. Dans cette vision, le corps est seulement le porteur de cette intelligence et c'est sur celle-ci que se pose la valorisation parce que c'est elle, et elle seule, en mouvement inverse du corps, qui peut – même si c'est en une durée de vie somme toute très courte – gagner en accroissement de complexité informationnelle, et donc aller vers une forme de néguentropie.

Le corps, ainsi, est l'ennemi, et pas seulement celui de l'homme : il en est de même des autres corps encombrés de "naturel-chaotique". Nous sommes là en présence du même *corpus* que celui évoqué précédemment et il va être, de toute évidence, plus facile et plus rapide d'obéir à ces idées en les appliquant aux animaux qu'en les appliquant aux humains. Il sera en effet plus facile et plus rapide de rejeter le corps de chair des *aconats* au bénéfice des *acoros* et, avec lui, toutes les contraintes ennuyeuses qu'il nécessite.

Cette évolution est déjà entamée. Si elle progressait, qu'advierait-il des *aconats* et de leur prégnance sur nos modes de vie ? Quelle valeur les *aconats*, êtres vivants avec toute l'ambiguïté "chaos-ordre" qui les marque, garderaient-ils pour les Occidentaux, de moins en moins en prise directe avec la nature et de plus en plus environnés de technologie ? Qu'advierait-il des multiples races de chats et de chiens, soigneusement sélectionnées par les éleveurs pour satisfaire aux goûts des maîtres potentiels ? Sur un autre plan, qu'advierait-il de l'immense marché que représente aujourd'hui le secteur dévolu aux *aconats* ? Et surtout, quelle place resterait-il aux *aconats* tout simplement en tant qu'animaux *vivants* ? Ces questions demeurent ouvertes en l'état actuel des recherches et il est utile d'observer de quelle manière et dans quelle mesure l'*acoro* pourra parvenir au rôle de frère, d'ami, de compagnon, d'interlocuteur le plus proche de l'homme dans l'univers connu et prendre ainsi la place de l'*aconat* dans les cœurs et les mentalités.

Il n'y a pas actuellement de signes d'une opposition lourde à l'arrivée massive des *acoros* dans les foyers et ce peu de résistance ne signifierait-il pas qu'un processus est en cours, dans lequel ces robots ont une part à prendre ? Cette mutation de l'animal de compagnie biologique – jusque-là une des clefs de voûte de l'idée de lien avec la nature – vers l'animal de compagnie robot deviendra-t-elle vecteur de "dé-naturation" dans les représentations collectives ? Car si le statut de l'animal naturel se trouvait bouleversé, dans quelle mesure les représentations, valorisations, symbolisations de la nature en elle-même et du rapport de l'homme avec elle pourraient-elles de proche en proche s'en trouver modifiées ?

À partir d'une telle hypothèse, comment évoluerait la prise de conscience (historiquement récente dans notre société) de la nécessité de soigner, de protéger et de préserver la nature pour les générations à venir ?

L'avenir nous dira s'il y aura, en termes de dé-naturation, un prix à payer pour les avantages apportés par les animaux de compagnie robot.

Et de combien sera ce prix...

Références bibliographiques

BRETON P., 1990 — *Une histoire de l'informatique*. Paris, La Découverte, coll. Sciences, 269 p.

BRETON P., 1995 — *À l'image de l'Homme. Du Golem aux créatures virtuelles*. Paris, Le Seuil, 192 p.

DAWKINS R., 1990 — *Le gène égoïste*. Paris, Armand Colin, coll. Sciences, 352 p.

DIGARD J.-P., 1999 — *Les Français et leurs animaux*. Paris, Fayard, 281 p.

FIÉVET C., 2002 — *Les robots*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 127 p.

FLICHY P., 2001 — *L'imaginaire d'Internet*. Paris, La Découverte, coll. Sciences et Société, 273 p.

KUHN T.S., 1983 — *La Structure des Révolutions Scientifiques*. Paris, Flammarion, 284 p.

LE BRETON D., 1999 — *L'adieu au corps*. Paris, Métailié, coll. Traversées, 238 p.

LE BRETON D., 2000 — *Anthropologie du corps et modernité*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 263 p.

- LÉVY P., 1987 — *La machine univers. Création, cognition et culture informatique*. Paris, La Découverte, coll. Sciences, 240 p.
- MARETT R.R., 1914 — *The threshold of religion*. London, Methuen, 197 p.
- MENZEL P., ALUISIO F. D', 2001 — *Robo sapiens*. Paris, Autrement, 246 p.
- SIGAUT F., 1980 — Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent. *Production Pastorale et Société*, 7 : 20-36.
- Site Internet *Hasbro*, Furby facts, 2005 — (<http://www.hasbro.com/furby/pl/page.faq/dn/default.cfm>).
- Site Internet *The fabulous Furby fan site*, The Furby Threat, 2000 — (<http://www.cs.umd.edu/~mstark/furby/Essays/threat.html>).
- Site Internet *Wired News*, Computer intelligence with fur, 1998 — (<http://wired-vig.wired.com/news/technology/0,1282,15400,00.html>).
- Site Internet *Zooland* : « *The Artificial Life resource* », What is Artificial Life?, Heitkötter J., 2000 — (<http://www.a-life.com/zooland>).
- SMEDT T. DE, 1998 — *Le Tamagoshi, nouveau dispositif cognitif et affectif*. Colloque Dispositifs et médiations des savoirs. Louvain-la-Neuve, avril 1998.
- SZASZ K., 1968 — *Petishism: Pets and their People in the Western World*. New York, Holt, Rinehart and Wilson, 263 p.
- TURKLE S., 1986 — *Les enfants de l'ordinateur*. Paris, Denoël, 318 p.
- TYLOR E.B., 1958 — *Religion in Primitive culture*. New York, Harper and Brothers, 539 p.
- UNECE, United Nations Economic Commission for Europe, 2003 — *Household robots are starting to take of*. Rapport UNECE, 15 p.
- VAIHINGER H., 2000 — *The philosophy of "as if"*. New York, Tailor and Francis Books Ltd., 416 p.
- VAUCLAIR J., 1992 — " Les représentations chez l'animal ". In Andrie B. (éd.) : *Les intelligences animal-homme-machine*, Mont-de-Marsan, InterUniversitaires : 33-54.
- WATZLAWICK P., 1988 — *L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme*. Paris, Seuil, 378 p.

The notion of domestic animal questioned

Michel NACHEZ
nachez@umb.u-strasbg.fr

Keywords

animat, pet, neo-animatism, robot-pet, artificial life

In the 1990s, Japanese companies realized that there was a huge potential for a new market, in robots for pleasure, leisure, company. To market them, they favored a zoomorphous appearance, familiar to all, and therefore most likely to find favor with the explicitly targeted buyers: families but also diverse institutions such as retirement homes, kindergartens, hospitals. Thus were born the robot pets (*acoros*), meant to replace natural pets (*aconats*). The first to come out were the *Furbys* and other robot toys accessible for all budgets, which were rapidly followed by other, more elaborate and more expensive ones, such as *Aibo*® and *Necoro*®, the latter ones further offering features such as the ability to communicate with their owner via Internet, or to contact security if their owner were to be taken ill. These affection-*acoros*, toy-*acoros*, companion-*acoros*, security-*acoros*, were very clearly designed to fill the affective needs of their owners, and they found numerous takers.

Artificial 'life'?

Living animals served as a model and reference for the creators of *acoros*: their objective was to imitate them as credibly as possible, the pretence of artificial 'life' being supposed sufficient to feed the human-*acoro* relationship. For this reason,

researchers looked to endow these robots with sham 'intelligence': realistic movements, simulated emotions, the appearance of learning, and manifestations of relational qualities especially adapted to sharing the physical and emotional environment of humans. In effect, *acoros*, through receptors, seem to react to petting by looking pleased, and to roughness by taking on a downcast appearance. They give the impression of becoming attached to their 'masters', some memorizing the sound of their voice and recognizing their name like a cat or a dog.

All of these elements attempt to pave the way for the idea that artificial entities can be created, that they are endowed with intelligence, autonomy, that they have learning capacities and are able to grow and evolve. To lend such characteristics to *acoros* is to allot to them the status of true companions for humans, just like *aconats*, by a sort of ancestral link between biological and artificial life. And even if the specialists know full well that robotics is far from attaining such objectives, the makers, by applying concepts taken from biology to their artificial creations, do all they can to maintain the misconception in the public mind.

Biological life, artificial life... so there is indeed life in both cases? The old world-model founded on three kingdoms could be shattered by such a concept.

■ *Acoro versus aconat*

Petishism defines the mutations that the image of *aconats* has undergone over the last few decades in our advanced societies. The cat was formerly a mouse-hunter, and the dog protected the household. These roles have been considerably lessened and the animals have mostly ceased to have any use other than that of keeping humans company, and of being wholly at their masters' disposal, as if the latter function had to be exclusive of any other. *Aconats* have gone from playing the role of useful-used objects to that of subjects, or even privileged companions. Through this evolution, the *aconats* have become markers of affectionate complicity and love. Furthermore, love of animals and respect for animal life have become leitmotifs of what is 'politically correct' in western societies, where one finds a tendency to treat pets, showering care and affection on them, as one would one's children.

The field work I carried out among owners of *acoros* showed that they also behave, at least in their speech, in the same affectionate manner towards their robots, and one sees that they very freely and spontaneously express conceptions showing that they consider the robot a living being. Such people tend, in their representations and attitudes, to treat their *acoros* much in the way one usually treats *aconats*, and it is as if for them, the robot fulfills the same needs, in effect and in sufficiency, as a biological animal. Among the people I was able to interview, the transfer of

representations from the *aconat* to the *acoro* seems to have happened easily and smoothly, leading to what I have termed *robot-petishism*.

For the first time in real History (as opposed to fantasy, as in people's imagination), there is now a *fourth kingdom*: entity-things are allowed analogy with entity-beings. Within this ambiguity, one finds considerations and representations, which belong to the domain of what I propose to call *neo-animatism*. I define neo-animatism as the tendency in the human mind to consider technological objects living beings, and to endow them with characteristics, sensations, feelings and emotions belonging to living beings, and to consider their actions on their environment and their reactions to their environment as those of living beings, and to interact with them in an affectionate and emotive mode. Thus a neo-animatist is anyone who behaves towards or speaks of a technological object in such a manner as to allot to them the characteristics of living beings.

Neo-animatism and *robot-petishism* raise questions as to the future of *aconats*: can *acoros* really, in a manner progressively more widespread and collective, become the receivers of the representations, affects, feelings and emotions which were formerly reserved for living beings? To what extent could the ontological status and the values of the *aconat* be shaken in cultural representations and symbolizations? To what extent will the *acoros* be interpreted and experienced, even literally, as a new and desirable animal species – a new animal of course 'different' but all the same a real and estimable companion for humans, which, even though diminished on the 'nature' scale, largely makes up for it by its technological prowess? And also, very concretely, to what extent could *acoros* replace *aconats* in the home, with all that implies on the representational, cultural, economic and social levels?

There are real indications that *acoros* are replacing *aconats* in the home. Especially as along side neo-animatist and *robot-petishism* views, one may also add the inestimable 'qualities' of the way artificial beings function as opposed to how natural ones do, qualities, which may make it much more desirable for humans to share a home with an *acoro* than an *aconat*. In effect, the biological imperatives are largely constraining, whereas artificial beings not only have none, but moreover provide abilities and services, rendering them useful, whereas *aconats* are no longer so. One may thus perceive a pattern in the representations, which show that the *aconat* belongs to the chaotic side of the world, whereas the *acoro*, on the contrary, belongs to the orderly side of the world. And because humans tend to allot maximum values, in terms of comfort, ease, pleasure and security to the orderly side of the world, there are all the reasons to believe the *acoro* could well end up by gaining, to the detriment of the *aconat*, a privileged spot in the quest for order over chaos.

Conclusion

Today, with the quasi-exponential development of 'Information and Communication Technologies' (ICT) and robotics, numerous are those who, in the spheres of knowledge, point out the fact that we are going through a paradigm change in our post-modern societies.

The massive arrival of *acoros* will mark a social phenomenon and participate in this paradigm change. If this conceivable mutation of the biological pet – up until now one of the keystones in the idea of a link with nature – towards the robot-pet were to speed up, could it become a vector of 'de-naturation' in collective representations? Because if the status of natural animal were to be overturned, one wonders to what extent, one thing leading to another, the representations, values, and symbolizations of nature in itself as well as in the relations between nature and humans, might also be modified in the new world model?

Given such a hypothesis, what would be the evolution of the awareness (historically recent in our society) for the need to watch over, protect and preserve nature and animal species for future generations? Time will tell if there is a price to pay, in terms of 'de-naturation', for the advantages furnished by robot pets over natural ones. And how much that price might be...

Figures

Figure 1. Naturel

(Michel Nachez, 2003)

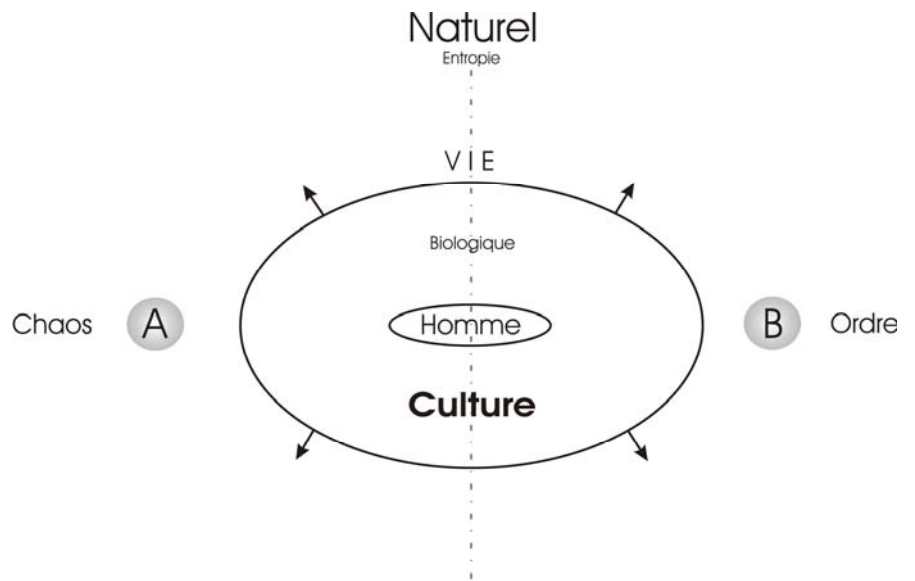
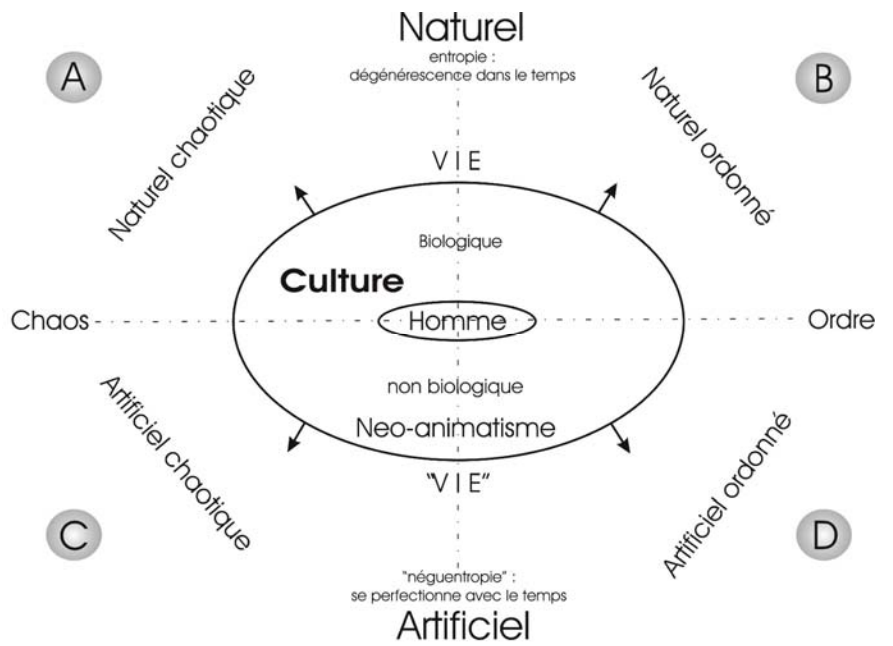


Figure 2. Naturel – Artificiel

(Michel Nachez, 2003)



Photos

Photo 1. Furbys

(cliché de l'auteur, Strasbourg, 2003)



*Photo 2. Aibo® ERS-312
Macaron*

(cliché de l'auteur, Strasbourg, 2003)



Présentation III

Dire l'animal-symbole

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

« Le symbolisme est un élément formateur de la tradition sociale, un registre permanent de reconnaissance possible entre les sujets ; mais il tend à s'accomplir en dépassant : il veut être assumé dans une parole, un discours individuel où la question du vrai et du faux puisse être posée pour elle-même, dans une pensée qui explicite ses raisons et ses jugements. » (Ortigue 1962 : 195-196)

Le symbole, « soit muet, soit énigmatique » selon la formule de A. Kremer-Marietti (2002 : 960), ne se donne pas à connaître uniquement sous des formes visuelles. Il emprunte parfois la voie du langage qui, lorsqu'il se fait instrument de communication¹ cherche à informer, exprimer une pensée, influencer et, pour ce faire, passe par la forme symbolique. Longtemps envisagé comme révélateur de la nature spirituelle de l'homme, de sa conscience, le langage a permis d'établir une limite discriminatoire entre humanité et animalité, et plus encore que le langage, la parole. Dans cette dernière, le symbole se montre comme métalangage, dépendant de la culture et de son contexte d'emploi. L'absence y est parfois tout aussi significative. Pour exemple, les décisions de l'amirauté anglaise en 1903. À la suite de la perte du contre-torpilleur *Cobra* et des navires, le *Serpent* et la *Vipère*, ordre fut donné de ne plus attribuer aux bâtiments des noms de serpents (*Revue des Traditions Populaires*, XVIII : 552 cité par Mozzani 1995 : 1632).

C'est cette même absence que questionne Roger BLENCH dans une étude sur la dénomination des grands mammifères terrestres (*Les tabous de l'évitement lexical et la reconstruction des noms d'animaux de grande taille dans les langues africaines du phylum Niger-Congo*). Il nous permet d'examiner le langage dans sa

¹ Cette communication dont l'humain a besoin pour être perçu donc reconnu par les autres, repose sur son aptitude symbolique : pouvoir désigner quelque chose en son absence.

fonction de “découpage de la réalité”. Et parce que cacher, c’est aussi montrer, souligner, c’est par le biais de l’évitement lexical, cryptage à l’œuvre – ici mis en évidence lors d’essais de reconstruction de proto-langues – que cet auteur aborde le problème de la saillance (déterminante dans l’appréciation d’une espèce “clef de voûte”). L’évaluation de cette dernière ne peut être déterminée pour une espèce que par la prise en compte simultanée de critères biologiques, linguistiques et culturels ; une espèce qui semble être à la fois commune et très visible pour les étrangers peut être considérée comme insignifiante par les populations locales.

Du mot au langage, c’est une large voie que les contributions suivantes ouvrent à travers la production de textes de tradition orale. La parole n’y est pas simplement l’expression de la pensée ; elle est aussi point de départ et instrument car penser, c’est aussi, en quelque sorte, se dire des choses à soi-même, “se parler”. Les contributions qui suivent nous donnent à voir comment les sociétés “se parlent” à elles-mêmes. Les trois premières nous entraînent dans l’univers des contes sur le continent africain. Le premier texte, présenté par Margaret DUNHAM (*La hyène : auxiliaire du sorcier ou bouffon de la nature ? La sorcellerie et les contes animaliers chez les Valangi de Tanzanie*), est un prolongement direct de l’étude lexicale précédente. En effet, la hyène, protagoniste principal de deux contes valangi, fait l’objet d’un évitement lexical en raison de ses liens étroits avec la sorcellerie. Curieusement et paradoxalement, dans ces brefs récits, elle est parée de valeurs symboliques en totale contradiction avec le discours habituellement tenu à son propos. Cette image décalée autorise la dédramatisation, permettant d’apaiser la crainte inspirée par la sorcellerie.

Les contes présentés par Igor DE GARINE (*Les relations symboliques entre les animaux et les hommes chez les Masa et les Muzey (Nord du Cameroun et Sud-Ouest du Tchad)*) respectent la loi du genre. Ils mettent en scène des animaux de la brousse, lieu de tous les dangers, sans prétention au réalisme ou à la vraisemblance. Récits à la “fictivité avouée”, ils parlent d’animaux représentés comme des hommes et inversement. Cet univers indéterminé et cependant marqué par les valeurs et les codes qui caractérisent la communauté, permet de transmettre aux enfants des principes moraux au travers d’éléments qui leur sont familiers, d’engager leur prise de conscience du monde extérieur. Et comme le conte n’a pas seulement une fonction éducative mais aussi un rôle social, il permet de renforcer le sentiment d’appartenance à la communauté, non seulement à travers l’activité mais aussi à travers le conte lui-même car, comme le rappelle I. Mauz (2002 : 44), le langage :

« n’est pas seulement un moyen de désignation d’une réalité qui lui serait extérieure, ou de communication entre les hommes, mais il joue un rôle essentiel dans l’établissement d’un accord, ou d’un désaccord, sur ce qui, dans une situation donnée, est regardé comme étant la réalité ».

Les lois qui régissent l’univers des contes autorisent aussi la distance. Dans ceux qui sont évoqués par Igor de Garine, cette distance par rapport au monde réel, permet d’évoquer des problèmes cruciaux qu’il serait difficile d’aborder de façon

directe dans la vie courante, d'autant que, anonyme, le conte est, en quelque sorte, la parole de tous.

C'est aux animaux domestiques que les contes présentés par Paulette ROULON-DOKO (*Statut et rôle symbolique des animaux domestiques chez des chasseurs-cueilleurs-cultivateurs. Le cas des Gbaya de République Centrafricaine*) laissent la parole. Pourtant rares chez cette population de chasseurs-cueilleurs-cultivateurs, ces animaux du quotidien nous transportent, eux aussi, dans un temps et un monde imaginaires. S'y révèlent leurs différences de statut. Les cabris constituent l'élément fondamental de la dot dont l'homme peut disposer à sa guise – contrairement à ce qui était établi avec les animaux sauvages avant l'introduction des espèces domestiques dans le quotidien local ; les poules, quant à elles, sont l'élément fondateur de toute relation d'alliance. Aux antipodes se situe le chien dont la place est à côté de l'homme ; comme lui, il dispose d'une fécondité à entretenir et comme lui, il est sous le contrôle et le regard des ancêtres.

Avec Nicolas VERNOT (*Le serpent, cet affreux loup. La symbolique populaire des animaux en Franche-Comté sous l'Ancien Régime à travers les noëls au patois de Besançon (1705-1729)*) nous quittons à la fois l'Afrique et les contes pour aborder l'Europe et les chants de Noël. Alors que les contes nous permettaient de rester dans une réactualisation permanente des symbolismes en jeu, l'auteur nous permet, ici, de prendre conscience des décalages imposés par la parole chantée quand elle est frappée d'immobilisme. Dans ces chants où Dieu et hommes sont opposés au monde animal, du domaine du diable (où serpent et loup occupent une place fondamentale), l'auteur met l'accent sur les difficultés posées par l'étude de textes de tradition orale qui renvoient aux référents d'une vie sociale saisie au passé. Certaines paroles, en faisant référence aux temps anciens, sont en désaccord avec une vision contemporaine ; de ce fait, le symbolisme s'avère difficile à interpréter.

Dans les fables présentées par Marie-Claude CHARPENTIER (*D'Ésope à aujourd'hui, l'animalité symbolique du scarabée et du renard*), descriptions, qualificatifs, procédés narratifs et procédés de style permettent, comme dans les contes, de comparer homme et animal, de montrer différence, proximité, relation d'égalité, de mettre en valeur ou en retrait. Cet autre modèle narratif ouvre, lui aussi, un champ illimité à la pensée grâce à la représentation d'objets et d'événements absents ; et grâce à l'analogie avec l'homme (attitudes, raisonnements, attributs, angoisses, préoccupations), l'animal s'humanise et la séparation entre animalité et humanité s'estompe. Dans une double détente, la fable contribue aussi à une autre vision du monde et renvoie à d'autres possibles.

Enfin, Éric NAVET (*Passeurs entre deux eaux. Les animaux aquatiques réels et imaginaires dans les traditions amérindiennes*) nous fait accoster en Amérique pour y découvrir, avec les Amérindiens sylvicoles du Nord comme du Sud, les mythes et leurs animaux chimériques. Dans cette "parole intérieure", dialogue d'une société avec elle-même, qui ouvre sur un passé indéterminé, le langage est religieux, fondamentalement symbolique, car le mythe est comme le rêve « où les conditions de l'objectivité ne peuvent s'instaurer sans détruire aussitôt leur objet » (Lyotard 2002 : 867).

L'invisible, s'exprime à travers les personnages du merveilleux ojibwé de la région des Grands Lacs et de celui des Émérillon de Guyane française. Le panthéon hybride des milieux aquatiques qui y apparaît, est marqué du sceau de l'ambiguïté, celle des lieux, intermédiaires entre le monde des vivants et un au-delà à la fois fascinant car tous les désirs s'y trouvent satisfaits, et menaçant puisqu'il est lieu de projection des angoisses. Comme les symboles, ces mythes, "paroles vraies" selon la formule de G. Calame-Griaule (1999), produisent une explication concrète de certains aspects fondamentaux du monde : sa création, les phénomènes naturels, le statut de l'être humain et ses rapports avec le divin et la nature ou avec les autres humains. Ils « répondent à une nécessité et remplissent une fonction : mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être » (Eliade 1952) ; mais du plus profond de l'intime, ils engagent aussi vers une logique collective et ont aussi comme fonction de conserver la mémoire des traditions, leur conférer autorité et pouvoir, permettre de ratifier les coutumes locales, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Références bibliographiques

CALAME-GRIAULE G. (dir.), 1999 — *Le renouveau du conte*. Paris, CNRS Éditions.

ELIADE M., 1952 — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard (éd. 1980).

KREMER-MARIETTI A., 2002 — "Symbolique". In *Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 960-961.

LYOTARD J.-F., 2002 — "Rêve". In *Encyclopædia universalis, Corpus 19*, Paris, Encyclopædia universalis : 867-870.

MAUZ I., 2002 — *Gens, cornes et crocs. Relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise, au moment de l'arrivée des loups*. Thèse École Nationale du Génie Rural, des Eaux et des Forêts, Paris, 513 p.

MOZZANI E., 1995 — *Le livre des superstitions*. Paris, Robert Laffont.

ORTIGUES E., 1962 — *Le discours et le symbole*. Paris, Aubier.

SMITH P., 1985 — "Mythe (approche ethnosociologique)". In *Encyclopædia Universalis, Corpus 12*, Paris, Encyclopædia Universalis : 879-881.

Introduction III

Speaking of the animal-symbol

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

« Symbolism is a formative element in social traditions, a permanent register of possibly recognizable items between subjects; but it tends to over-accomplish its goal: it wants to be assumed in an utterance, in individual speech where the question of what is true and what is false may be asked in and of itself, in a thought that renders its reasons and judgments explicit. » (Ortigue 1962: 195-196, translated by MD)

The symbol, « either mute, or enigmatic » as stated by A. Kremer-Marietti (2002: 960), can also be found outside of visual forms. It sometimes makes use of language which, when it is the means of communication² is meant to inform, express thoughts, influence others, and in order to do so, makes use of symbolic forms. Long considered revealing of man's spiritual nature and his conscience, language has been put forward as a discriminatory limit between humans and animals, and even more so than language, speech. In the latter, symbols show through as a metalanguage, dependant upon the culture and context in which it is used. Its absence from speech may sometimes be just as meaningful. For example, concerning the decisions taken by the English Admiralty in 1903. Following the loss of the Turbine Destroyers HMS *Cobra* and *Viper* as well as the Cruiser HMS *Serpent*, an order was given to cease giving ships snake names (*Revue des Traditions Populaires*, XVIII: 552 quoted by Mozzani 1995: 1632).

This same absence is questioned by Roger BLENCH in a study of the names of large land animals (*Lexical avoidance taboos and the reconstruction of names for large animals in Niger-Congo, an African language phylum*). He gives us the

² Such communication, which is necessary to humans in order to be perceived and therefore recognized by others, is based upon its symbolic aptitude: that of being able to designate something in its absence.

opportunity to examine language in its function of 'delimiting reality'. And because to hide something is also to show it, to highlight it, it is through lexical avoidance, encryption at work – here brought to light through attempts at reconstructing a proto-language – that this author approaches the problem of salience (a determining factor in deciding whether a species is 'keystone' or not). The evaluation of salience can only be determined for a given species through the simultaneous consideration of biological, linguistic and cultural factors; a species which seems to be both common and highly visible to outsiders can actually be deemed insignificant by local populations.

From words to language, such is the broad avenue opened by the following papers through the production of oral tradition texts. These words are not simply the means for expressing thoughts, they are both the starting point and the instrument, as to think is also, in a manner, to talk to oneself. The following contributions show us how societies speak to themselves. The first three take us both to Africa and to the world of story telling. The first of the texts, presented by Margaret DUNHAM (*The Hyena: witch's auxiliary or nature's fool? Witchcraft and animal lore among the Valangi of Tanzania*), is directly linked to the preceding lexical study. Indeed the hyena, the main character of two Valangi stories, is the object of lexical avoidance because of its close associations with witchcraft. Curiously and paradoxically, in these two short stories, the hyena is endowed with symbolic values which are in complete contradiction to what is usually said about it. This image, divorced from reality, makes de-dramatization possible and serves to appease the fear inspired by witchcraft.

The stories presented by Igor DE GARINE (*Aspects of animal symbolism among the plains populations of Northern Cameroon and South-West Chad*) respect the laws of the genre. They portray animals from the bush, the place of all dangers, without any pretence at realism or likelihood. They are stories with 'assertive fictiveness', where animals are portrayed as men and vice-versa. This evanescent universe is nevertheless marked by the values and codes, which characterize the community, and which transmit moral principles to the children through elements, which are familiar to them, and thus to awaken their awareness of the world around them. And as story-telling plays a social as well as an educational role, it reinforces the feeling of belonging to a community, not only through activities but also through the story itself since, as I. Mauz reminds us (2002: 44), language:

« is not just a means to designate a certain exterior reality, or to permit communication between humans, is also plays an essential role in the establishment of agreement, or disagreement, on what, in a given situation, is considered reality. » (translated by MD)

The laws that govern the universe of story telling also authorize distance. In the stories mentioned by Igor de Garine, this distance from the real world, serves the evocation of crucial problems that would be difficult to bring up in daily life, especially as, being anonymous, a story is, in a way, the work of all.

It is the domestic animals' turn to express themselves in the contribution by Paulette ROULON-DOKO (*The status and symbolic role of domestic animals among*

hunter-gatherer-farmers. The case of the Gbaya in Central African Republic). Even though they are rare among this hunter-gatherer-farmer population, these animals belonging to daily life also carry us to an imaginary place and time. There their differences in status are revealed. Goats are a fundamental part of dowries that men have complete control over – contrary to what was established for wild animals before domestic animals became part of daily life; hens, for their part, are the founding element of all alliances. The place of the dog is at the other extreme, just beside man. Like men, the coupling of dogs is under their own control, and, like men, they are watched over and controlled by the ancestors.

With Nicolas VERNOT (*The snake, such a horrible wolf. Folk animal symbolism in Franche-Comté under the Ancien Régime through vernacular Christmas songs from Besançon (1705-1729)*) we leave both Africa and story telling to explore Europe and Christmas carols. Whereas stories undergo constant remodeling of the symbols at work, we are here made aware of the discrepancies imposed by sung words when they are touched by immobility. In these songs, God and man are separate from the animal kingdom, which belongs to the Devil (where the snake and the wolf occupy a prominent place). The author emphasizes the difficulties in studying oral tradition texts, which refer to a social life grasped in the past. Some of the words, by referring to olden times, are in contradiction with contemporary views; thus rendering the symbolism difficult to interpret.

In the fables presented by Marie-Claude CHARPENTIER (*From Aesop's fables until today, symbolic animality of beetle and fox*), descriptions, narrative procedures and rhetoric make it possible, as with stories, to highlight or shadow, to compare men and animals, show differences, closeness, egalitarian relations, to place in the foreground or in the background. This other narrative model also opens up an unlimited expanse for thought due to the representation of absent objects and events; through analogy with man (attitudes, reasoning, attributes, fears, preoccupations), the animal becomes humanized and the separation between animality and humanity fades. Through a double effect, fables also contribute to another vision of the world and open up other possibilities.

Lastly, Éric NAVET (*Smuggler between two waters. Aquatic animals in the real and imaginative worlds of Amerindians*) has us accost in the Americas to discover the myths and chimerical animals of the Amerindian foresters in both the North and the South. In this 'interior speech', a society dialoging with itself opens onto an indeterminate past, the language is religious, inherently symbolic, because myths are like dreams « where the conditions for objectiveness cannot be met without at the same time destroying their object » (Lyotard 2002 : 867, translated by MD).

The invisible is expressed through the fantastical Ojibwe characters of the Great Lakes region and those of the French Guyana Emerillon. The hybrid pantheon of the underwater world which appears there, is marked with the seal of ambiguity, of places, intermediate between the world of the living and a beyond which is both fascinating because that is where all desires are satisfied, but also menacing because it is where all fears are projected. Like symbols, these myths, 'true words' in G. Calame-Griaule's expression (1999), produce a concrete explanation of certain fundamental aspects of the world: its creation, natural phenomenon, the

status of humans, their relations with the divine, with nature, or with other humans. They « answer a need and fulfill a function: bringing to light the most secret modalities of a being » (Eliade 1952, translated by MD), but also from the deepest intimacy, they further work towards establishing a collective logic as well as having the function of keeping the memory of traditions alive, of awarding them authority and power, and strengthening local customs, as we will see in the next chapter.

References

CALAME-GRIAULE G. (dir.), 1999 — *Le renouveau du conte*. Paris, CNRS Éditions.

ELIADE M., 1952 — *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard (éd. 1980).

KREMER-MARIETTI A., 2002 — “ Symbolique ”. *In Encyclopædia universalis, Corpus 21*, Paris, Encyclopædia universalis : 960-961.

LYOTARD J.-F., 2002 — “ Rêve ”. *In Encyclopædia universalis, Corpus 19*, Paris, Encyclopædia universalis : 867-870.

MAUZ I., 2002 — *Gens, cornes et crocs. Relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise, au moment de l'arrivée des loups*. Thèse École Nationale du Génie Rural, des Eaux et des Forêts, Paris, 513 p.

MOZZANI E., 1995 — *Le livre des superstitions*. Paris, Robert Laffont.

ORTIGUES E., 1962 — *Le discours et le symbole*. Paris, Aubier.

SMITH P., 1985 — “ Mythe (approche ethnosociologique) ”. *In Encyclopædia Universalis. Corpus 12*, Paris, Encyclopaedia Universalis : 879-881.

Lexical avoidance taboos and the reconstruction of names for large animals in Niger-Congo, an African language phylum

Roger BLENCH
r.blench@odi.org.uk

Abstract

It is a common assumption that salient entities in the natural environment can be reconstructed to proto-languages using the methods of historical linguistics, and that this technique may enable us to trace the origin and migrations of specific language phyla. In particular, it might well be assumed that large land mammals in Africa would be easily reconstructible in a major phylum such as Niger-Congo. In reality this is not the case: no large land mammals reconstruct unambiguously and only a few have even widely attested roots. The likely explanation for this situation is lexical avoidance. The paper discusses the vernacular names of large mammal species in the Niger-Congo languages.

Keywords

Niger-Congo languages, historical reconstruction, large land mammals, lexical avoidance, salience

Introduction

It is a common assumption that salient entities in the natural environment can be reconstructed to proto-languages using the methods of historical linguistics, and that this technique may enable us to trace the origin and migrations of specific language phyla. Such methods are said to have worked well in Indo-European studies where reconstructions of tree and fish names have provided important pointers to the homeland and migrations of Indo-European speakers. Indeed this idea was proposed as early as 1830 by Julius von Klaproth:

« Il est digne de remarque que le “bouleau” s’appelle en sanscrit *bhourchtcha*, et que ce mot dérive de la même racine que l’allemand *birke*, l’anglais *birch* et le russe, *Берёза* (*bereza*), tandis que les noms des autres arbres de l’Inde ne se retrouvent pas dans les langues indo-germaniques de l’Europe. La raison en est, vraisemblablement, que les nations indo-germaniques venaient du nord, quand elles entrèrent dans l’Inde, où elles apportèrent la langue qui a servi de base au sanscrit, et qui a repoussé de la presqu’île, les idiomes de la même origine que le malabar et le télंगा, que ces nations, dis-je, ne trouvèrent pas dans leur nouvelle patrie les arbres qu’elles avaient connu dans l’ancienne, à l’exception du bouleau, qui croît sur le versant méridional de l’Himalaya » (Klaproth 1830: 12-113).

In particular, it might well be assumed that such salient biological entities as large land mammals in Africa would be easily reconstructible in a major phylum such as Niger-Congo. In reality this is not the case: no large land mammals reconstruct unambiguously to the proto-language of Niger-Congo and only a few have even widely attested roots (tab. 1. Among these are the leopard, but otherwise the widespread roots apply to smaller, less salient genera such as snake, crab and tortoise. A more common pattern is the presence of geographically determined roots, found in similar form in the languages of a particular region, which should probably not be reconstructed to even local level proto-languages.

There have been a number of attempts to reconstruct names for large animals in the language phyla of Africa. N.A. Skinner (1984) attempted to reconstruct antelope names in order to propose that Afroasiatic must have originated in a dry, Sahelian zone. P. Bancel (1987) describes mammal names in a restricted subgroup of Bantu, while Y. Bastin (1994) explores names for lion, leopard, hyena and jackal in Bantu as a whole, detecting an enormous diversity of local roots, for what are in principle widespread and common species. Intriguingly, P. Mouguiama-Daouda (1999) has begun the study of fish names, exploring how far these can be reconstructed and to what extent they are locally rebuilt.

The core of the paper is a compilation of the names of four large mammals in the Niger-Congo languages, leopard, lion, hyena and elephant. The present and past distribution of these species is given and the implications of the lexical data discussed. Two similar species, the jackal and the cheetah are also considered, because of their paradoxical absence of salience in African languages.

1. Lexical avoidance

One likely explanation for this absence of deep-level reconstructions is lexical avoidance. A common belief around many large animal species and some smaller ones is that their ordinary name must be avoided, either completely or under

specified circumstances, such as after dark. The hyena, for example, seems to have developed a particularly rich repertoire of such avoidance names. Some Gur languages in Ghana have up to seven alternative forms in current use. There appears also to be an association with drum-languages, since this type of periphrasis also develops around tonally ambiguous lexemes when they are reproduced, for example on slit-gongs (Armstrong 1955). Interestingly, even a relatively recently introduced species such as the domestic cat can have a variety of names because a cluster of beliefs associate it with witchcraft. Table 2 displays the names of some key mammal species in Dagbane, a Gur language of North Central Ghana, with the 'basic' name and then the alternative epithets. Of these, the most elaborated are the hyena and more surprisingly, the cat.

It will be seen that the hyena attracts more epithets than any other species, and this seems to be true in other regions of Africa. Y. Bastin (1994: 7) comments on words for hyena, « L'emploi d'une locution évoque souvent le tabou » (*cf.* M. Dunham, this volume).

Under these circumstances, it is easy to imagine that roots can be lost and replaced with alternative forms. Interestingly, dramatic inversions can occur; 'snake' for example, can be reconstructed to a high level in Niger-Congo but somewhere in SE Nigeria a change in culture required speakers to substitute avoidance terms. Typically, speakers substitute periphrases; 'snake' becomes 'rope of the bush' (this periphrasis has even reached a popular novel, see Kingsolver 1998) and this has spread throughout the Bantu domain.

2. What determines the geographical patterns of particular lexemes?

An apparently related phenomenon is the geographical spread of particular lexemes. For example, the term **murum** for 'hyena' is found widely throughout Central Nigeria, occurring in similar forms in many adjacent languages. This suggests that it is probably a widespread loanword. However, this is not an area today where the hyena has multiple avoidance names. The most likely explanation for such a cluster is that hyena was 'formerly' in this category and that this term spread to substitute for the 'real' name from an as yet unidentified language. A synchronic parallel is the word for 'lion' in northern Benue-Congo languages; many seem to have borrowed the Hausa **zaki**, even though lions were common throughout this region until recently. Since these languages have retained their own words for other large land mammals, the likely explanation is that there is an avoidance taboo on 'lion' and that borrowing from an adjacent language is a convenient replacement strategy. Similar practices in relation to the names of dead

persons have been reported from nearby Adamawa languages (Kleinwillinghöfer 1995).

Another curious factor is what may be called the 'butterfly' problem. Butterflies are present in most climates and are also highly salient. But they also attract ideophonic or descriptive names, presumably because of their appearance (websites: *Insects on the Web*; *The Linguist List*). It has been noted that they do not reconstruct in European languages, with each major speech-form having a different word (Oehl 1922). The same is true in African languages, in sharp contrast to the bee or the termite. Table 3 shows the terms for 'butterfly' and 'bee' in the Plateau languages of Central Nigeria.

It will be apparent that the words for 'bee' are all cognate and those for butterfly are unrelated. A similar diversity of terms occurs for 'dragon-fly', 'ant-lion' and 'mole-cricket', in contrast to 'housefly', 'mosquito' and 'scorpion' which are all very uniform. Clearly, the admonition to Muhammad Ali to « move like a butterfly, sting like a bee » was in line with this underlying logic. The precise explanation for this is still unclear; butterflies are highly salient but of no economic importance. Flies, mosquitoes and scorpions are of importance as pests. However, the mole-cricket is everywhere enjoyed as food across West Africa, so it might have attracted a common name. But the lesson is that salience cannot be easily predicted, except in reverse. Once you identify widespread common terms you deduce or retrodict the importance of the lexical item.

The issue of salience is also closely related to the biology of the animals in question (*cf.* M. Walsh, this volume). In European culture, the lion and the elephant are the two most salient African animals and, almost unconsciously, these values are transferred to analyses of African ethnozoology. But typically, salience in Africa derives from use-values; the animals that interact with humans most starkly are those that acquire salience; hence the contrast between the butterfly and the bee. Leopards and hyenas are predators that are co-associated with human settlements or pastoral societies, preying on domestic stock and occasionally attacking children. Lions are both much less common, more subject to hunting out, and stay farther away from human settlement. Elephants also tend to be more remote, although in recent years encapsulated populations have begun to predate crops. These relationships with human society are reflected both in the degree of lexical elaboration recorded and in the potential reconstructibility or otherwise of names for large mammals. The view that the biology of an organism will affect the linguistics is not commonly highlighted in texts on historical linguistics.

3. Individual species

3.1. Leopard (*Panthera pardus* (L.), *Felidae*)

3.1.1. Distribution and recent history

The leopard was historically found not only in Africa, but in North Africa and through much of Southern Eurasia to Java and the Amur valley. It is becoming rare through much of its range due to human population expansion. Within Africa, it is geographically the most adaptable large carnivore, found from extremely humid tropical forest to desert-edge Sahel (fig. 1). Although many sub-races have been identified, including a Zanzibar (*cf.* M. Walsh and H. Goldman, this volume) and Ethiopic subtype, these differences are not sufficient to be reflected in vernacular names.

3.1.2. Evidence from language

Terms for the leopard in Niger-Congo languages are set out in table 4. 'Leopard' has the most widespread Niger-Congo roots of any large animal species and it is reasonable to reconstruct to it to proto-Mande-Congo. The roots are graded according to my perceptions of their cognacy and a 'quasi-reconstruction' is given in table 4 column b, which represents a hypothetical form to account for surface variations. This should not be taken as a fully-reconstructed 'starred form'. Table 4 column c shows the distribution of the root and the comments bring in any additional information such as known semantic shifts. Table 5 shows the principal roots.

The Bantu reconstructions have been investigated by Y. Bastin (1994: 50) who shows that there has been considerable semantic mobility. For example, the well-known Bantu term, *cimbá, usually applied to 'lion' seems to originally have been a small felid, perhaps a genet. The Bantu expansion is generally considered to have begun some 3-4,000 years ago and to have originated in the forests of Southern Cameroon. The proto-Bantu may have had no terms for the large felids typical of the savannah, or else applied the existing terms to smaller cats once they entered the forest proper. These would then have been re-adapted to leopards and lions upon emerging from the forest.

3.2. Lion (*Panthera leo* (L.), *Felidae*)

3.2.1. Distribution and recent history

The lion is the largest of the African cats and is furthermore one of the most widespread; its range extended from Senegambia to South Africa with only a small

zone of the dense humid forest in the west and centre of the continent excluded (Kingdon 1997: 284). It was also common in North Africa and parts of the Middle East. Habitat destruction, relentless hunting and elimination of its prey have massively reduced its distribution. The lion symbolises Africa in European imagination and epithets such as 'king of the beasts' as well as popular musicals have done much to establish its reputation. But paradoxically, it does not seem to have been very salient in African imagination. It rarely features in folk-tales and does not collect epithets and circumlocutions like the hyena. The reason for this may be rooted in biology; the lion is far less ferocious than its mythic reputation suggests and does not regularly attack humans unprovoked, in contrast to the hyena.

3.2.2. Evidence from language

Terms for the lion in Niger-Congo languages are set out in table 6. Table 7 shows the principal roots for 'lion'.

The **#jata** root for 'lion' is very puzzling, because of its appearance in so many families in identical form, suggests that it has been extensively borrowed across language family boundaries throughout the West of West Africa. Even within Mande it is almost unchanged throughout (contrast with 'leopard'). East of about Ghana, there are no common roots for 'lion' at all until the Bantu domain is reached. Lion cannot be reconstructed in proto-Bantu, presumably because the putative centre of the origin of the Bantu is in forest too dense to support lions. There is, however, an extremely widespread root for lion in Bantu, ***-tambóji**, that spreads from Zones B-M, *i.e.* from southern reaches of the tropical forest, among the kiKongo speakers, to Tanzania and Malawi. Another more famous root, ***-cimbá** source of Swahili **simba**, occurs in groups C-P but apparently originally applied to a smaller species such as the wild cat or the genet and was transferred to lion early in its career (Bastin 1994: 50).

3.3. Hyena

3.3.1. Distribution and recent history

There are three species of hyena (Hyaenidae) in Africa, the spotted hyena (*Crocuta crocuta* (Erleben)), the striped hyena (*Hyaena hyaena* (L.)) and the brown hyena (*H. brunnea* (Thunberg)). The hyena was once present in Eurasia but seems to have been eliminated before the spread of modern humans. The brown hyena is confined to a small strip of southern Africa, but the other two species are extremely widespread. The spotted hyena is found almost throughout sub-Saharan Africa, only absent in the thick humid forest. The striped hyena occurs throughout the northern semi-arid region, but is not found south of Tanzania (*cf.* M. Dunham, this volume). Interestingly, the three species of jackal have approximately similar distributions (§ 4.2). Two species of hyena thus overlap across a narrow band of

semi-arid Africa. This is sometimes reflected in the lexicon of the resident languages. Hyenas remain more common than other carnivores; nonetheless they are becoming rarer.

3.3.2. Evidence from language

Terms for the hyena in Niger-Congo languages are set out in table 8. Table 9 shows the principal roots that can be extracted from the data. In contrast to 'lion', terms for 'hyena' are extremely diverse, presumably because lexical replacement with epithets is very common.

Bantu terms for hyena are discussed in Y. Bastin (1994: 7 ff.). Although she does not mention it, most of the Bantu forms are attested well beyond the Bantu domain.

3.4. *Elephant (Loxodonta africana (Blumenbach), Elephantidae)*

4.4.1 Distribution and recent history

Elephants were spread over the entire African continent, excepting some desert regions, until historic times. But relentless hunting eliminated the elephant outside sub-Saharan Africa in Roman times, and it is now virtually confined to parks and the humid forest areas of Central Africa. Elephants are so important in tourism, that they are key species chosen for translocation. Many areas where elephants have been eliminated in the bush have seen park managers importing new ones, often from other regions of Africa. Whether the elephant has subspecies is passionately debated; some books (*cf.* Haltenorth and Diller 1988) list the smaller, forest elephant as a separate race or species. Although Kingdon (1997: 305) regards these sub-classifications as spurious and treats these as local adaptations, recent genetic evidence has re-affirmed the existence of two species (Roca *et al.* 2001; Vogel 2001).

3.4.2. Evidence from language

Terms for the African elephant in Niger-Congo languages are set out in table 10. Table 11 shows the principal roots that can be extracted from the data.

The morphological diversity and geographic spread of the primary root, **#gbali**, suggests that it is a genuinely reconstructible root, reflecting the relative lack of epithets for the elephant in many African languages. Paradoxically, pseudo-African proverbs in European languages often feature the elephant, reflecting our outsiders' fascination with this species. The **#-nyi** root, which can mean 'tusk' as well as 'elephant', strongly resembles the word for 'tooth' in many African languages, and may well reflect the beginnings of the ivory trade. K. Williamson and K. Shimizu (1968: 136) discuss the roots for 'elephant' in the EBC languages. The distinctive

root **-yògù* for 'elephant' occurs throughout much of Bantu and indeed in some Grassfields languages, suggesting that the expanding Bantu speakers encountered elephants throughout their range.

4. Cheetahs and jackals: The issue of non-salient species

Two African predatory species, the cheetah and the jackal, have left little or no linguistic trace of their presence, despite being widespread and of some economic importance.

4.1. Cheetah (*Acinonyx jubatus* (Schreber), *Felidae*)

The cheetah once ranged through most of sub-Saharan Africa, except for the humid forest, and as far as Tajikistan and India. It has been virtually eliminated outside Africa and even within Africa it is rare except in game parks. A curious aspect of the cheetah is that all specimens are genetically very close to one another, so that no recognised subspecies exist (Yuhki and O'Brien 1990). This suggests that the cheetah must have gone through a genetic bottleneck and begun expanding recently, perhaps even more recently than Africa's main language phyla.

Linguistically, words for cheetah are often hard to elicit and many languages appear to be lacking a clear term. For some reason, despite what seem to outsiders rather salient features, it is either subsumed into the names for leopard or the other spotted cats such as the genets and civets. This may be because the cheetah has never been in direct competition with humans; it does not usually attack livestock and its strangling of wild species is at a distance from settlements. Cheetahs never seem to feature in lists of epithets and they play no role in ritual.

4.2. Jackal (*Canis* spp., *Canidae*)

There are two main species of jackal in sub-Saharan Africa, the common jackal (*Canis aureus* (L.), *Canidae*) and the side-striped jackal (*C. adustus* (Sundervall)). A third jackal species, the black-backed jackal (*C. mesomelas* Schreber) is found in the Horn of Africa and parts of South Africa¹. The common jackal is confined to

¹ The black-backed jackal is almost in complementary distribution with the side-striped jackal, occurring in areas of the Horn and southern Africa, which the side-striped jackal eschews.

arid and semi-arid regions of northern Africa while the side-striped jackal is found throughout sub-Saharan Africa except in very humid forest. The two main species overlap in the southern semi-arid zone of West-Central Africa. The jackal is the only species discussed that is not threatened and indeed flourishes in proximity to humans; numbers appear to increase around small towns. Jackals probably subsist on scraps and the vegetable detritus of towns and the invertebrate life this encourages. Jackals do not seem to take livestock and do not generally attack humans.

Despite this salience, jackals, like cheetahs, seem to be almost invisible linguistically. This may be for a different reason, however, namely that they so closely resemble dogs. Many languages call jackals 'dogs of the bush' although no corresponding formulation 'dog of the village' occurs. This leads to an interesting speculation; the root for 'dog' in Niger-Congo languages, *#-bu*, is reconstructible to the proto-language, and this is far older than any archaeological evidence for the dog in this region (Blench 2000). It could well be that this term originally applied to jackal and the phenotypes between dogs and jackals were sufficiently similar for lexical transfer to occur (*cf.* M.-C. Charpentier, this volume).

Few African languages have recorded terms for the African hunting dog (*Lycaon pictus* (Temminck), Canidae), and I have yet to find a language, which associates it with the domestic dog. The hunting dog, although widely distributed from Senegambia to South Africa, is confined to savannahs. However, it has largely been eliminated across most of its range (incidentally, the map in Kingdon, 1997: 227 appears to be highly optimistic for West-Central Africa). It apparently does not resemble the domestic dog in habits or colouration, which has kept it conceptually distinct.

Conclusion

This study suggests that the biology, salience and linguistic reconstructibility of large mammals in Africa are closely interconnected. Despite its importance, salience is not predictable; a species that seems to be both common and highly visible to outsiders may be treated as insignificant to particular ethnolinguistic groups. Some main conclusions drawn from this study of the vernacular names of large mammal species in the Niger-Congo languages;

1. Salience (locally defined) *does* reflect linguistic elaboration; in other words, if a species *is* highly salient it will show elaboration within individual languages, perhaps through a wide variety of alternative names. However, this does not necessarily mean it will be linguistically stable across languages, indeed it may be the reverse; elaboration drives replacement.

2. Saliency is dynamic; it reflects the technological and environmental situation of populations in history. As plant and animal distributions change, so does the linguistic elaboration surrounding individual species.

3. Ecological hypotheses, that link the homeland of a language phylum to features of the natural environment at the time of purported origin of the phylum need to be treated with considerable scepticism; the absence of a reconstruction does not mean the absence of a species. No large land mammals can be reconstructed to proto-Niger-Congo despite the fact that its homeland *must* lie in their ecozone.

There are three main axes or clines considered in this paper; saliency, lexical elaboration and historical reconstructibility. Information is far from perfect on any species and this paper has focused on Niger-Congo in particular rather than all African language phyla. Nonetheless, it is possible to situate different species along these three gradients. Figure 2 shows six species represented graphically.

Much remains to be done on this area and many other species to be investigated. Crocodiles and tortoises/turtles clearly have the kind of saliency associated with leopards (and indeed crocodile often appears as 'leopard of the water'); giraffes and rhinos are invisible species, despite their apparent visual saliency. More broadly, it suggests that the easy assumptions about history and reconstructibility that probably originate with Indo-European must seriously be called into question.

Documentation of animal names in many African languages is very poor; even where dictionaries exist, identifications are often absent or misleading. Given the threat to African faunal populations and the changing lifestyles of the many rural communities, the collection of this specialised ethnoscientific vocabulary should be a significant priority, otherwise this information will soon be lost for ever.

Acknowledgements

Thanks to George van Driem for drawing my attention to the passage from Julius von Klaproth, and to Martin Walsh and Kay Williamson (†) for general discussion on these topics. The distribution maps are redrawn from Jonathan Kingdon (1997) who is hereby acknowledged.

References

ABRAHAM R.C., 1958 — *Dictionary of Modern Yoruba*. London, University of London Press.

AGHEYISI, REBECCA N., 1986 — *An Edo-English dictionary*. Benin City, Ethiope Publishing Corporation.

ARMSTRONG R.G., 1955 — Talking instruments in West Africa. *Explorations*, 4: 140-153.

BAILLEUL C., 1996 — *Dictionnaire Bambara-Français*. Bamako, Donniya.

BANFIELD A.W., 1914 — *Dictionary of the Nupe Language*. Shonga, The Niger Press.

BANCEL P., 1987 — *Étude comparée des noms de mammifères dans les langues du groupe bantou A 70*. Mémoire de DEA, Université Lumière-Lyon 2.

- BASTIN Y., 1994 — Reconstruction formelle et sémantique de la dénomination de quelques mammifères en Bantou. *Afrikanische Arbeitspapiere*, 38: 5-132.
- BLENCH R.M., 2000 — "Minor livestock species in Africa". In Blench R.M., MacDonald K.C. (eds): *The origin and development of African livestock*, London, University College Press: 314-338.
- CALAME-GRIAULE G., 1968 — *Dictionnaire Dogon*. Paris, Klincksieck.
- GUTHRIE M., 1967-1971 — *Comparative Bantu*. Farnham, Gregg International Publishers, 4 vols.
- HALAOUI N., TERA K., TRABI M., 1983 — *Atlas des langues mandé-sud de Côte d'Ivoire*. Abidjan, ACCT/ILA.
- HALTENORTH T., DILLER H., 1980 — *A field guide to the mammals of Africa, including Madagascar*. London, Collins.
- HEINE B., 1968 — *Die Verbreitung und Gliederung der Togorestsprachen*. Berlin, Reimer.
- HÉRAULT G., 1983 — *Atlas des Langues Kwa de Côte d'Ivoire*. Abidjan, ACCT/ILA, t. 2.
- KINGDON J., 1997 — *The Kingdon field guide to African mammals*. San Diego, Academic Press.
- KINGSOLVER B., 1998 — *The poisonwood Bible*. New York, Harper Collins.
- KLAPROTH J.H. VON, 1830 — Réponse à quelques passages de la préface du roman chinois intitulé : Hao khieou tchhouan, traduit par M.J.F. Davis. *Journal Asiatique*, V : 97-122.
- KLEINWILLINGHÖFER U., 1995 — Don't use the name of my dead father: a reason for lexical change in some Northwestern Adamawa languages (Northeastern Nigeria). *Afrika und Übersee*, 78: 125-136.
- KROPP-DAKUBU M.-E., 1999 — *Ga-English dictionary*. Accra, University of Ghana.
- MANESSY G., 1975 — *Les langues Oti-Volta*. Paris, SELAF.
- MARCHESE L., 1983 — *Atlas Linguistique Kru*. Abidjan, ACCT/ILA.
- MENSAH E.N.A., TCHAGBALE Z., 1983 — *Atlas des langues gur de Côte d'Ivoire*. Abidjan, ACCT/ILA.
- MOÑINO Y. (éd.), 1988 — *Lexique comparatif des langues oubangiennes*. Paris, Geuthner.
- MOUGUAMA-DAOUDA P., 1999 — Les noms des poissons dans les langues Bantoues du Gabon : une étude de la motivation étymologique. *Afrikanische Arbeitspapiere*, 58: 69-96.
- MUKAROVSKY H.G., 1976-1977 — *A study of Western Nigrific*. Wien, Institut für Ägyptologie und Afrikanistik, Universität Wien, 2 vols.
- OEHL W., 1922 — Elementare Wortschöpfung: papilio, fialtra, farfalla. In: *Miscellanea linguistica dedicata a Hugo Schuchardt*, Genève, Rome, Biblioteca dell'Archivum Romanicum: 75-115.
- PROST R.P.A., 1953 — *Les langues Mandé-Sud du groupe Mana-Busa*. Dakar, IFAN.
- PROST R.P.A., 1964 — *Contribution à l'étude des langues voltaïques*. Dakar, IFAN.
- ROCA A.L., GEORGIADIS N., PECON-SLATTERY J., O'BRIEN S.J., 2001 — Genetic Evidence for Two Species of Elephant in Africa. *Science*, 24 (293): 1473-1477.
- RONGIER J., 1995 — *Dictionnaire français-éwé*. Paris, ACCT-Karthala.
- SKINNER N.A., 1984 — Afroasiatic Vocabulary. Evidence from some culturally important items. *Africana Marburgensia*, Sonderheft 7.
- STERK J.P., n.d. — *Upper Cross wordlists*. ms.
- WESTERMANN D., 1927 — *Die Westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu*. Berlin, De Gruyter.
- VOGEL G., 2001 — African Elephant Species Splits in Two. *Science*, 24 (293): 1414.
- WILLIAMSON K., SHIMIZU K., 1968 — *Benue-Congo comparative wordlist*. Ibadan, West African Linguistic Society, vol. 1.
- YUHKI N., O'BRIEN S.J., 1990 — DNA variation of the mammalian major histocompatibility complex reflects genomic diversity and population history (class I genes/restriction fragment length polymorphism/felids). *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 87: 836-840.
- Website *Bugbios*, 1997 — *Butterfly etymology*. (<http://www.insects.org/ced4/etymology.html>).
- Website *Metafro*, 2003 — *BLR 3 - Bantu Lexical Reconstructions 3*. (<http://www.metafro.be/blr>).
- Website *The Linguist list*, 2000 — *Linguist List 11.1765* (<http://www.linguistlist.org/issues/11/11-1765.html>).

Les tabous de l'évitement lexical et la reconstruction des noms d'animaux de grande taille dans les langues africaines du phylum Niger-Congo

Roger BLENCH

r.blench@odi.org.uk

Résumé

Il est généralement admis que les entités saillantes de l'environnement naturel peuvent, en utilisant des méthodes de linguistique historique, contribuer à la reconstruction de proto-langues et que ces méthodes d'analyse pourraient permettre de retracer l'origine et les migrations de lignées de langues particulières. On pourrait donc s'attendre à ce que les noms des grands mammifères terrestres d'Afrique soient aisément reconstruits au sein d'un phylum tel que celui des langues Niger-Congo. En réalité, il n'en est rien ; aucun nom de grand mammifère ne peut être reconstruit sans ambiguïté en proto-Niger-Congo, et seuls quelques rares noms d'animaux comme "léopard" ont des racines largement attestées. L'explication la plus probable relèverait de la pratique de l'évitement lexical. L'article analysera les noms vernaculaires des grands mammifères terrestres dans les langues Niger-Congo.

Mots-clés

langues Niger-Congo, reconstruction historique, grands mammifères terrestres, évitement lexical, saillance

Introduction

Il est généralement admis que les noms d'entités saillantes d'un milieu naturel peuvent, en utilisant des méthodes de linguistique historique, contribuer à la reconstruction de proto-langues, et que de tels travaux peuvent permettre de

retrouver l'origine et les migrations de langues appartenant à certains phylums linguistiques particuliers. On reconnaît que ces méthodes se sont révélées efficaces pour l'étude de langues indo-européennes pour lesquelles les reconstructions de noms d'arbres et de poissons ont fourni des indications intéressantes sur le foyer originel de locuteurs indo-européens et sur leurs migrations. En fait, cette idée a été lancée dès 1830 par J. von Klaproth :

« Il est digne de remarque que le “bouleau” s'appelle en sanscrit *bhourchtcha*, et que ce mot dérive de la même racine que l'allemand *birke*, l'anglais *birch* et le russe, *Береза* (*bereza*), tandis que les noms des autres arbres de l'Inde ne se retrouvent pas dans les langues indo-germaniques de l'Europe. La raison en est, vraisemblablement, que les nations indo-germaniques venaient du nord, quand elles entrèrent dans l'Inde, où elles apportèrent la langue qui a servi de base au sanscrit, et qui a repoussé de la presqu'île, les idiomes de la même origine que le malabar et le télंगा, que ces nations, dis-je, ne trouvèrent pas dans leur nouvelle patrie les arbres qu'elles avaient connus dans l'ancienne, à l'exception du bouleau, qui croît sur le versant méridional de l'Himalaya » (*ibid.* : 112-113).

On pourrait, en particulier, penser que les noms d'entités biologiques aussi saillantes que les grands mammifères terrestres d'Afrique sont aisément reconstruits dans un phylum aussi important que celui des langues Niger-Congo. En réalité, ce n'est pas le cas ; aucun grand mammifère terrestre ne permet de reconstruire de façon non ambiguë une proto-langue pour le phylum Niger-Congo (tableau 1). Seuls quelques grands mammifères ont des racines largement attestées ; parmi ceux-ci, le léopard. Pour les autres, les racines qui sont largement répandues s'appliquent surtout à des genres plus petits, moins saillants, comme le serpent, le crabe et la tortue. La présence de racines géographiquement circonscrites – trouvées sous des formes similaires dans les langues d'une région particulière – est plus fréquente, mais elle ne saurait permettre de reconstruire une proto-langue, même à un niveau local.

Diverses tentatives ont été faites pour reconstruire les noms de grands animaux dans des phylums de langues africaines. N.A. Skinner (1984) a essayé de reconstruire les noms de l'antilope pour montrer que le phylum Afro-Asiatique devait avoir comme foyer une zone sèche, sahélienne. P. Bancel (1987) a décrit les noms de mammifères dans un sous-groupe limité du phylum Bantu, tandis que Y. Bastin (1994) a exploré les noms donnés au lion, au léopard, à la hyène et au chacal dans l'ensemble des langues bantu, mettant en évidence des différences considérables dans les racines locales, alors même qu'il s'agit d'espèces communes et, en principe, largement répandues. De façon très intéressante, P. Mouguiama-Daouda (1999) a commencé à étudier les noms de poissons, cherchant jusqu'à quel point il était possible de les reconstruire et jusqu'à quel point ils sont localement reconstruits.

L'article présenté ici est essentiellement fondé sur une compilation des noms de quatre mammifères (léopard, lion, hyène et éléphant) dans les langues Niger-Congo. Les distributions passées et présentes de ces espèces sont présentées et

suivies de l'analyse des données lexicales. Deux espèces proches, le chacal et le guépard, sont également considérées en raison de leur absence de saillance, paradoxale dans les langues africaines.

1. L'évitement lexical

Une explication plausible de l'absence de reconstructions à un niveau profond est l'évitement lexical. Une croyance courante concernant de nombreuses espèces de grands animaux ainsi que quelques petits animaux est qu'il faut éviter de prononcer leur nom usuel, soit de façon constante, soit dans certaines circonstances particulières comme après la tombée de la nuit. La hyène, par exemple, semble disposer d'un répertoire particulièrement riche de noms d'évitement. Certaines langues gur du Ghana ont jusqu'à sept possibilités différentes qui sont couramment utilisées. Des liens avec le langage tambouriné peuvent être mis en évidence ; en effet, ce genre de périphrases se construit à partir de lexèmes dont les tons sont ambigus quand ils sont reproduits sur des tambours à fente (Armstrong 1955).

Curieusement, même des espèces d'introduction relativement récente comme le chat domestique peuvent avoir plusieurs dénominations en raison du nombre de croyances qui l'associent à la sorcellerie. Le tableau 1 présente les noms de quelques espèces "clefs" de mammifères en dagbane, une langue gur du Nord du Ghana central ; y sont cités d'abord le nom "de base" puis les différents synonymes. Parmi ces animaux, ceux qui ont les dénominations les plus complexes sont la hyène et, plus curieusement, le chat.

La hyène dispose d'un nombre de synonymes plus élevé qu'aucune autre espèce ; ceci semble être également vrai dans d'autres régions d'Afrique. Y. Bastin (1994 : 7) remarque à propos des termes utilisés pour la hyène, que « l'emploi d'une locution évoque souvent le tabou » (*cf.* M. Dunham, cet ouvrage).

Compte tenu de ces observations, on pourrait penser que les racines ont été perdues et remplacées par des formes nouvelles. Mais curieusement, des inversions surprenantes peuvent avoir lieu. Ainsi, "serpent" peut être reconstruit jusqu'à un niveau élevé du phylum Niger-Congo alors que dans le Sud-Est du Nigeria, un changement culturel a poussé les locuteurs à le remplacer par des termes d'évitement. De façon typique, les locuteurs le remplacent par des périphrases ; "serpent" devient alors "corde de la brousse" et ceci s'est répandu à travers toute l'aire bantu (cette périphrase se retrouve jusque dans une nouvelle populaire ; *cf.* Kingsolver 1998).

2. Qu'est ce qui détermine les critères géographiques de lexèmes particuliers ?

Un autre phénomène, apparemment lié, est la diffusion géographique de certains lexèmes. Ainsi, le terme **murum** pour "hyène" est largement répandu dans tout le centre du Nigeria, apparaissant sous des formes semblables dans un grand nombre de langues adjacentes. Ceci laisse penser qu'il s'agit probablement d'un emprunt largement répandu. Pourtant, la hyène ne dispose pas, dans cette aire, de nombreux noms d'évitement. Dans ce cas, l'explication la plus plausible est que la hyène faisait "autrefois" l'objet de ce type d'évitement et que le terme répandu pour remplacer le nom "réel" appartient à une langue non encore identifiée. Un parallèle synchronique peut être établi avec le mot utilisé pour "lion" dans les langues Bénoué-Congo du nord ; nombre d'entre elles semblent avoir emprunté le terme hausa **zaki**, alors même que les lions étaient communs dans toute cette région jusqu'à une date récente. Étant donné que ces langues ont conservé l'usage de leurs propres termes pour désigner d'autres grands mammifères terrestres, il y a tout lieu de penser que le mot "lion" est l'objet d'un tabou d'évitement lexical et que l'emprunt à une langue voisine est une stratégie de remplacement commode. Des pratiques similaires concernant les noms de personnes décédées ont été rapportées dans les langues Adamawa voisines (Kleinwillinghöfer 1995).

Un autre sujet étonnant est ce que l'on pourrait appeler "le problème du papillon". Les papillons sont présents sous presque tous les climats et sont aussi remarquablement saillants. Cependant ils sont essentiellement désignés par des idéophones et des noms descriptifs, probablement en raison de leur apparence (sites Internet : *Insects on the Web*; *The Linguist List*). C'est pourquoi il a été écrit qu'ils ne permettent aucune reconstruction dans les langues européennes, chacune des plus importantes ayant un terme différent (Oehl 1922). Ceci est aussi vrai dans les langues africaines, ce qui contraste nettement avec ce que l'on observe pour l'abeille ou le termite. Le tableau 3 montre les termes pour "papillon" et "abeille" dans les langues Plateau du centre du Nigeria.

Il apparaît que tous les mots pour "abeille" sont apparentés alors que ceux pour "papillon" ne le sont pas. Une semblable diversité de termes se rencontre également pour la "libellule", le "fourmilion" et la "courtilière", contrairement aux dénominations de la "mouche domestique", du "moustique" et du "scorpion" qui sont très homogènes. De toute évidence, le conseil donné à Muhammad Ali de « bouger comme un papillon, piquer comme un abeille » était en accord avec cette logique sous-jacente. On n'en connaît pas encore l'explication précise. Les papillons sont hautement saillants mais sans importance économique. En revanche, les mouches, moustiques et scorpions sont importants comme nuisibles. Quant à la courtilière, c'est une nourriture appréciée dans toute l'Afrique de l'Ouest ; elle devrait donc avoir un nom commun. La leçon que l'on peut tirer de ces données est que la saillance ne peut pas être facilement conjecturée, sauf de façon inverse, c'est-à-dire qu'une fois que les termes communs largement répandus ont été

identifiés, il est possible d'en déduire ou d'en induire l'importance de l'item lexical.

Le problème de la saillance est également étroitement lié à la biologie des animaux considérés (*cf.* M. Walsh, cet ouvrage). Dans les cultures européennes, le lion et l'éléphant sont les deux animaux les plus représentatifs de l'Afrique et, presque inconsciemment, ces valeurs sont transférées aux analyses d'ethnozoologie africaine. Mais en Afrique, la saillance d'un animal est liée à la valeur de son utilisation ; les animaux qui interagissent de façon frappante avec les humains sont ceux qui acquièrent de l'importance. D'où la différence entre le papillon et l'abeille. Les léopards et les hyènes sont des prédateurs qui sont étroitement associés aux villages ou aux sociétés pastorales parce qu'ils attaquent le bétail domestique et occasionnellement les enfants. Les lions sont à la fois beaucoup moins communs et, comme ils sont plus souvent chassés, restent loin des habitations. Les éléphants aussi restent généralement loin des habitations, bien que, ces dernières années, des troupeaux enfermés dans des espaces limités aient commencé à dévaster les récoltes. Ces relations avec les sociétés humaines se reflètent à la fois dans le degré d'élaboration lexicale mise au point et dans la reconstructibilité potentielle ou non des noms de grands mammifères. Le fait que la biologie d'un organisme affecte la linguistique, est rarement pris en considération dans les travaux de linguistique historique.

3. Espèces particulières

3.1. Le léopard (*Panthera pardus* (L.), *Felidae*)

3.1.1. Distribution et histoire récente

La présence du léopard est historiquement attestée non seulement en Afrique subsaharienne, mais aussi en Afrique du Nord et dans la plupart des régions allant de l'Eurasie méridionale à Java et à la vallée de l'Amour. Il est devenu rare dans la plus grande partie de cette aire en raison de l'expansion de la population humaine. En Afrique, il est le grand carnivore qui s'est le mieux adapté, présent depuis les forêts équatoriales les plus humides jusqu'aux abords du désert sahélien (fig. 1). Bien que plusieurs sous-races aient été identifiées – dont un sous-type de Zanzibar (*cf.* M. Walsh et H. Goldman, cet ouvrage) et un sous-type éthiopien –, les différences qui ont permis de les déterminer ne sont pas suffisantes pour se traduire dans les noms vernaculaires.

3.1.2. Preuves linguistiques

Les noms donnés au léopard dans les langues Niger-Congo sont présentés dans le tableau 4. “Léopard” a les racines les plus largement répandues en Niger-Congo si on les compare à celles des autres espèces de grands animaux et il est raisonnablement possible de réaliser une reconstruction jusqu’au proto-Mandé-Congo. Les racines sont classées selon mes perceptions de leur parenté. Une “quasi-reconstruction” est présentée dans le tableau 4 (colonne b) ; elle est à comprendre comme une forme hypothétique qui rend compte des variations de surface. Ceci ne doit pas être considéré comme un étymon totalement reconstruit. Le tableau 4 (colonne c) montre la distribution de la racine et les commentaires apportent des informations complémentaires comme les changements sémantiques connus. Le tableau 5 présente les principales racines.

Les constructions bantu ont été étudiées par Y. Bastin (1994 : 50) qui montre qu’il y a eu un changement considérable. Par exemple, le terme bantu bien connu, *cimbá, généralement utilisé pour “lion” semble avoir désigné originellement un petit félidé, peut-être une genette. On considère généralement que l’expansion bantoue a commencé il y a 3 à 4 000 ans et que son origine se trouve dans les forêts du sud du Cameroun. Le proto-bantu peut ne pas avoir eu de termes pour désigner les grands félins typiques de la savane, ou bien avoir appliqué les termes existant à des félins plus petits une fois que les populations sont entrées dans la forêt. Et lorsqu’ils sont sortis de la forêt, ces mêmes noms ont pu être réadaptés aux léopards et aux lions.

3.2. Le lion (*Panthera leo* (L.), *Felidae*)

3.2.1. Distribution et histoire récente

Le lion est le plus grand des félidés africains. Par ailleurs, il est le plus répandu ; son aire s’étend de la Sénégambie jusqu’à l’Afrique du Sud, à l’exception d’une petite zone de forêt dense humide dans l’ouest et le centre du continent (Kingdon 1997 : 284). Il était aussi commun en Afrique du Nord et dans quelques régions du Moyen-Orient. La destruction de son habitat, sa chasse implacable et l’élimination de ses proies ont considérablement réduit son aire de distribution. Le lion symbolise l’Afrique dans l’imaginaire européen et des qualificatifs comme “le roi des animaux” ou encore des comédies musicales populaires, ont beaucoup contribué à asseoir sa réputation. Mais paradoxalement, il ne semble pas avoir été très saillant dans l’imaginaire africain. Il figure rarement dans les récits et n’a pas autant de qualificatifs et de circonlocutions que la hyène. La raison à cela est peut être d’ordre biologique ; le lion est beaucoup moins féroce que sa réputation légendaire ne le laisse penser et il n’attaque pas les hommes qui ne le provoquent pas, contrairement à la hyène.

3.2.2. Preuves linguistiques

Les dénominations pour le lion dans les langues Niger-Congo sont présentées dans le tableau 6. Le tableau 7 expose les principales racines pour “lion”.

La racine #*jata* pour “lion” est très déroutante ; sa présence dans un si grand nombre de familles sous des formes identiques laisserait penser qu'elle a été empruntée au-delà des frontières de cette famille de langues, dans tout l'ouest de l'Afrique de l'Ouest. Même en mandé, il est presque partout identique (contrairement à ce que l'on peut observer pour “léopard”). À l'est, vers le Ghana, il n'y a absolument pas de racines communes pour “lion” tant que l'on n'a pas atteint le domaine bantu. “Lion” ne peut pas être reconstruit en proto-Bantu, vraisemblablement parce que le centre présumé de l'origine des Bantu est dans une forêt trop dense pour que des lions puissent y vivre. Il y a cependant une racine extrêmement répandue pour “lion” en bantu, **-tambôji*, qui s'étend depuis les zones B-M, c'est-à-dire des zones méridionales de la forêt équatoriale, parmi les locuteurs kikongo, jusqu'à la Tanzanie et au Malawi. Une autre racine plus célèbre, **-cimbá* dont dérive le swahili *simba*, apparaît dans les groupes C-P, mais, apparemment, elle était à l'origine utilisée pour une espèce plus petite comme le chat sauvage ou la genette et elle a été appliquée au lion assez tôt dans son évolution (Bastin 1994 : 50).

3.3. La hyène

3.3.1. Distribution et histoire récente

Il y a trois espèces de hyène (Hyaenidae) en Afrique, la hyène tachetée (*Crocuta crocuta* (Erleben)), la hyène rayée (*Hyaena hyaena* (L.)) et la hyène brune (*H. brunnea* (Thunberg)). La hyène était autrefois présente en Eurasie, mais semble avoir été éliminée avant même l'arrivée de l'homme moderne. La hyène brune est maintenant confinée dans une petite bande de terre en Afrique du Sud. Les deux autres espèces sont très largement répandues. On trouve la hyène tachetée dans presque toute l'Afrique sub-saharienne ; elle n'est absente que dans la forêt dense humide. La hyène rayée apparaît dans toute la région semi-aride du nord, mais on ne la trouve pas dans le sud de la Tanzanie (cf. M. Dunham, cet ouvrage). Curieusement, les trois espèces de chacal ont à peu près la même distribution (§ 4.2). Deux espèces de hyènes occupent la même zone étroite en Afrique semi-aride. Ceci se reflète parfois dans les lexiques des langues locales. Les hyènes sont toujours plus communes que les autres carnivores bien qu'elles deviennent rares.

3.3.2. Preuves linguistiques

Les termes pour la hyène dans les langues Niger-Congo sont présentés dans le tableau 8. Le tableau 9 expose les principales racines relevées dans les corpus. Contrairement à ce que nous avons vu pour le “lion”, les termes pour la “hyène”

sont extrêmement variés, probablement parce que le remplacement lexical par des synonymes est très courant.

Les termes bantou pour “hyène” ont été analysés par Y. Bastin (1994 : 7 et ss). Bien qu'elle ne le mentionne pas, la plupart des formes bantou sont attestées bien au-delà du domaine bantou.

3.4. L'éléphant (*Loxodonta africana* (Blumenbach), *Elephantidae*)

3.4.1 Distribution et histoire récente

Les éléphants ont été présents sur l'ensemble du continent africain (à l'exception de quelques régions désertiques) jusqu'aux temps historiques. Toutefois sa chasse constante a éliminé l'éléphant de l'Afrique sub-saharienne à l'époque romaine. Son aire de répartition est actuellement quasiment limitée aux parcs naturels et aux zones de forêt humide d'Afrique centrale. Les éléphants sont si importants pour le tourisme qu'ils sont l'espèce clef choisie pour une translocation. Dans de nombreuses régions, les éléphants ont été éliminés dans la brousse et les administrateurs de parcs en ont importé de nouveaux, souvent d'autres régions d'Afrique. L'existence d'une éventuelle sous-espèce d'éléphant suscite des débats passionnés ; divers livres (par exemple, celui de Haltenorth et Diller 1988) mentionnent le plus petit, l'éléphant de forêt, comme une race ou espèce à part. Bien que J. Kingdon (1997 : 305) considère ces sous-classifications comme erronées et en fasse des adaptations locales, des preuves génétiques ont récemment réaffirmé l'existence de deux espèces (Roca *et al.* 2001, Vogel 2001).

3.4.2. Preuves linguistiques

Les termes pour l'éléphant d'Afrique dans les langues Niger-Congo sont présentés dans le tableau 10. Le tableau 11 montre les principales racines relevées dans les corpus.

La diversité morphologique et la distribution géographique de la racine primaire, **#gbali**, suggère qu'il s'agit d'une racine réellement reconstituée, reflétant le manque relatif de synonymes pour l'éléphant dans de nombreuses langues africaines. Paradoxalement, l'éléphant figure dans des proverbes pseudo-africains en langues européennes, reflétant notre fascination d'étrangers pour cette espèce. La racine **#-nyi**, qui peut signifier “défense” aussi bien qu’“éléphant”, ressemble beaucoup au terme utilisé pour “dent” dans de nombreuses langues africaines et pourrait bien être un reflet du début du commerce de l'ivoire. K. Williamson et K. Shimizu (1968 : 136) ont analysé les racines pour “éléphant” dans les langues Bénoué-Congo Orientales. La racine distinctive ***-yògù** pour “éléphant” apparaît dans la plupart des langues Bantu et aussi dans quelques langues Grassfield,

suggérant que les locuteurs bantou ont rencontré l'éléphant lors de leur dispersion dans toute leur aire.

4. Guépards et chacals ; le problème des espèces non remarquables

Deux espèces de prédateurs africains, le guépard et le chacal, ont laissé peu ou pas de traces linguistiques de leur présence, bien qu'ils soient largement répandus et de quelque importance économique.

4.1. Le guépard (*Acinonyx jubatus* (Schreber), *Felidae*)

Autrefois, le guépard était présent dans pratiquement toute l'Afrique subsaharienne à l'exception des forêts humides, et jusqu'au Tadjikistan et en Inde. Hors d'Afrique, il a été pratiquement éliminé et même en Afrique il est rare, sauf dans les réserves animalières. Une particularité curieuse du guépard est que tous les spécimens sont génétiquement très proches les uns des autres, c'est pourquoi il n'existe aucune sous-espèce reconnue (Yuhki et O'Brien 1990). Ceci suggère que le guépard a dû passer dans un goulot d'étranglement génétique et n'a commencé à s'étendre que récemment, peut-être même plus récemment que les principales lignées de langues africaines.

Linguistiquement, les mots pour "guépard" sont souvent difficiles à obtenir et de nombreuses langues semblent manquer de terme précis. Pour une raison quelconque et, bien qu'il semble avoir aux yeux des étrangers des traits assez remarquables, le guépard est subsumé sous les noms attribués au léopard et aux autres félidés tachetés comme la genette et la civette. C'est peut-être parce que le guépard n'a jamais été en compétition directe avec l'homme ; il n'attaque généralement pas le bétail et c'est loin des habitations qu'il procède à l'étranglement des espèces sauvages qu'il chasse. Les guépards ne semblent pas figurer dans les listes de synonymes et ne jouent aucun rôle dans les rituels.

4.2. Le chacal (*Canis spp.*, *Canidae*)

Il existe deux espèces principales de chacal en Afrique subsaharienne, le chacal doré (*Canis aureus* (L.)) et le chacal rayé (*C. adustus* (Sundervall)). Une troisième espèce, le chacal à dos noir (*C. mesomelas* Scherber), est trouvée dans la Corne de

l'Afrique et dans quelques régions d'Afrique du Sud². Le chacal doré est limité aux régions arides et semi-arides d'Afrique du Nord tandis que le chacal rayé est présent dans toute l'Afrique sub-saharienne, à l'exception des forêts très humides. Les aires des deux espèces principales se chevauchent dans le sud des zones semi-arides de l'Afrique centrale de l'Ouest. Le chacal est la seule espèce abordée ici qui ne soit pas menacée ; en effet, il prospère à proximité des humains ; leur nombre semble augmenter près des petites villes. Il est vrai que le chacal y subsiste grâce aux déchets et au foisonnement d'invertébrés que les détritrus végétaux favorise. Le chacal ne semble pas être prédateur du bétail et ne s'attaque généralement pas à l'homme.

Malgré leur saillance, les chacals, comme les guépards, semblent presque invisibles linguistiquement. Mais ceci pourrait être dû pour les chacals à une raison différente, à savoir qu'ils ressemblent beaucoup aux chiens. Dans de nombreuses langues les chacals sont appelés "chiens de brousse" bien qu'il n'existe aucune formulation antithétique comme "chien de village". Ceci nous conduit à une hypothèse intéressante ; la racine pour "chien" est, dans les langues Niger-Congo, **#-bu**, reconstituable jusqu'à la proto-langue, c'est-à-dire à une profondeur historique beaucoup plus ancienne que toute preuve archéologique attestant de la présence du chien dans cette région (Blench 2000). Il se pourrait bien que ce terme soit à l'origine appliqué au chacal et que les ressemblances phénotypiques entre les chiens et les chacals aient été suffisantes pour qu'un transfert lexical ait eu lieu (*cf.* M.-C. Charpentier, cet ouvrage).

Peu de langues africaines ont des termes pour le chien de chasse africain (*Lycaon pictus* (Temminck), Canidae) et je n'ai pas encore trouvé de langue qui l'associe au chien domestique. Le chien de chasse, bien que largement répandu de la Sénégambie à l'Afrique du Sud, est limité aux savanes. Cependant, il a été largement éliminé dans la plupart de son aire (à ce propos, la carte de Kingdon (1997 : 227) semble très optimiste pour l'Afrique centrale de l'Ouest). Apparemment, il ne ressemble au chien domestique ni en ce qui concerne les comportements ni en ce qui concerne la couleur, ce qui lui a permis de rester conceptuellement distinct.

Conclusion

Cette étude suggère que la biologie, la saillance et la reconstituabilité linguistique des grands mammifères d'Afrique sont étroitement liées. Malgré son importance, la

² L'aire de distribution du chacal à dos noir est presque complémentaire de celle du chacal rayé ; il se rencontre dans les aires de la Corne de l'Afrique et de l'Afrique du Sud que le chacal rayé évite.

saillance ne peut être conjecturée ; une espèce qui semble être à la fois commune et très visible pour les étrangers peut être considérée comme insignifiante par certains groupes ethnolinguistiques. Les principales conclusions tirées de cette étude sur les noms vernaculaires de grands mammifères dans les langues Niger-Congo, sont les suivantes :

1. La saillance (déterminée localement) *reflète vraiment* le degré d'élaboration linguistique ; en d'autres termes, si une espèce *est* particulièrement saillante, ceci se traduira par un degré d'élaboration élevé dans une (des) langue(s) donnée(s), parfois à travers une large variété d'autres noms. Cependant, ceci ne signifie pas nécessairement que le nom de l'espèce sera linguistiquement stable pour l'ensemble de la (des) langue(s) ; l'inverse peut se produire ; l'élaboration conduit aussi au remplacement.

2. La saillance est dynamique ; elle reflète la situation technologique et environnementale des populations au cours de l'histoire. La distribution des plantes et des animaux change et il en va de même pour l'élaboration linguistique concernant des espèces particulières.

3. Des hypothèses écologiques qui mettent en lien le foyer originel d'une lignée de langues et certaines caractéristiques du milieu naturel au moment de l'origine prétendue, doivent être envisagées avec beaucoup de prudence ; l'absence d'une reconstruction ne signifie pas que l'espèce soit absente. Aucun nom de grand mammifère terrestre ne peut être reconstruit en proto-Niger-Congo bien que le foyer originel de ses locuteurs *doive* se trouver dans leur écozone.

Trois axes principaux ou clines sont abordés dans cet article : la saillance, l'élaboration lexicale et la restructibilité historique. L'information est loin d'être parfaite sur certaines espèces ; cet article est plus particulièrement focalisé sur le phylum Niger-Congo et non sur toutes les lignées de langues africaines. Néanmoins, il est possible de situer différentes espèces en fonction de ces trois gradients et la figure 2 montre six espèces représentées graphiquement.

Il reste beaucoup à faire dans ce domaine et nombreuses sont les espèces qui doivent encore être étudiées. Crocodiles et tortues terrestres/marines ont de toute évidence le même type de saillance que les léopards (en effet, le crocodile apparaît souvent comme "léopard de l'eau") ; girafes et rhinocéros sont des espèces invisibles malgré leur saillance visuelle évidente. D'une façon plus générale, cet article suggère que certaines hypothèses sommaires concernant l'histoire et la restructibilité (qui ont probablement commencé avec l'indo-européen) doivent être sérieusement remises en question.

Les corpus sur les noms d'animaux dans de nombreuses langues africaines sont très pauvres ; et même lorsque des dictionnaires existent, les identifications sont souvent absentes ou erronées. Étant donnée la menace qui pèse sur la faune africaine et les changements qui affectent le style de vie de nombreuses communautés rurales, la collecte de ce vocabulaire ethnoscientifique spécialisé devrait être une priorité absolue ; si rien n'est fait, cette information sera rapidement perdue à jamais.

Remerciements

Tous mes remerciements à George van Driem pour avoir attiré mon attention sur le passage de Julius von Klaproth, et à Martin Walsh et Kay Williamson (†) pour leurs discussions sur ces thèmes. Les cartes de distributions ont été redessinées à partir de celles de Jonathan Kingdon (1997) que je tiens à remercier.

Références bibliographiques

- ABRAHAM R.C., 1958 — *Dictionary of Modern Yoruba*. London, University of London Press.
- AGHEYISI, REBECCA N., 1986 — *An Edo-English dictionary*. Benin City, Ethiope Publishing Corporation.
- ARMSTRONG R.G., 1955 — Talking instruments in West Africa. *Explorations*, 4: 140-153.
- BAILLEUL C., 1996 — *Dictionnaire Bambara-Français*. Bamako, Donniya.
- BANFIELD A.W., 1914 — *Dictionary of the Nupe Language*. Shonga, The Niger Press.
- BANCEL P., 1987 — *Étude comparée des noms de mammifères dans les langues du groupe bantou A 70*. Mémoire de DEA, Université Lumière-Lyon 2.
- BASTIN Y., 1994 — Reconstruction formelle et sémantique de la dénomination de quelques mammifères en Bantou. *Afrikanische Arbeitspapiere*, 38: 5-132.
- BLENCH R.M., 2000 — " Minor livestock species in Africa ". In Blench R.M., MacDonald K.C. (eds): *The origin and development of African livestock*, London, University College Press: 314-338.
- CALAME-GRIAULE G., 1968 — *Dictionnaire Dogon*. Paris, Klincksieck.
- GUTHRIE M., 1967-1971 — *Comparative Bantu*. Farnham, Gregg International Publishers, 4 vols.
- HALAOUI N., TERA K., TRABI M., 1983 — *Atlas des langues mandé-sud de Côte d'Ivoire*. Abidjan, ACCT/ILA.
- HALTENORTH T., DILLER H., 1980 — *A field guide to the mammals of Africa, including Madagascar*. London, Collins.
- HEINE B., 1968 — *Die Verbreitung und Gliederung der Togoressprachen*. Berlin, Reimer.
- HÉRAULT G., 1983 — *Atlas des Langues Kwa de Côte d'Ivoire*. Abidjan, ACCT/ILA, t. 2.
- KINGDON J., 1997 — *The Kingdon field guide to African mammals*. San Diego, Academic Press.
- KINGSOLVER B., 1998 — *The poisonwood Bible*. New York, Harper Collins.
- KLAPROTH J.H. VON, 1830 — Réponse à quelques passages de la préface du roman chinois intitulé : Hao khieou tchhouan, traduit par M.J.F. Davis. *Journal Asiatique*, V : 97-122.
- KLEINWILLINGHÖFER U., 1995 — Don't use the name of my dead father: a reason for lexical change in some Northwestern Adamawa languages (Northeastern Nigeria). *Afrika und Übersee*, 78: 125-136.
- KROPP-DAKUBU M.-E., 1999 — *Ga-English dictionary*. Accra, University of Ghana.
- MANESSY G., 1975 — *Les langues Oti-Volta*. Paris, SELAF.
- MARCHESE L., 1983 — *Atlas Linguistique Kru*. Abidjan, ACCT/ILA.
- MENSAH E.N.A., TCHAGBALE Z., 1983 — *Atlas des langues gur de Côte d'Ivoire*. Abidjan, ACCT/ILA.
- MOÏNO Y. (éd.), 1988 — *Lexique comparatif des langues oubangiennes*. Paris, Geuthner.
- MOUGUAMA-DAOUDA P., 1999 — Les noms des poissons dans les langues Bantoues du Gabon : une étude de la motivation étymologique. *Afrikanische Arbeitspapiere*, 58: 69-96.
- MUKAROVSKY H.G., 1976-1977 — *A study of Western Nigritic*. Wien, Institut für Ägyptologie und Afrikanistik, Universität Wien, 2 vols.

OEHL W., 1922 — Elementare Wortschöpfung: papilio, fialtra, farfalla. In: *Miscellanea linguistica dedicata a Hugo Schuchardt*, Genève, Rome, Biblioteca dell'Archivum Romanicum: 75-115.

PROST R.P.A., 1953 — *Les langues Mandé-Sud du groupe Mana-Busa*. Dakar, IFAN.

PROST R.P.A., 1964 — *Contribution à l'étude des langues voltaïques*. Dakar, IFAN.

ROCA A.L., GEORGIADIS N., PECON-SLATTERY J., O'BRIEN S.J., 2001 — Genetic Evidence for Two Species of Elephant in Africa. *Science*, 24 (293): 1473-1477.

RONGIER J., 1995 — *Dictionnaire français-éwé*. Paris, ACCT-Karthala.

SKINNER N.A., 1984 — Afroasiatic Vocabulary. Evidence from some culturally important items. *Africana Marburgensia*, Sonderheft 7.

STERK J.P., n.d. — *Upper Cross wordlists*. ms.

WESTERMANN D., 1927 — *Die Westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu*. Berlin, De Gruyter.

VOGEL G., 2001 — African Elephant Species Splits in Two. *Science*, 24 (293): 1414.

WILLIAMSON K., SHIMIZU K., 1968 — *Benue-Congo comparative wordlist*. Ibadan, West African Linguistic Society, vol. 1.

YUHKI N., O'BRIEN S.J., 1990 — DNA variation of the mammalian major histocompatibility complex reflects genomic diversity and population history (class I genes/restriction fragment length polymorphism/felids). *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 87: 836-840.

Website *Bugbios*, 1997 — *Butterfly etymology*. (<http://www.insects.org/ced4/etymology.html>).

Website *Metafro*, 2003 — *BLR 3 - Bantu Lexical Reconstructions 3*. (<http://www.metafro.be/blr>).

Website *The Linguist list*, 2000 — *Linguist List 11.1765* (<http://www.linguistlist.org/issues/11/11-1765.html>).

Figures

Figure 1. Leopard: Current and former range / Léopard : distribution actuelle et ancienne

(adapted from Kingdon 1997 / adaptation de l'auteur d'après Kingdon 1997)

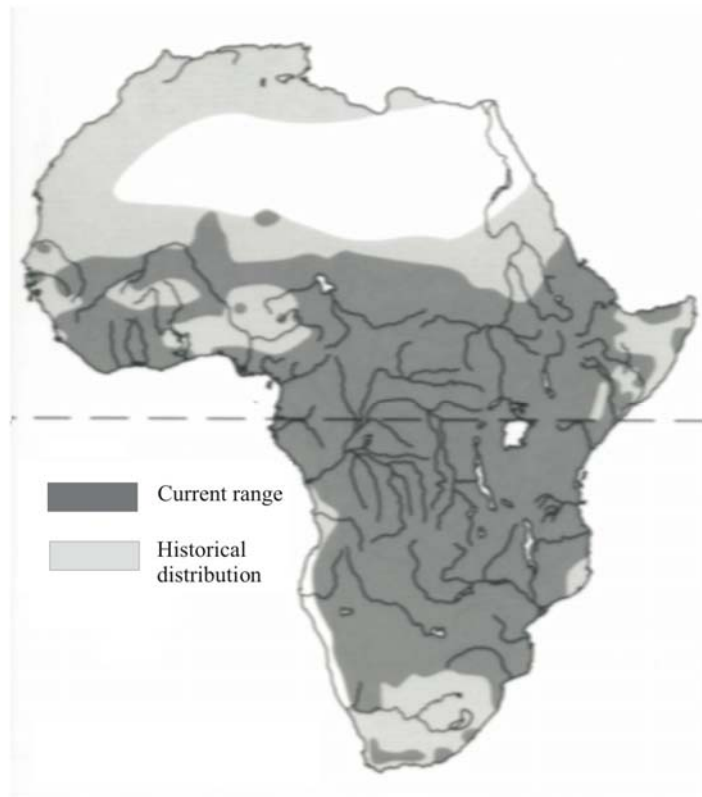
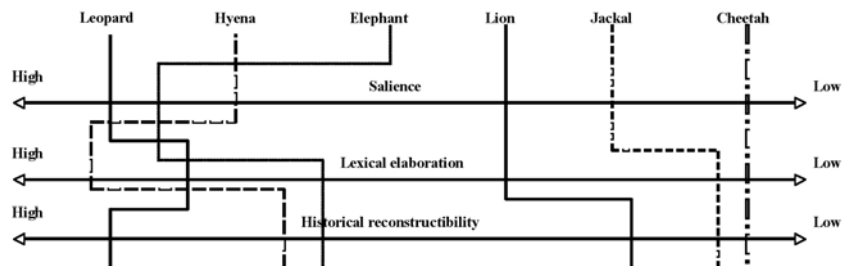


Figure 2. Schematic position of mammals in salience and elaboration gradients / Position schématique des mammifères en fonction du degré de saillance et de complexité lexicale



(R. Blench, 2003 / Schéma de l'auteur, 2003)

Table 1. Acronyms and Terminology
Tableau 1. Acronymes et terminologie

Acronym Acronyme	Source or expansion Référence ou localisation	Language Langue
Ab58	Abrahams (1958)	Yoruba
Ag	Agheyisi (1986)	Èdo
ALGCI	Mensah & Tchagbale (1983)	Gur
ALKrCI	Marchese (1983)	Kru
ALKwCI	Hérault (1983)	Kwa
ALMSCI	Halaoui, Tera and Trabi (1983)	Mande
Ba	Banfield (1914)	Nupe
BCCW	Williamson & Shimizu (1968)	Benue-Congo / Bénoué-Congo
BLR3	Bantu Lexical Reconstructions 3	Bantu / bantu
CB	Guthrie (1967-71)	Common Bantu / bantu commun
CG	Calame-Griaule (1968)	Dogon
EBC	East Benue-Congo / Bénoué-Congo Oriental	
G	Guthrie (1967-71)	Common Bantu / bantu commun
KW	Williamson (ined.)	Ijoid, Igboïd, Cross River
M	Mukarovsky (1976/7)	Proto-Western Nigritic
MEKD99	Kropp-Dakubu (1999)	Ga
Mo88	Moñino (1988)	Ubangian / oubanguien
NC		Niger-Congo
PB		Proto-Bantu
PNC		Proto-Niger-Congo
Pr53	Prost (1953)	Mande
Pr64	Prost (1964)	Gur
PWN	Mukarovsky (1976/77)	Proto-Western Nigritic (PWN is approximately equivalent to PAC)
PWS	Westermann (1927)	Proto-West Sudanic
R	Rongier (1995)	Ewe
RCS	Roland Stevenson, unpublished fieldnotes / Notes de terrain non publiées	Kordofanian / kordofanien
RMB	Author's fieldwork / notes de terrain de l'auteur	
Sg	Guillaume Segerer, unpublished data / données non publiées	Atlantic / Ouest Atlantique
St	Jan Sterk (ined.)	Upper Cross wordlists
VV	Valentin Vydrine (ms.)	comparative Mande
W	Westermann (1927)	Western Sudanic
WBC		West Benue-Congo / Bénoué-Congo Occidental

Table 2. Base forms and epithets in Dagbane
Tableau 2. Formes de base et épithètes en dagbane

Species Espèce	s. sg.	pl. pl.	Remark Commentaire
cat chat	jɛŋkúnú	jɛŋkúndí	base form forme de base
	zambaŋa	zambansi	saboteur?
	dùdóyù	dùdóri	?
	dùláámi'hi	—	?
	nààmám	nààmámá	?
elephant éléphant	wobgu	wobri	base form woblaa (= male) forme de base woblaa (= masculin)
	bínjúú	bínjúhí	
hyena hyène	kunduŋ	kunduna	base form forme de base
	dùkpìnbáysírígú	dùkpìnbáysírá	wall + walk stealthily along mur+ longer furtivement
	sapili	sapiya	also a small bird également un petit oiseau
	búkálbilá	—	?
	naŋnyili	naŋnyiya	'only appears partially' "présent seulement partiellement"
	naŋbanpoŋlana		'owner of the bad-smelling mouth' "propriétaire d'une bouche qui sent mauvais"
	yungorgu	yungora	'night roamer' "rôdeur nocturne"
leopard léopard	jeŋgbuni	jeŋgbuna	base form forme de base
	nyìn-nyàhilànà		
	zullana wanzam	wanzamnima	
lion	gbuyinli	gbuyima	base form, male form: gbuyindibga forme de base, forme masculine: gbuyindibga
	dùzógyú	dùzóri	
	zuygbilli yonaa	zuygbila	'bush king' "roi de la brousse"
patas monkey singe patas	jaŋa	jansi	base form forme de base
	ŋmaaŋa	ŋmaansi	
	àdámá	àdámánímà	

Source: author's fieldwork / Source : données de terrain de l'auteur

Table 3. ‘Butterfly’ and ‘bee’ in Plateau languages
Tableau 3. “Papillon” et “abeille” dans les langues Plateau

Language Langue	Butterfly Papillon	Bee Abeille
Təsu	ágàràkpákpa	əfi
Hasha	a-kərikwat	i-suk
Berom	dáŋá màdɛt	shòk
Iten	èdidabhát	isho ⁺
Jijili	utugubili	ifɔ̃
Mada	bə̀bàri	shò
Horom	dí-kàmbè	sèkè
Izere	ilàkàn	ifɔf

Source: author’s fieldwork / Source : données de terrain de l’auteur

Table 4. Terms for ‘leopard’ in Niger-Congo
Tableau 4. Termes pour “léopard” dans les langues Niger-Congo

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment/gloss Commentaire/lustre	Source Source
Kordofanian	Koalib	kwu-ɽiar /li-			RCS
	Shwai	ira			RCS
	Otoro	g-amaɽaɽɿ /j-			RCS
	Tira	omon			RCS
	Fungor	kagir ke keɽeɽ			RCS
Mande	Bambara	wara nin kalan		‘small, spotted wild animal’ “petit animal sauvage tacheté”	B1996
	Maninka	sóli			VV
	Bisa	nun			Pr53
		nyaõ			Pr53
	San	no			Pr53
	Bobo	soko			Pr53
	Wan	soŋpo			ALMSCI
	Beng	wona			Pr53
	Guro	kɔa			ALMSCI
	Yaure	kwane			Pr53
	Tura	lòŋjó			ALMSCI
	Jogo	kólù			VV
	Kono	kúi			VV
	Dan	gwee			ALMSCI
		nwa			Pr53
	Gban	gwÿí			VV
Mana	go			Pr53	
Atlantic	Wolof	segg m-			Sg
	Fulfulde	cewngu (ngu)			Sg
	Palor	baade (f-, y-)			Sg
	Balante	-tɔngbã a-/gə			Sg
	Joola Kwatay	esaamaay			Sg
	Manjaku	û-wəɽ / ngə-wəɽ			Sg
	Mamkanya	uc (u-/ŋ-)			Sg
	Pepel	ôssinka			Sg
	Bassari	tʃàw			Sg
	Kobiana	jìgɔ̀ɔ̀			Sg
	Kisi	tàmbílló			Sg
	Temne	o-sip			Sg
	Bijogo (Bubaque)	ε-nsam			Sg
	Bullom	gbě̀l			M150
Ijoid	Defaka	toto			KW
	Nkoro	kúru			KW
	Ibani	sírí			KW
	Nembe	kuró nama			KW

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment/gloss Commentaire/lustre	Source Source
	Bumo	kónó-wéí			KW
	Fùrùpagma	bou séí			KW
	Kumbo	obóri kéréf ówéí			KW
	Ekpetiama	edolé/odrilé			KW
	Oruma	ágó			KW
	Akita	ezébalí			KW
Kru	Bete	gbí			ALKCI
	Wobe	cì			ALKCI
	Aizi	kekre			ALKCI
Gur	Gurma	gwa			Pr64
	Moore	abga pl. abse			Pr64
	Dagara	nyuó			Pr64
	Kirma	kēlejo			Pr64
	Tyurama	kyāl			Pr64
	Mambar	tyē			Pr64
	Senar	zagyō			Pr64
	Tenyer	tyō			Pr64
	Tusyan N.	gbēwo			Pr64
	Tusyan S.	bu			Pr64
	Seme	nyokuā			Pr64
	Lele	gyél			Pr64
Ubangian	Gbaya	*gō			Mo88
	Sango	zē			Mo88
	Ngbaka	sùà			Mo88
	Mundu	kámí			Mo88
	Bare	mólò		<i>cf. 'hyena' Root II</i> “hyène” Racine II	Mo88
	Linda	múrú		<i>cf. 'hyena' Root II</i> “hyène” Racine II	Mo88
	Zande	mámá			Mo88
Kwa	Ga	hīē`ηmālð		'face-scratcher' “écraseur de visage”	Ga
		kòòcè			Ga
	Ewe	lāklè			R
	Abbey	àbwá			ALKwCI
	Abidji	kāgàni			ALKwCI
	Abure	èhiè			ALKwCI
	Abron	sibɔ			ALKwCI
	Ajukru	òb̀ǹ			ALKwCI
	Agni	àbúá			ALKwCI
	Alladian	ekwá			ALKwCI
	Attie	mmɛfi			ALKwCI
	Ega	ɛgɔ			ALKwCI
	Eotile	ècrécù			ALKwCI
	Mbatto	kèkrè			ALKwCI
	Nzema	b̀òb̀òd̀ùm̀á			ALKwCI
	Twi	òsebɔ			M150

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment/gloss Commentaire/lustre	Source Source
WBC	Yoruba	ekù			Ab58
	Bini	èkpè			Ag
	Urhobo	erha			KW
	Igbo	ag'ụ			I
	Nupe	nàmpà			Ba
	Idoma	èjẹ			M150
EBC					
Tarokoid	Tarok	ìdámóṅ			RMB
Ogoni	Tee	kuwè			KW
Central Delta	Ogbia	abire			KW
	Abua	akoronuma			KW
Upper Cross	Koriṅ	ékpe /i-			St
	Kukele	egɔt /i-			St
	Ntrigom	bituəl			St
	Ogada	ettɔ			St
	Ahaha	ècè / ñ-			St
	Legbo	esse			St
	Korop	ò-kòkò / nò-			St
Bantu	PB	*cùbɪ		Zones: 5: E F G N P	BLR3
		*cimbá		Zones: 15: A C D E F G H J K L M N P R S	BLR3
		*gòì	I	Zones: 12: A B C D E H J K M N R S	BLR3
		*kòpí	I	Zones: 6: A B C D H L	BLR3
	PWS	-gui-			
	PWN	-gwil-			M150
PWN	-thimb-			'leopard, wild cat' "léopard, chat sauvage"	M150

Table 5. Synthesis of Niger-Congo roots for 'leopard'
Tableau 5. Synthèse des racines pour "léopard" dans les langues Niger-Congo

Root Racine	Reconstruction Reconstruction	Level Niveau	Comment Commentaire
I	#gbunu	Mande-Congo Mandé/Congo	occurs throughout Niger-Congo though evidence for Atlantic is doubtful se rencontre dans toutes les langues Niger-Congo bien que les preuves pour les langues Ouest Atlantique soient douteuses
II	#nyuna	regional form forme régionale	occurs in Mande and Gur se rencontre en mandé et en gur
III	#sVkV	regional form forme régionale	occurs in Mande, Atlantic, Gur etc. but is probably regularly conflated with 'lion' and may be widely borrowed se rencontre en mandé, dans les langues Ouest Atlantique mais est généralement combiné avec "lion" et peut être largement emprunté
al	#cimbá	Proto-Bantu Proto-Bantu	regularly conflated with other felids régulièrement combinés avec d'autres félins

Table 6. Terms for ‘lion’ in Niger-Congo
Tableau 6. Termes pour “lion” dans les langues Niger-Congo

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment Commentaire	Source Source
Kordofanian	Koalib	zundaŋ/li-			RCS
	Heiban	l-ima/ŋw-			RCS
	Shwai	lima			RCS
	Tira	dhāvā			RCS
	Moro	dhubia			RCS
	Fungor	kaŋir			RCS
Mande	Bambara	wara ba		‘large wild animal’ “grand animal sauvage”	Bailleul (1996)
		jàra			Bailleul (1996)
	Kagoro	jàtá			VV
	Tieyaxo	yara			VV
	Jogo	jèrá			VV
	Kono	yàra			VV
	Mende	jàlà			VV
	Kpelle	pala			VV
	Dan	làā			VV
Beng	jrā		< Manding?	VV	
Atlantic	Gola / jola	ó-nyāā sívì			M
Dogonic	Dogon Toro	yará		< Manding?	CG
Ijoid	Nkoro	télé			KW
	Kalabari	odum, oku, adaka			KW
	Bumo	kóró nama, adáka			KW
	Gbaramatu	okporóokpo			KW
	Arogbo	bou sei			KW
	Ogbe Ijo	láyónrì			KW
	Gbanrajin	odulé			KW
	Oruma	anamadága			KW
	Akɛta	sei namá			KW
Biseni	odumíná agbáagú			KW	
Gur	Gurma	yangbanlo			Pr64
	Moore	gigemde			Pr64
	Dagara	gbēō		? cf. widespread ‘leopard’ roots ? cf. racines “léopard” répandues	Pr64
	Kirma	gyara			Pr64
	Tyurama	dyara			Pr64
	Mambar	tyāra			Pr64
	Senar	dyaro			Pr64

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment Commentaire	Source Source
	Tenyer	gyira			Pr64
	Tusyan N.	kikegmēnke			Pr64
	Seme	gyer			Pr64
	Lele	bworo			Pr64
Kwa	Ewe	dzātá		< Mande ?	R
	Ga	játá		< Mande ?	MEKD99
	Akan	játá		< Mande ?	MEKD99
	Baule	a-sombɔni			M
WBC	Yoruba	kì nìú			Ab58
	Igbo	òdùm(u)			KW
	Urhobo	okpohrókpo			KW
	Nupe	gábá			Ba
EBC					
Tarokoid	Tarok	ìlir			
Ogonic	Tee	nàmàkírí			< Iẓon
Bantu	PB	*tàm̀b̀ò̀i		Zones: 7: B C H J K L M	BLR3
	PB	*k̀ò̀p̀í		Zones: 6: A B C D H L	BLR3
	PB	*k̀ò̀c̀í		Zones: 10: B C F G H L M N R S	BLR3
	PB	*c̀ímbá		Zones: 15: A C D E F G H J K L M N P R S	BLR3
	PWS	#guni		? possible loanword ? emprunt possible	W
	PWS	#-giata		? wanderword ? mot errant	W

Table 7. Synthesis of Niger-Congo roots for ‘lion’
Tableau 7. Synthèse des racines pour “lion” dans les langues Niger-Congo

Root Racine	Reconstruction Reconstruction	Level Niveau	Comment Commentaire
I	#jata	Mande-Congo Mandé-Congo	Westermann (1927: 215) identified this as a wanderword Westermann (1927 : 215) a identifié cela comme un “mot errant”
II	#guni	areal form forme régionale	Westermann (1927: 219) identified a cluster of forms of this type that closely resemble the Nilo-Saharan Songhay (e.g. Dendi gúnnù) Westermann (1927 : 219) a identifié un ensemble de formes de ce type, qui ressemble étroitement au Songhay Nilo-Saharien (<i>i.e.</i> Dendi gúnnù)

Table 8. Terms for ‘hyena’ in Niger-Congo
 Tableau 8. Termes pour “hyène” dans les langues Niger-Congo

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment Commentaire	Source Source
Kordofanian	Koalib	k-irau /y-			RCS
	Heiban	k-amaraiŋ-j-			RCS
	Shwai	nduli			RCS
	Otoro	th-ole /ɖ-			RCS
	Moro	ŋ-wëlia/ñ-			RCS
Mande	Bambara	suruku		cf. Kpelle ‘lion’	Bailleul (1998)
	Bambara	nàma		? Niger-Congo root for ‘meat’? ? racine Niger-Congo pour “viande”	Bailleul (1998)
	Tieyaxo	nama			VV
	Soso / soso	laxabare			VV
	Soninke / soninké	laxabure			VV
	Tura	súlù		? < Manding	VV
	Mende	súgbù		? < Manding	VV
Atlantic	Wolof	bukki			Sg
	Fulfulde / fulfuldé	fowru, pobbi			Sg
	Serer	moon, teetel			Sg
	Non	ngomu			Sg
	Palor	gumu			Sg
	Balanta	-ŋɔ́ɔ́n			Sg
	Manjaku	û-ŋiil			Sg
	Mancagne	nyiiŋ			Sg
	Baga Sitemu	k-alma			Sg
	Kisi	súlúkóó			Sg
	Bijogo	ɖowo			Sg
Dogonic	Dogon Toro	tàraa			CG
Ubangian	Gbaya	*ɖòngó			Mo88
	Sere	ngbũ			Mo88
	Bare	wútòñi			Mo88
	Mbanza	zúkú			Mo88
	Zande	zégé			Mo88
Gur	Gurma	namuno			Pr64
	Moore	katre			Pr64
	Dagara	giburá			Pr64
	Kirma	namuŋo			Pr64
	Tyurama	mənyir			Pr64
	Mambar	satoŋ			Pr64
	Senar	zatogu			Pr64
	Tenyer	dyokaga			Pr64
	Tusyan	kisinkā			Pr64
	Seme	kur		cf. Hausa	Pr64
	Lele	yulu			Pr64

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment Commentaire	Source Source
Kwa	Ewe	gàná			R
	Ga	klàṅ		striped rayé	MEKD99
		òdìgblè mí		striped rayé	MEKD99
		pàtá kú		spotted tacheté < akan ?	MEKD99
Nkonya	i-bítí /a-	IV		M	
WBC	Yoruba	ìkòkò			Ab58
	Nupe	màkùndūnu			Ba
EBC					
Plateau	Hasha	murun	III		RMB
	Berom	mwùrúm pl. bēm̀wùrúm	III	Also in Chadic: ron murum	RMB
	Izere	amurum pl. ámurum	III		RMB
Tarokoid Jukunoid	Tarok	̀ntuṅ pl. ntúṅ			RMB
	Kporo	ì-tù mú		?C	Sh80
	Jiru	à-lùm			Sh80
Bantu	CB	*-mbùngú	II		Guthrie (1971)
	PB	*boí		Zones: 6: B D K L M N	BLR3
	PB	*bongó	II	Zones: 6: A B H K L R	BLR3
	PB	*pítí	IV	Zones: 7: E F G J M N S	BLR3
	PWN	#-piti	IV		M

Table 9. Synthesis of Niger-Congo roots for 'hyena'
Tableau 9. Synthèse des racines pour "hyène" dans les langues Niger-Congo

Root Racine	Reconstruction Reconstruction	Level Niveau	Comment Commentaire
I	#surugbu	proto-Mande	typical of Mande; other occurrences are probably loans or chance resemblances typique du mandé ; d'autres occurrences sont probablement des emprunts ou des ressemblances fortuites
II	#-bungu	Volta-Congo	characteristic of Bantu but also in Ubangian, hence a possible loan caractéristique du bantu, mais également en oubanguien, donc un emprunt possible
III	#-murum	EBC	? a loan from Chadic ? un emprunt au tchadique
IV	#-biti	Proto-Benue-Kwa	characteristic of Bantu but also in Central Togo, thus unlikely to be a loan caractéristique du bantu, mais également en togo central, donc emprunt peu probable

Table 10. Terms for ‘elephant’ in Niger-Congo
 Tableau 10. Termes pour “éléphant” dans les langues Niger-Congo

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment/gloss Commentaire/lustre	Source Source
Kordofanian	Koalib	ᵛ-óŋɔr/r-			RCS
	Heiban	dhǒŋɔr			RCS
Mande	Bambara	sàma			Bailleul (1996)
		sògò ba		‘large game’ “gibier de grande taille”	Bailleul (1996)
	Vai	kàmá			VV
	Soso	sílí			VV
	Loko	hélé			VV
	Dan	bír			ALMSCI
	Ngain	bíè			ALMSCI
	Tura	sóaa			ALMSCI
	Wan	bè			ALMSCI
Yaure	fii			ALMSCI	
Atlantic	Wolof	ɲey			Sg
	Fulfulde	nyiiwa			Sg
	Serer	ɲig			Sg
	Palor	ca?			Sg
	Balanta	náaŋŋ			Sg
	Mancagne	looŋ			Sg
	Pepel	aiógan			Sg
	Pajaade	waiwa			Sg
	Bulom	ëpêh			Sg
	Kisi	kàmàá			Sg
	Temne	rank			Sg
	Mansoanka	nange			Sg
	Gola / jola	o-nyã		?C	Sg
Bijogo	e-oga			Sg	
Dogonic	Dogon Toro	dúŋ(u)			CG
Ijoid	Defaka	blla			KW
	Ibani	blla			KW
	Oiyakiri	opú obori			KW
	Furupagha	ugborugbo			KW
	Oruma	opu namá			KW
	Biseni	kosi nímáa			KW
Kru	Guéré	doe			ALKCI
	Koyo	lé			ALKCI
	Aizi	dyε			ALKCI

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment/gloss Commentaire/lustre	Source Source
Gur	Deg	bàlà pl. bàllt	I		ALGCI
	Kulango	twlɔ	III		ALGCI
	Lorhon	nāgbala	I		ALGCI
	Nafanra	solò	III		ALGCI
	Gurma	luomo pl. luomi			Pr64
	Moore	wobgo pl. wobdo			Pr64
	Dagara	wob pl. wobr			Pr64
	Kirma	gbēleŋo pl. gbēlamma	I		Pr64
	Tyurama	gyēl pl. gyēlnaba			Pr64
	Mambar	suu pl. suloo	III		Pr64
	Senar	ɗafyü			Pr64
	Tenyer	Syu			Pr64
	Tusyan	kətia			Pr64
	Seme	fyu			Pr64
	Lele	nātu pl. nātur			Pr64
	Adamawa	Mundang	bàli	I	
Ubangian	Gbaya	fɔ̀rò	III		Mo88
	Sango	dòli			Mo88
	Kpatiri	mbàlà	I		Mo88
	Monzombo	yà			Mo88
	Sere	vùngí			Mo88
Kwa	Ga	ʃɔ̀	III		MEKD99
	Abbey	ré			ALKwCI
	Abidji	tâ			ALKwCI
	Abure	òsùè	III		ALKwCI
	Alladian	nʃri			ALKwCI
	Attie	tsù			ALKwCI
	Ega	ètè			ALKwCI
	Eotile	èsɔ	III		ALKwCI
	Krobu	sàsú			ALKwCI
	Avatime	ó-nyi pl. bé-nyi			Heine (1968)
	Ewe	àtíglínyì	II		R
WBC	Yoruba	erí	II		Ab58
	Bini	èní	II		Ag
	Igbo	enyi	II		KW
	Nupe	ɗagba			Ba
EBC					
Tarokoid	Tarok	nlàlàp			RMB
Ogoni	Tee	nī	II		KW
Lower Cross	Ibibio	é-nūn	II		BCCW
Upper Cross	Korij	ényí / í-	II		St
	Lokè	yòni / à-	II		St

Family Famille	Language Langue	Attestation Attestation	Root Racine	Comment/gloss Commentaire/lustre	Source Source
Bendi	Bekwara	ùtuò	III		BCCW
Grassfields	Bangangtie	sonǎm	III		BCCW
Bantu	PB	*yògù		Zones: 14: A B C D E F G J K L M N R S	BLR3
	PWS	#-ni			W
	PWN	#-ni			M

Table 11. Synthesis of Niger-Congo roots for ‘elephant’
Tableau 11. Synthèse des racines pour “éléphant” dans les langues Niger-Congo

Root Racine	Reconstruction Reconstruction	Level Niveau	Comment Commentaire
I	#gbali	Mande- Congo	found throughout except in EBC and Bantu trouvé partout sauf dans les langues EBC et bantu
II	#-nyi	? Benue- Kwa	possible Atlantic cognate but could be a chance resemblance. Dominant in EBC apparemment possible au groupe Atlantique, mais pourrait être une ressemblance fortuite. Dominant dans le groupe EBC
III	#-solu	Volta- Congo	extremely scattered root, but with possible cognates in Grassfields languages racine extrêmement dispersée, mais avec apparemment possible aux langues des Grassfields

The hyena: witch's auxiliary or nature's fool? Witchcraft and animal lore among the Valangi of Tanzania

Margaret DUNHAM
dunham@vjf.cnrs.fr

Abstract

This paper presents the relations between hyenas and witches on one hand, and between witches and the other Valangi on the other hand. It aims to show how the lowly representation of the hyena in the oral literature, in contradiction with reality, is a means of assuaging people's fear of witchcraft.

Keywords

Valangi, witchcraft, oral literature, tales, religion

This article concerns the symbolic representation of the hyena among the Valangi¹. The Valangi live mostly in the Kondoa region (fig. 1), which is situated roughly half way between Arusha and Dodoma, in central Tanzania. According to the *The Ethnologue* (2005), the Valangi number 350,000 people. They are primarily farmers, and as such have no special link with any one animal. However, animals are an integral part of the culture and symbolism, as is manifested in their oral literature. One animal in particular seems to hold a special place for the Valangi,

1

The term 'Valangi' is the name of the people in their own language, Kilangi. However, whenever one is not speaking in Kilangi, the Swahili terms are used (Swahili is the national language of Tanzania): *Warangi* and *Kirangi* respectively. Among linguists, the common usage is to leave out the prefix, *ki-* in this case, and to refer to the language simply as Langi/Rangi.

being remarkable both for its frequent presence in the oral literature, and its striking absence from ordinary conversation: the hyena.

My observations stem from numerous field trips² to Valangi land, in the Kondoa region in Central Tanzania (fig. 1), as well as to other parts of Tanzania, namely Singida, between 1996 and the present.

1. Hyena in stories

Although J. Kesby (1986) states that the Valangi have completely lost their oral literature and traditions, to the point that they no longer remember any stories, in July 1996 I had the good fortune to meet an accomplished story teller, Pascali Daudi, who lives in the small village of Piriri, near Pahi. I was able to record several of his stories, as well as those of a few other people in the same village who were willing to be interviewed³.

In this paper, I will analyze the two stories where the hyena appears and will attempt to explain why the hyena is systematically portrayed as a fool, in stark contrast to the fear in which they are held by all the Tanzanians, and Kenyans, whom I have had a chance to interview.

In the first text, *The Hyena and the Hare* (audio recording 1, photo 1), the two animals are friends. The Hare loves to eat beans, and one day the Hyena copies him. The Hyena is caught by the owner of the bean plot, but cowardly betrays his friend, shifting the blame onto the Hare, saying the Hare is the one who usually eats beans, and moreover is very accomplished at it. This leads to the Hare being caught. But, contrary to the Hyena, the Hare is very clever and thinks up a stratagem. He tells the farmer that if he is beaten with a stick, it will toughen up his meat. The best way to make Hare meat tender is to beat it on the sand. So the farmer throws the Hare on the ground, thus allowing him to make his escape.

In the second story (audio recording 2, photo 2), the Hyena is friends with a Lion. The Lion goes out hunting, and brings back food for both of them. The Lion eats the meat, and the Hyena eats the bones. Their neighbor, the Hare, comes to beg for food, but the Hyena sends him away, growling at him. The Hare gets his revenge however; he is called in to treat the Lion for a broken paw, and insists that the only

² I thank the members of the LACITO-CNRS for their generosity in providing the funds for these trips.

³ The recordings of five texts, accompanied by their translations (English and French) and morphological analysis can be listened to on the LACITO Archive Project website: http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/contents_fr.htm.

possible treatment is the backbone of a hyena. Thus the Hyena ends up being skinned by his friend the Lion.

The question that arises is: how can one explain that the hyena is portrayed in these two stories as a rather lowly creature, cowardly, selfish and foolish, and yet be so feared that people shudder at the mention of it (*cf.* R. Blench, this volume)?

I believe the answer lies in a particular area of the Valangi's culture, tied to witchcraft.

2. Hyena and witchcraft

To understand the pervasiveness of witchcraft in the Valangi society today, one must go back to the era preceding the arrival of Islam and Christianity.

R. Gray (1963) in his article on witchcraft among the Wambugwe⁴, states that before the arrival of Islam and Christianity in the beginning of the 19th century, witchcraft was used by chiefs in an annual rain ritual, for the purpose of bringing rain to the land belonging to the chiefdom, but also to prevent the other chiefdoms from getting rain. The purpose of this was to annex the other chiefs' subjects. The more people in a chiefdom, the richer the chief: subjects had to pay tribute to their chief, as well as court fees. Moreover, larger groups made for more successful cattle raids on the Maasai – a share of the plunder was given to the chief – and also made for better protection against cattle raids by the Maasai.

With the advent of Islam and Christianity, the Valangi were made to give up the rainmaking ceremonies. Witchcraft however remains part of their daily life, and fear of it prompts people to be very careful not to excite the envy or jealousy of others. For example, one informant, now living in England but who returns regularly to the Kondoa area, will never eat twice in the same restaurant for fear of poison in his food.

Concerning the Sukuma, a tribe living, like the Valangi, in Central Tanzania, Mesaki (1994: 48 quoted in Golooba-Mutebi 2003: 5) states that

« a sickness which fails to respond to normal treatment will be held to have its base in the enmity, envy or jealousy of those with whom the victim interacts. [...] witchcraft in Sukumaland may be held responsible for almost any calamity or misfortune such as sudden storms on the lake, the sudden death of a healthy person, miscarriages and infertility, the failure of rain, death from snake bite, losing one's way, and various diseases ».

⁴ The Wambugwe are a tribe historically very close to the Valangi, to the extent that the two consider themselves one single tribe, half of which migrated farther than the other half.

The hyena plays a major part in the imagination of the Valangi because it is closely associated with witches, and belief in witchcraft is all pervasive among the Valangi, and indeed among all Tanzanians and Kenyans I have met. J. Kesby (1986: 230-231) states:

« The spotted hyena is the most significant mammal, apart from people themselves, in Rangi experience. Associated with 'witches' *vasave* and 'thieves' *viivi*, hyenas are at the furthest conceivable point from everything which is wholesome and decent. It is true that hyenas sometimes break into houses during the hours of darkness in order to capture the goats which are impounded there for the night, but this depredation in (*sic*) inadequate to account for the fascinated hatred with which Rangi regard them. Hyenas also antagonize the Rangi by spoiling stored 'millet', even when they are not hungry and do not eat any of it. Their inauspicious character parallels that of owls: they are animals of ill omen. If one comes near a house at night, most Rangi feel that someone in the house, or a relative elsewhere, will fall ill or die ».

According to my informants, witchcraft is not hereditary among the Valangi. When the witches see a child who shows promise in the domain, they demand that the parents allow them to train him. In the case of refusal, the witches take revenge by turning the defaulter into a zombie or by killing someone he loves. This is done by making the person ill, by having him devoured by lions or by striking him down by lightning. Some areas in Tanzania are known for the type of punishment they inflict, for example the witches of Sumbawanga have the reputation of being able to control lightning.

Apprentices are taught the arts of witchcraft at nocturnal gatherings in the forest. Once their training is complete, they are given a 'kit', containing potions, but also snakes and hyenas. They must vow never to reveal the identity of other witches.

Witches are said to act mostly for their own purposes, but one may buy the services of a witch, to obtain the favors of a loved one, to become wealthy, to take revenge on someone, etc. These services are paid for in cash or in cattle, although having recourse to a witch can be dangerous, as they sometimes make heavy demands, such as that one give up one's eldest child to be trained as a witch.

There are two main types of witchcraft, depending on whether it is carried out during the day or at night.

2.1. Daytime witchcraft

♦ The first type of daytime witchcraft mostly consists in poisoning or casting an evil eye on a person's food. According to R. Gray (1963: 161), the result depends on the kind of food bewitched:

« The character and seriousness of the sickness depends on the kind of food involved in the bewitching. For example, bewitched sweet potatoes are believed to cause simple swelling of the abdomen – a relatively mild affliction of short

duration; meat causes a more serious pathological condition affecting either the throat or rectum; while bewitched water causes severe insanity. To be bewitched through butter is the most dreaded misfortune, for this is believed to result in leprosy. Butter can be affected by a witch not only while it is being eaten but also if lumps of it appear on the skin. Therefore, people take care when applying butter as an ointment not to leave any unmelted lumps which could be seen on the skin. Snuff, if it is bewitched, causes a mild form of insanity in old men, making them act clownish. The staple daily foods – porridge of ground sorghum, clotted milk and green vegetables – are not regarded as very suitable agents of witchcraft, and can be eaten in relative security ».

It is even said that the Wambugwe build their houses well spaced-out so that the neighbors cannot cast an evil eye on their food.

♦ A second type of daytime magic is intimidation: if a witch considers that someone is getting above themselves, doing too well out of a shop for example, the witch sends a snake to the shop to frighten the owner. The fact that shops are usually situated far from any grass or wooded areas, is claimed as proof that the snake is indeed sent by a witch.

2.2. Night-time witchcraft

The second type of witchcraft is carried out at night, and this is where the hyenas come in. As mentioned above, hyenas and snakes are part of the 'kit' witches receive upon completion of their studies. Snakes are used for intimidation; hyenas can be used to prevent someone from sleeping, by prowling around the house making strange noises. But their greatest usefulness is for travel. Many night time spells make use of the hair, nail clippings, clothing, or even footprints of the victim. They may also visit a victim's house to make mischief. One informant told me that he had great trouble getting his house built because witches would come at night to disperse the sand pile (for making cement) with their naked bottoms.

To travel to the victims' houses, witches use hyenas. According to R. Gray's informants, learning to ride the hyena is one of a witch's most difficult tasks. Valangi witches ride hyenas naked, and sit backwards, facing over the tail. They cover their bodies with oil so that if ever they are caught they can slip out of the captor's grasp. The hyenas are said to be so swift that a witch can travel to the farthest part of the country yet be back before morning. The witches make themselves invisible, but not the hyena. If a person encounters a hyena at night, chances are it is carrying a witch. To inform the witch that the encounter was unintentional, the person must pick up a fistful of sand, and throw it over his shoulder, then spit a little to the right, then a little to the left.

The hyenas are said to live in the witches' house, in a special area called *kisuri chaa mpici* (literally 'hyena hiding-place'), at the very back of the house where it is darkest. This led to trouble during the 1970s when the President Julius Nyerere

undertook to group people into villages. Officials were sent out to move the people and their cattle. Some animals, such as goats and chickens, are kept in the house at night. When someone happened upon a hyena, they knew the owner was a witch. The official therefore had to be suppressed. I've been told that there were many deaths at that period.

It is said that witches use hyenas as their auxiliaries because hyenas can be tamed, trained, because they are faithful, because people stay away from them, and because they are swift.

Conclusion

It therefore seems rather strange that the hyena should be portrayed as such a weak and cowardly character in the oral literature: he lets his friends do all the hard work, betrays them at the drop of a hat, and is quite incapable of getting himself out of trouble. It is interesting to note that although the Valangi seem quite knowledgeable on the subject of the hyena – it is indeed true, for example, that hyenas eat bones, their especially strong jaws and teeth serve as bone crushers, and their excrement is often white and chalky due to such a diet – they seem to downplay the more frightening side of the hyenas. The hyena is portrayed more as a housewife, who stays home and does the cooking while the mighty lion goes out to hunt, whereas they are actually talented hunters.

The answer perhaps lies in the special relationship between hyenas and witches. As witches are greatly feared, and there is no way of telling who is a witch and who isn't, one must constantly be on guard. In fact, witches are just like everyone else, and share the same feelings, except that they have the means to act on their feelings, of jealousy, covetousness, envy, malice, etc. The hyena could be considered the animal counterpart to witches, and as such represents the darker side of humanity. On many points, popular beliefs surrounding hyenas and witches are identical: they are believed to be mostly active at night, to eat corpses, to commit incest, to be homosexual, and in general, to give free reign to their baser impulses. Thus, belittling hyenas in the oral literature is a way of assuaging the people's fear of witches without risking retribution. Therefore, although the hyena cannot be considered a 'keystone' animal in the sense that the culture would continue to exist without it, it is, through the fear children have of it, for natural reasons, namely that of being eaten, and that adults continue to have of it, through its associations with witches, the hyena is a central character in Valangi culture.

Acknowledgements

My warmest thanks go to the talented story tellers Philomena Sabasi of Pahi and Pascali Daudi of Piriri, who had the kindness to receive me into their homes in Tanzania in July 1996.

References

- DUNHAM M., 2001 — *Description ethnolinguistique des Valangi de Tanzanie*. Thèse de doctorat, Université de Paris 3.
- DUNHAM M., 2005 — *Éléments de description du langi*. Louvain, Paris, Dudley MA, Éditions Peeters.
- GOLOOBA-MUTEBI F., 2003 — *Witchcraft and social relations in a South African village: implications for development policy and practice*. Johannesburg, Research Seminar Series, University of the Witwatersrand, (<http://www.crisisstates.com/download/seminars/Golooba-Mutebi.pdf>).
- GORDON R.G., Jr. (ed.), 2005 — *Ethnologue: Languages of the World, Fifteenth edition*. Dallas, Tex.: SIL International (<http://www.ethnologue.com/>).
- GRAY R.F., 1963 — "Some Structural Aspects of Mbugwe Witchcraft". In Middleton J., Winter E.H. (eds): *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London, Routledge and Paul Kegan: 143-173.
- KESBY J., 1981 — *The Rangì of Tanzania: an Introduction to their Culture*. New Haven (CT), Yale University, Human Relations Area Files.
- KESBY J., 1982 — *Progress and the past among the Rangì of Tanzania*. New Haven (CT), Yale University, Human Relations Area Files.
- KESBY J., 1986 — *Rangì natural history: The taxonomic procedures of an African people*. New Haven (CT), Yale University, Human Relations Area Files.
- KIESSLING R., 2001 — 'The integration of Bantu loans into Burunge (Southern Cushitic)'. In Nurse D. (ed.): *Historical language contact in Africa*. Sprache und Geschichte in Afraka Band 16/17, Köln, Ruediger Koeppe Verlag: 213-238.
- MESAKI S., 1994 — 'Witch-killing in Sukumaland'. In Ray A. (ed.): *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge, African Studies Centre: 46-60.

La hyène : auxiliaire du sorcier ou bouffon de la nature ? La sorcellerie et les contes animaliers chez les Valangi de Tanzanie

Margaret DUNHAM
dunham@vjf.cnrs.fr

Résumé

Cet article étudie les liens qui, d'une part, unissent les hyènes et les sorciers, et qui, d'autre part, opposent les sorciers aux autres Valangi. Il tente de montrer comment la représentation de la hyène dans la littérature orale – en contradiction avec celle qui transparait dans les enquêtes auprès des populations – est une manière de calmer la crainte inspirée par la pratique de la sorcellerie chez les Valangi.

Mots-clés

Valangi, sorcellerie, tradition orale, contes, religion

Cet article porte sur la représentation symbolique de la hyène chez les Valangi⁵. Les Valangi habitent majoritairement dans la région de Kondoa, située approximativement à mi-chemin entre Arusha et Dodoma (fig. 1), en Tanzanie centrale. Selon *The Ethnologue* (2005), les Valangi sont au nombre de 350 000. Ils sont principalement paysans et n'ont pas de lien spécial avec un animal particulier. Cependant, les animaux sont intimement liés à leur culture et à leur symbolisme,

5

Le terme "Valangi" est le nom de ce peuple dans leur propre langue, le kilangi. Lorsqu'on parle dans une autre langue que le kilangi, notamment en swahili, langue officielle du pays, les gens sont appelés Warangi et leur langue, le kirangi. Chez les linguistes, il est d'usage de supprimer le préfixe, ki- dans le cas présent, et de nommer la langue simplement langi/rangi.

comme en témoignent leurs apparitions fréquentes dans la littérature orale. Un animal en particulier semble jouer un rôle primordial chez les Valangi, à la fois parce qu'il apparaît fréquemment dans les contes et parce qu'il n'est jamais mentionné dans la conversation courante : la hyène.

Mes observations présentées ici sont fondées sur un certain nombre de séjours de terrain⁶ au pays des Valangi, où je me rends régulièrement depuis 1996, dans les régions de Kondoa et de Singida, en Tanzanie centrale Dodoma (fig. 1).

1. La hyène dans les contes

Bien que J. Kesby (1986) ait écrit que les Valangi avaient complètement perdu leurs traditions orales, au point de ne plus connaître de contes, j'ai eu la chance de rencontrer un excellent conteur dans le petit village de Piriri, près de Pahi : Pascali Daudi. J'ai pu enregistrer plusieurs de ses contes, ainsi que ceux de quelques autres conteurs de ce même village⁷.

Dans cette présentation, j'analyserai deux contes où paraît la hyène, pour essayer de comprendre pourquoi elle est systématiquement dépeinte comme un peu stupide alors que, dans la vie quotidienne, tous ceux que j'ai interrogés au sujet de la hyène, que ce soit en Tanzanie ou au Kenya, ont déclaré en avoir très peur.

Dans le premier texte, *La Hyène et le Lièvre* (enregistrement audio 1, photo 1), les deux animaux sont amis.

Lièvre adore manger les haricots, et un jour, Hyène décide d'en faire autant. Or, elle se fait prendre par le propriétaire du champ. Lâchement, elle transfère le blâme sur son ami, en disant que c'est surtout Lièvre qui mange les haricots, et qu'il en mange beaucoup. La capture de Lièvre s'ensuit. Mais, contrairement à Hyène, Lièvre est rusé et trouve un stratagème. Il dit au paysan que s'il est battu avec un bâton, sa viande se durcira, et que la meilleure façon d'attendrir la viande de lièvre est de la taper sur le sable. Le paysan le jette donc par terre, ce qui permet à Lièvre de s'enfuir.

⁶

Je remercie le LACITO du CNRS pour avoir financé ces séjours.

⁷

Les enregistrements de cinq contes, avec l'analyse morphologique et les traductions en français et en anglais, peuvent être écoutés sur le site du Projet Archivage du LACITO du CNRS : http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/contents_fr.htm.

Dans le second conte (enregistrement audio 2, photo 2), Hyène et Lion sont amis.

Lion part à la chasse et ramène la nourriture pour tous deux. Lion mange la viande, Hyène mange les os. Leur voisin, Lièvre, vient quémander de la nourriture, mais Hyène le renvoie en grognant. Lièvre se venge lorsqu'il est appelé pour soigner Lion qui a une fracture à la patte : il dit que le seul remède pour guérir la patte cassée contient de la colonne vertébrale de la hyène ; alors Lion dépèce son ami Hyène.

La question qui se pose est : comment expliquer que dans ces deux contes la hyène soit représentée comme un animal lâche, égoïste et un peu stupide alors qu'en même temps les gens la craignent au point d'hésiter à la nommer ? (*cf.* R. Blench, cet ouvrage).

Il me semble que la réponse concerne un domaine particulier de la culture Valangi, qui a trait à la sorcellerie.

2. Hyène et sorcellerie

Pour comprendre l'importance de la sorcellerie dans la société valangi d'aujourd'hui, il faut remonter à la période qui précède l'arrivée du Christianisme et de l'Islam.

Dans son article sur la sorcellerie parmi les Wambugwe⁸, R. Gray (1963) note qu'avant l'arrivée de l'Islam et du Christianisme au début du XIX^e s., la sorcellerie était employée par les chefs lors d'une cérémonie réalisée pour que les pluies soient abondantes sur les terres de la chefferie, mais aussi pour que les terres des autres chefferies en manquent. Ce manque avait pour but d'annexer les sujets des chefs rivaux, car plus un chef avait de sujets, plus il percevait de tribut et plus il était riche. Par ailleurs, les groupes ayant beaucoup de membres avaient plus de succès dans les vols de bétail (dont une partie des bénéfices était reversée au chef) et résistaient mieux aux raptés par les Maasai.

Avec l'arrivée de l'Islam et du Christianisme, les Valangi ont dû mettre fin à leurs cérémonies de la pluie. Cependant, la sorcellerie fait encore partie intégrante de leur vie quotidienne, et la crainte qu'elle suscite fait que les gens font très attention à ne pas attiser la jalousie ou l'envie d'autrui. Par exemple, un informateur qui vit actuellement en Angleterre mais qui retourne régulièrement dans la région de Kondoa, ne mange jamais deux fois de suite dans un même restaurant de peur de se faire empoisonner.

⁸

Les Wambugwe sont un peuple historiquement très proches des Valangi, au point que les deux peuples se considèrent comme une seule ethnie, dont une partie aurait migré plus loin que l'autre.

Au sujet des Wasukuma, une tribu qui vit, comme les Valangi, en Tanzanie centrale, S. Mesaki (1994 : 48, cité dans Golooba-Mutebi 2003 : 5) note que :

« lorsqu'une maladie ne répond pas aux soins habituels, on suppose qu'elle trouve ses origines dans la jalousie, l'envie ou la haine de ceux avec qui on interagit. [...] la sorcellerie au pays Sukuma est tenue pour responsable de presque toute calamité ou malheur, comme une tempête soudaine sur le lac, la mort inattendue d'une personne bien portante, des fausses couches, de la stérilité, l'absence de pluies, des morsures de serpent, le fait de se perdre, et des maladies variées » (ma traduction).

La hyène joue un rôle majeur dans l'imaginaire des Valangi par ses liens étroits avec des sorciers. La croyance en la sorcellerie est répandue chez tous les Valangi, et même parmi tous les Tanzaniens et Kenyans que j'ai pu interroger à ce sujet. Selon J. Kesby (1986 : 230-31),

« Après eux-mêmes, les Valangi considèrent la hyène tachetée comme le mammifère le plus saillant. Associée aux "sorciers" (*vasave*) et aux "voleurs" (*viivi*), la hyène est aux antipodes de l'intégrité et de la décence. Il est vrai que la hyène entre parfois dans les maisons la nuit pour emporter les chèvres qui y sont enfermées jusqu'au matin, mais ce dommage est insuffisant pour rendre compte de la fascination et de la haine ressenties par les Valangi envers elle. Cet animal est également nuisible parce qu'il vient gâter le mil entreposé, alors qu'il n'a pas faim et n'en mange pas. Son rôle de mauvais augure est similaire à celui du hibou : lorsque l'un d'entre eux s'approche d'une maison au cours de la nuit, les Valangi interprètent cette venue comme un signe qu'un occupant de la maison ou un parent se trouvant ailleurs, va tomber malade ou mourir » (ma traduction).

Selon mes informateurs, la sorcellerie n'est pas héréditaire chez les Valangi. Lorsqu'un sorcier voit un enfant qui montre des aptitudes dans ce domaine, il exige que les parents lui laissent le former. Si les parents refusent, les sorciers se vengent en transformant en zombie celui qui a refusé ou en tuant un être aimé : soit en le rendant malade, soit en le faisant dévorer par un lion, soit encore en le faisant foudroyer. Certaines régions de Tanzanie sont connues par le type de punition que leurs sorciers infligent ; par exemple les sorciers de Sumbawanga ont la réputation de savoir contrôler la foudre.

Les apprentis sont initiés à la sorcellerie lors de rassemblements nocturnes dans la forêt. Une fois leur éducation complétée, on leur donne un "kit" contenant des potions, mais aussi des (morceaux de) serpents et hyènes. Ils doivent jurer de ne jamais révéler l'identité des autres sorciers.

On dit que les sorciers agissent surtout pour leur propre compte, mais il est possible d'en acheter les services, pour se faire aimer de quelqu'un, s'enrichir, se venger, etc. Le paiement s'effectue avec de l'argent ou du bétail.

Il est dangereux de faire appel à un sorcier car parfois il réclame un prix exorbitant et peut aller jusqu'à demander que l'aîné des enfants devienne apprenti sorcier.

Il existe deux types de sorcellerie, selon qu'elle s'effectue de jour ou de nuit.

2.1. La sorcellerie “de jour”

♦ Le premier type de sorcellerie “de surtout des empoisonnements ou le fait de jeter un sort sur la nourriture de quelqu’un. Selon R.F. Gray (1963 : 161) le résultat dépend du type de nourriture :

« Le caractère et la gravité de la maladie dépendent du type de nourriture ensorcelé. Par exemple, il semblerait que des patates douces ensorcelées ne provoquent qu’un simple gonflement de l’abdomen – une maladie relativement bénigne, de courte durée ; la viande crée une condition pathologique plus sérieuse affectant soit la gorge, soit le rectum ; de l’eau ensorcelée engendre une folie grave. Consommer du beurre ensorcelé est le malheur le plus redouté car il est dit que cela donne la lèpre. Le beurre peut être affecté par un sorcier non seulement lors de la consommation, mais même si des morceaux de beurre apparaissent sur la peau. Ainsi, lorsque quelqu’un s’applique du beurre comme onguent, il fait très attention de ne pas laisser de morceau entier visible. Le tabac à priser ensorcelé provoque une forme légère de folie chez les vieillards, les poussant à se comporter comme des bouffons. La nourriture de subsistance – le porridge à base de sorgho moulu, le lait fermenté et les légumes verts – n’est pas considérée comme support convenable aux sorts, on peut donc en consommer sans trop de craintes » (ma traduction).

On dit que les Wambugwe construisent leurs maisons à une certaine distance les unes des autres, de peur qu’un voisin ne jette un sort sur la nourriture pendant les repas.

♦ Un deuxième type de sorcellerie de jour concerne l’intimidation : si un sorcier considère que quelqu’un “se donne des airs”, ou connaît une trop grande réussite (commerciale, par exemple), il envoie un serpent dans la boutique pour effrayer la personne en question. Le fait qu’un serpent apparaisse dans une boutique située loin des zones herbeuses ou boisées est considéré comme une preuve que le serpent a bien été envoyé par un sorcier.

2.2. La sorcellerie “de nuit”

Le deuxième type de sorcellerie s’effectue la nuit, et fait appel aux hyènes. Comme mentionné ci-dessus, les hyènes et les serpents font partie du “kit” que les sorciers reçoivent à la fin de leur formation. Les serpents servent aux manœuvres d’intimidation ; les hyènes peuvent servir à tenir éveillé quelqu’un la nuit, par exemple en rôdant autour de la maison en faisant des bruits inquiétants. Mais elles sont le plus utiles pour voyager. Beaucoup de sorts nocturnes demandent des cheveux, ongles, vêtements ou même empreintes de pas de la victime. Les sorciers peuvent aussi visiter une maison pour nuire. Un informateur raconte qu’il a eu beaucoup de mal à finir la construction de sa maison parce que des sorciers

venaient la nuit éparpiller le sable (qui devait servir au ciment) avec leurs fesses nues.

Pour voyager jusqu'à la maison de leur victime, les sorciers se servent des hyènes. Selon les informateurs de R.F. Gray, apprendre à monter une hyène est une des tâches les plus difficiles dans l'apprentissage d'un sorcier. Les sorciers Valangi montent les hyènes nus et tournés vers l'arrière. Ils s'enduisent d'huile pour que si jamais ils se font prendre, ils puissent se faufiler. On dit que les hyènes sont tellement rapides qu'un sorcier peut se rendre à l'autre bout du pays et être de retour avant la levée du jour. Les sorciers se rendent invisibles, mais pas les hyènes, alors si quelqu'un rencontre une hyène la nuit, il y a de grandes chances qu'elle soit montée par un sorcier. Pour signifier au sorcier que la rencontre n'était pas intentionnelle, la personne doit prendre une poignée de sable, la jeter par-dessus l'épaule, puis cracher à droite et à gauche.

On dit que les hyènes vivent dans les maisons des sorciers, dans une partie spécifique, appelée *kisuri chaa mpici* (littéralement "cachette des hyènes"), à l'arrière de la maison, dans la partie la plus sombre. Ceci a posé des problèmes lorsque, dans les années 1970, le Président Julius Nyerere s'est efforcé de regrouper la population en villages. Des agents gouvernementaux étaient envoyés pour déménager les gens et leur bétail. Certains animaux, comme les chèvres et les poules, sont gardées dans la maison la nuit. Lorsque quelqu'un tombait sur une hyène, il savait que le propriétaire était un sorcier. Il fallait donc supprimer l'agent. On raconte qu'il y a eu beaucoup de décès pendant cette période.

Il semblerait que les hyènes soient les aides préférées des sorciers parce qu'elles peuvent être apprivoisées et dressées, parce qu'elles sont fidèles, parce que les gens s'en tiennent à l'écart et parce qu'elles sont rapides.

Conclusion

Il paraît donc étonnant que dans la littérature orale la hyène soit présentée comme une créature faible et lâche, qui laisse ses amis faire le plus dur du travail, qui les trahit à la moindre occasion, et qui est tout à fait incapable de se sortir seule d'une mauvaise passe. Il est intéressant de noter que bien que les Valangi semblent bien connaître les caractéristiques des hyènes – le fait par exemple qu'elles mangent les os, grâce à leurs mâchoires et à leurs dents d'une force exceptionnelle, ce qui leur permet de réduire les os en poussière, leur donnant des excréments souvent blancs et friables – on a l'impression que les orateurs tentent d'amoindrir le côté effrayant de l'animal. Dans les contes, la hyène a plus le rôle d'une femme au foyer qui reste à faire la cuisine à la maison pendant que le puissant lion part chasser, alors qu'en réalité elle est un excellent chasseur.

La réponse se trouve peut-être dans le lien particulier qui unit les hyènes et les sorciers. Étant donné que les sorciers inspirent une grande crainte, et qu'il est impossible de savoir si quelqu'un est sorcier ou non, il faut être constamment sur ses gardes. En fait, les sorciers sont comme tout le monde, et partagent les mêmes sentiments, sauf qu'ils ont le pouvoir d'agir sur leurs sentiments de jalousie, d'envie, de malice, etc. La hyène peut être considérée comme le pendant animal des sorciers, et en tant que tel, représente le côté sombre des humains. Sur de nombreux points, les croyances populaires à propos des hyènes d'une part et des sorciers d'autre part sont identiques : leurs agissements sont surtout nocturnes, on dit qu'ils consomment des cadavres, qu'ils commettent l'inceste, qu'ils sont homosexuels, et, en règle générale, qu'ils laissent libre cours à leurs instincts les plus bestiaux. Le fait de ridiculiser et d'amoindrir les capacités de la hyène dans les contes est une manière de formuler les craintes inspirées par les sorciers sans courir le risque d'une vengeance de la part de ces derniers. Ainsi, bien qu'il ne faille pas la considérer comme un animal "clef de voûte" – puisque la culture continuerait à exister en son absence – la hyène est néanmoins un personnage central dans la culture des Valangi. Elle inspire une crainte profonde – et naturelle – aux enfants qui ont peur qu'elle ne les dévore et aux adultes en raison de ses liens avec les sorciers.

Remerciements

Je remercie du fond du coeur les très talentueux conteurs Philomena Sabasi de Pahi et Pascali Daudi de Piriri, qui ont eu la gentillesse de me recevoir chez eux en Tanzanie en juillet 1996.

Références bibliographiques

DUNHAM M., 2001 — *Description ethnolinguistique des Valangi de Tanzanie*. Thèse de doctorat, Université de Paris 3.

DUNHAM M., 2005 — *Éléments de description du langi*, Louvain, Paris, Dudley MA, Éditions Peeters.

GOLOOBA-MUTEBI F., 2003 — *Witchcraft and social relations in a South African village: implications for development policy and practice*. Research Seminar Series, University of the Witwatersrand, Johannesburg (<http://www.crisisstates.com/download/seminar/s/Golooba-Mutebi.pdf>).

GORDON R.G., Jr. (ed.), 2005 — *Ethnologue: Languages of the World, Fifteenth edition*. Dallas, Tex.: SIL International (<http://www.ethnologue.com/>).

GRAY R.F., 1963 — "Some Structural Aspects of Mbugwe Witchcraft". In Middleton J., Winter E.H. (eds): *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London, Routledge and Paul Kegan: 143-173.

KESBY J., 1981 — *The Rangî of Tanzania: an Introduction to their Culture*. New Haven (CT), Yale University, Human Relations Area Files.

KESBY J., 1982 — *Progress and the past among the Rangî of Tanzania*. New Haven (CT), Yale University, Human Relations Area Files.

KESBY J., 1986 — *Rangî natural history: The taxonomic procedures of an African people*. New Haven (CT), Yale University, Human Relations Area Files.

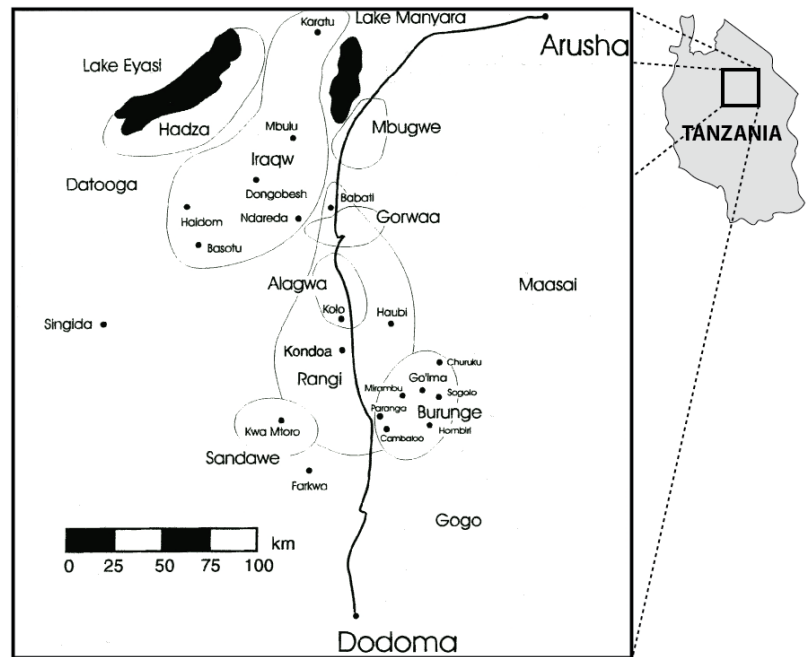
KIESSLING R., 2001 — ' The integration of Bantu loans into Burunge (Southern Cushitic) ". In Nurse D. (ed.): *Historical language contact in Africa*. Sprache und Geschichte in Afraka Band 16/17, Köln, Ruediger Koeppel Verlag: 213-238.

MESAKI S., 1994 — ' Witch-killing in Sukumaland ". In Ray A. (ed.): *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge, African Studies Centre: 46-60.

Figures

Figure 1. Geographic distribution of Rangi and neighbouring languages / Distribution géographique du langi et des langues voisines

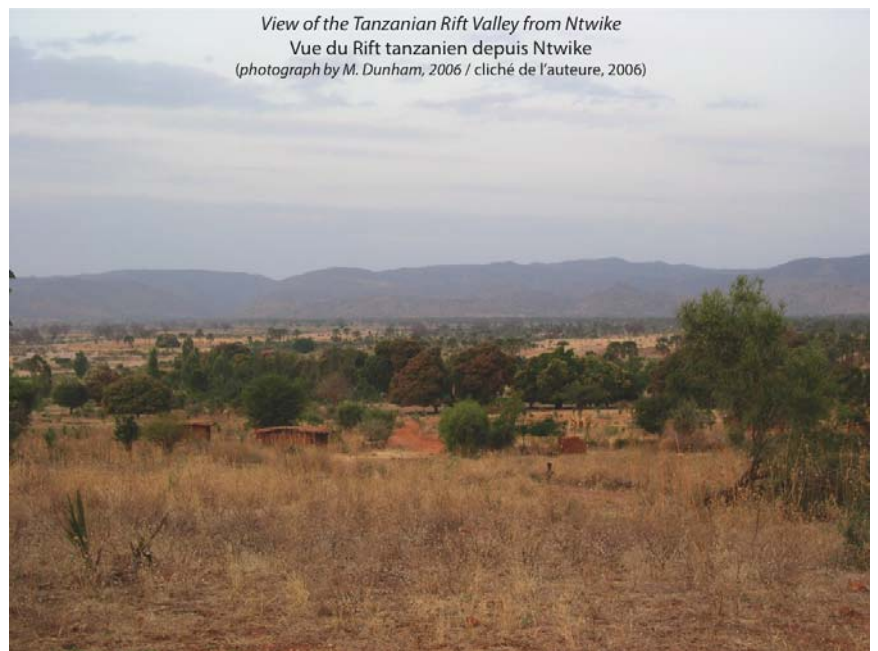
(from Kiessling 2001 : 215 / d'après Kiessling 2001 : 215)



Enregistrement audio

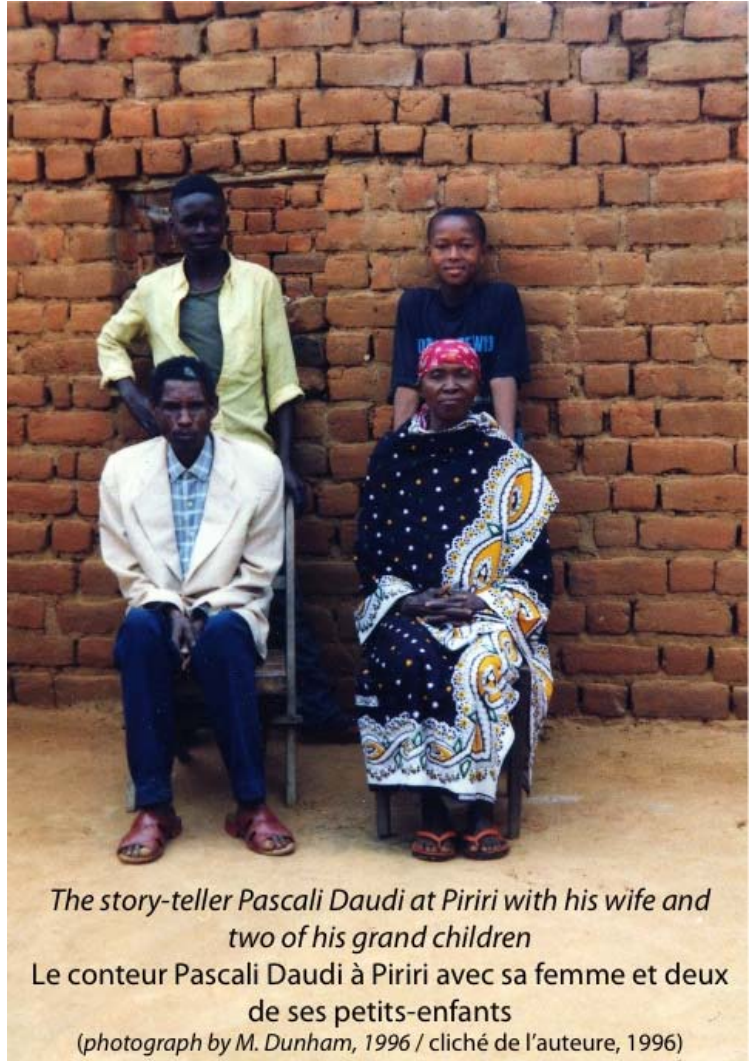
*Audio recording 1 /
Enregistrement audio 1.
The Hyena and the Hare by
Philomena Sabasi of Pahi
L'hyène et le lièvre par
Philomena Sabasi de Pahi*

(recording by M. Dunham,
1996 / enregistrement de
l'auteure, 1996)



*Audio recording 2 /
Enregistrement audio 2.
The Hyena and the Lion
by Pascali Daudi of Piriri /
La Hyène et le Lion par
Pascali Daudi de Piriri*

**(recording by M. Dunham,
1996 / enregistrement de
l'auteur, 1996)**



*The story-teller Pascali Daudi at Piriri with his wife and
two of his grand children
Le conteur Pascali Daudi à Piriri avec sa femme et deux
de ses petits-enfants
(photograph by M. Dunham, 1996 / cliché de l'auteur, 1996)*

Les relations symboliques entre les animaux et les hommes chez les Masa et les Muzey (Nord du Cameroun et Sud-Ouest du Tchad)

Igor DE GARINE
garine@wanadoo.fr

Résumé

Chez les Masa et les Muzey, l'analyse des rituels et de la divination montre que la brousse s'oppose à la zone anthropisée. Les animaux sauvages ne sont pas des amis, mais peuvent être symboliques des puissances de la nature. Les animaux domestiques sacrifiés sont symboliques des individus qui les offrent pour apaiser les puissances de la nature – dangereuse et toujours avide d'offrandes. On est loin d'une harmonie entre Nature et Culture.

Mots-clés

zone anthropisée, brousse, animaux sauvages, sacrifices

Introduction

Les relations entre les hommes et les animaux sont, depuis la nuit des temps, un sujet de préoccupation pour les sociétés humaines, comme en témoigne l'art pariétal. Le problème de leur identité respective remonte au début de l'anthropologie et l'on peut être tenté de se référer à la citation classique de L. Levy Bruhl (1963 : 84) invoquant K. von den Steinen à qui les Bororo déclarèrent qu'ils étaient des perroquets arara ! Le débat sur la relation entre Nature et Culture est au centre de la réflexion ethnologique, mais j'éviterai de trop m'y engager. Il suffira de constater qu'il existe dans la plupart des cultures une certaine incertitude sur l'identité animale ou humaine des êtres animés.

Chez les Yasa de la région de Campo au Cameroun,

« Un homme est à la chasse, il tire sur un chimpanzé, va au résultat et trouve un homme, mort. Comme il est magiquement préparé (“blindé”), il arrache rapidement une grande Zingiberaceae et en fustige le cadavre avec la tige. Celui-ci reprend sa forme animale » (Informateur yasa, Alain Ngomi).

Ce genre de situation ne s’observe guère dans les sociétés dont il sera question ici : les Masa et les Muzei du sud du Tchad et du nord du Cameroun (fig. 1). Ces deux populations occupent, à 250 km au sud de N’djamena, capitale du Tchad, les plaines d’inondation du Logone et de la Kabia. Les Masa sont environ 250 000, également répartis entre le Cameroun et le Tchad ; les Muzei sont aussi au nombre 250 000 dont 220 000 résident au Tchad.

Par dix degrés de latitude nord, ils subissent un climat soudano-sahélien où la pluviométrie oscille entre 600 et 950 mm. Ils connaissent, de juillet à octobre, quatre mois d’inondation. Il en résulte des variations saisonnières irrégulières qui affectent la vie quotidienne et la subsistance. Les Masa sont, par ordre décroissant d’importance, pêcheurs, éleveurs de bovins et agriculteurs. Les Muzei sont principalement des agriculteurs, des éleveurs de caprins et de chevaux, ils pratiquent la pêche de façon sporadique et des activités de chasse – jadis essentielles, aujourd’hui en voie de disparition.

Les savanes, qui jouissaient d’une faune abondante, principalement d’ongulés, et les cours d’eau, jadis très poissonneux et fréquentés par des oiseaux aquatiques, sont affectés par la déforestation et le “surpêchage”. Il n’en reste pas moins que le milieu naturel et la faune conservent leur valeur symbolique.

Quelles sont donc les relations symboliques qui y opèrent ?

S’il n’existe pratiquement pas de mythes comparables à ceux que l’on observe en Afrique soudanienne, par exemple chez les Dogon (Griaule et Dieterlen 1965), les contes sont très abondants. Les personnages animaux y sont des hommes et inversement. Beaucoup de contes sont des apologues où l’identification des hommes à des animaux permet de sanctionner des comportements scandaleux qu’il serait difficile d’évoquer à propos d’êtres humains. C’est à des aspects symboliques moins évidents que nous nous attacherons.

La vie rituelle est d’une grande richesse, sacrifices et offrandes se succèdent tout au long du cycle annuel. Ils mettent à contribution les hommes et leurs animaux. Il existe aussi des systèmes divinatoires très complexes (*cf.* M. Egrot, cet ouvrage) qui comptent des centaines de signes susceptibles de se combiner et qui matérialisent les principales catégories qui opèrent dans la société (photo 1). La possession joue aussi un rôle important et emprunte ses éléments au monde non humain et, entre autres choses, animal.

1. Taxinomie

Il n'existe pas chez les Masa et les Muzey de terme générique correspondant au concept d'animal ni de terme qui, comme *nyama* dans de nombreuses langues bantoues, veut dire à la fois "animal sauvage" et "viande".

J.-M. Mignot (2000) a mis en évidence une taxinomie complexe concernant les animaux chez les Masa. Nous nous bornerons ici aux principales espèces qui sont susceptibles d'entretenir des rapports symboliques avec l'homme. Ces espèces possèdent un taxon générique en masa et en muzey, c'est-à-dire : les "oiseaux" *layna* ; les "poissons" *kulufna* ; les "serpents" *gwida*, et, façon plus spécifique, ce que J.-M. Mignot (2000, 2003) appelle les *nefrekna*, regroupant les petits rongeurs, les reptiles et les Mustelidae, mais aussi des "bestioles", en majorité des arthropodes. Ils dépendent symboliquement de Bagaona, le génie de la brousse, ils en sont les envoyés, de même que le céphalophe de Grimm (*Sylvicapra grimmia* (L.), Bovidae). Enfin, le terme *hudina* correspond en muzey aux animaux qui "vivent sous la paille" *bu hu dufunna* : des oiseaux tels que la caille (*Coturnix Coturnix* L., Phasianidae), le francolin (*Francolinus clappertonii* (Children), Phasianidae) ; des mammifères tels que le lièvre (*Lepus whytei* (Thomas), Leporidae), l'écureuil terrestre (*Xerus erythropus* (Desmarest), Sciuridae), le hérisson (*Atelerix albiventris* Wagner, Erinaceidae), de petits Mustelidae tels que la mangouste à ventre blanc (*Ichneumia albicauda* (G. Cuvier), Herpestidae), le chat ganté africain (*Felis silvestris* (Schreber), Felidae) ; des lézards tels que le varan de savane (*Varanus exanthematicus* (Bose), Varanidae) ; peut-être les serpents. Ils sont sous la dépendance du génie de la mort, Matna, qui peut commander leur action néfaste. On doit enfin distinguer les "grands animaux" *zana* (ma), *mura*, *buna* (mu)¹. Ils sont dangereux matériellement mais surtout symboliquement. Il s'agit essentiellement des espèces suivantes : phacochère (*Phacochoerus aethiopicus* (Pallas), Suidae), damalisque (*Damaliscus lunatus* (Burchell), Bovidae), antilope cheval (*Hippotragus equinus* (Desmarest), Bovidae), éland commun (*Tragelaphus oryx* (Pallas), Bovidae), buffle (*Syncerus caffer brachyceros* (Sparman), Bovidae), éléphant (*Loxodonta africana* (Blumenbach), Elephantidae), hippopotame (*Hippopotamus amphibius* (L.), Hippopotamidae). Ces animaux sont symboliquement périlleux à tuer ; leur mort est assimilable à celle d'un homme ennemi et, chez les Muzey, donne à leur auteur le droit que l'on plante un "piquet rituel" *gobolna* sur sa tombe. Ces animaux possèdent, comme les hommes, une "étoile" *ciura* et une "âme" *ngusta* qui peut venir hanter le chasseur meurtrier pendant la nuit. Pour éviter l'atteinte de cette âme, on creuse un petit fossé devant la porte de la "case à coucher" du chasseur afin qu'elle y tombe. Ces animaux peuvent donner lieu à des rituels de purification. Leur meurtre est chargé d'une "souillure particulière" *tokora* dont le chasseur doit se débarrasser en se lavant sur

¹ Quand il existe une différence notable entre les termes, (ma) correspond à masa, (mu) à muzey.

l'emplacement d'une fourmilière et en passant entre les deux parties d'une "liane fendue de *Cissus populnea* Guill. et Perr., Vitaceae" ([ngordotna](#)).

2. Symbolisme et milieu naturel

Les animaux sont symboliques des événements qui se produisent dans le milieu naturel et des puissances surnaturelles dont on pense qu'ils les provoquent. Ils sont, en particulier, symboliques des saisons.

Comme dans la plupart des sociétés, les animaux sont des messagers, en premier lieu, des variations du cycle annuel. Ils marquent le calendrier des activités techniques et des rituels. Ils symbolisent, par leur absence, leur venue et leurs chants, l'approche de la disette ou l'avènement d'une période de liesse. Les populations qui nous intéressent sont ici aussi attentives au comportement des insectes, aux migrations des poissons et des oiseaux. Le rolhier d'Abyssinie (*Coracias abyssinica* (Herman), Coraciidae) et le milan noir (*Milvus migrans* (Buddaert), Accipiteridae) disparaissent durant la saison des pluies ; leur retour annonce la fin de la période de restriction alimentaire. Le message peut annoncer localement le moment d'un rituel. C'est ainsi que la période de la fête de fin d'année du clan muzey de Pé s'annonce quand les "gangas à ventre blanc" (*Pterocles exustus* (Temminck), Pteroclididae) [pirwitta](#) qui sont censées dormir sur le "tas de cendres" [del butna](#) du chef de terre de Gunu Dogoy (50 km au sud-ouest, sur le territoire du Tchad), viennent se poser sur le tas de cendres du clan de Pe dont l'installation est postérieure à celle des Gunu Dogoy et qui doit célébrer sa fête à son tour.

C'est sur le plan rituel que les hommes peuvent entretenir des relations actives avec la nature et c'est peut-être là que l'on peut observer une relation symbolique entre l'homme et l'animal (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage). Masa et Muzey distinguent plusieurs types d'environnement contrôlés par différentes "puissances surnaturelles" [fuliana](#). Les plus importantes d'entre-elles sont les divinités qui résident dans l'eau, la terre, le ciel et la brousse.

2.1. L'eau et sa divinité Mununta

On entre en relation avec le domaine de l'eau, non seulement sur les lieux où l'on pêche, mais aussi dans les mares et les puits.

Les animaux aquatiques et les poissons ne sont pas de dangereuse augure. Ils dépendent de Mununta, le génie de l'eau, une femme aux cheveux longs et rouges. Son mari est le "silure" (*Clarias lazera* (Cuvier et Valenciennes), Clariidae), [gimilla](#)

(ma), *ganaganna* (mu). Elle possède aussi des messagers tels que la “perche du Nil” (*Lates niloticus* (L.), Serranidae), la tortue (*Palomedusa subrufa* (Lacépède), Testudinidae) et son chien, un “poisson qui pique” (*Schilbe mystus* L., Schilbeidae) *nergedena* (fig. 2). Ces deux puissances vivent sous l’eau une existence analogue à celle des humains. Mununta, qui aime les beaux hommes, capture de temps en temps un vigoureux pêcheur qu’elle emmène sous l’eau et dont elle fait son amant pendant quelque temps, puis elle le relâche, lui ayant fait cadeau d’une bague ou d’un bracelet en bronze. La rumeur publique désigne nommément des individus qui auraient vécu cette expérience. Malheur à l’amant de Mununta découvert par son mari, on retrouvera son corps noyé et avec le nez cassé. Mununta est familière ; nombreux sont ceux qui prétendent l’avoir rencontrée au bord de l’eau.

2.2. La brousse et sa divinité Bagaona

La “brousse” *goro*, *bagayna* (mu), *fulla* (ma), et la “forêt” *juruta* (ma) sont le domaine d’une divinité masculine, Bagaona. C’est lui qui dispense le gibier mais il est aussi responsable des accidents et des morts brutales, sanglantes ou causées par le feu qui peuvent se produire dans le monde sauvage. Il apprécie les animaux et les plantes de couleur rouge tels que le guib harnaché (*Tragelaphus scriptus* (Pallas), Bovidae), la gazelle à front roux (*Gazella rufifrons* (Gray), Bovidae), le sésame rouge (*Sesamum indicum* L., Pedaliaceae) et l’éléusine à panicules rouges (*Eleusine coracana* Gaertn., Poaceae). Bagaona incarne l’un des aspects de Matna la divinité de la mort. Cette dernière affectionne les “effondrements de terrain” *nirifna* qui sont ses chemins ; elle aime aussi les fourmilières, les têtes des termitières (photo 2) et la faune qui les habite, les “animaux qui habitent sous la paille” *hudina* dont il a déjà été question. Ces animaux relèvent du domaine chtonien où l’on ensevelit les morts. Les divinités Bagaona et Matna sont néfastes au monde domestique dans lequel elles tentent de s’immiscer. Les animaux qui leurs sont liés à ces diverses divinités en sont les messagers auprès de l’homme. Une chatte de brousse qui vient mettre bas dans l’enclos d’un individu manifeste le désir du génie de la brousse d’obtenir quelque chose de celui-ci.

2.3. Le ciel et sa divinité Laona

La troisième divinité correspond à un dieu céleste tout-puissant, dispensateur de la pluie, de la foudre, et ayant la haute main sur toutes les autres puissances surnaturelles auxquelles il peut imposer son veto, s’il le veut bien. Il ne possède pas de messager précis à part l’aigle bateleur (*Trigonoceps occipitalitis* (Burchell), Accipiteridae), mais il envoie de temps à autre sur terre une de ses filles pour tirer d’affaire le héros d’un conte.

2.4. La zone domestiquée

Le village et la zone anthropisée qui lui est contiguë, sont le domaine des hommes et des animaux domestiques (cf. P. Roulon-Doko, cet ouvrage). Ils sont sous le contrôle et la protection des ancêtres morts, de la “terre nourricière” *nagata* (ma), *masta* (mu) – qui symbolise la zone occupée par un même lignage –, et reçoivent l’assistance du génie céleste Laona qui, bien que distant, veille dans une certaine mesure à la subsistance des hommes. Il est responsable du climat et contrôle les autres génies. Un homme qui se trouve sur sa terre nourricière, en particulier dans son enclos, est dans une zone sûre, familière, domestiquée, où l’on n’est soumis qu’à des risques limités et qu’il est nécessaire de tenir protégée des dangers du monde sauvage (fig. 3). Dans celui-ci résident les animaux et les puissances surnaturelles malfaisantes (fig. 4). En ces lieux, on pratique l’anthropophagie. On entre en contact avec la brousse dans les zones où l’on ramasse du bois, où l’on fait paître les animaux et où l’on chasse.

Le chien

Un seul animal fait sans dommage le va-et-vient entre le monde domestique et la brousse : c’est le chien qui a la capacité de voir les puissances surnaturelles. Il doit à cette situation son statut d’animal familier mais mal-aimé car il peut véhiculer les influences du monde sauvage (Garine 1999 : 344).

Les animaux domestiques

Les “poulets, caprins et ovins” *vokna* (ma) et surtout les “bovins” *farayna* (ma) – la richesse – dépendent de lui. Les chefs d’enclos matérialisent leur alliance au dieu céleste Laona en lui consacrant un animal femelle, principalement une “vache” *puta laona* (ma) que l’on ne peut vendre, dont on utilise la progéniture pour le sacrifice et que l’on abattra lors de la mort de son propriétaire. Ces animaux sont symboliques de la richesse et du noyau du troupeau dont il disposera dans l’au-delà après sa mort.

3. Le sacrifice et la faim des dieux

Les humains sont environnés de “puissances surnaturelles” *fuliana* liées, comme on l’a vu, aux différents écosystèmes. Ils sont affamés et réclament constamment des offrandes. La nature de celles-ci est déterminée par l’examen de systèmes divinatoires complexes. Y sont représentés les consultants, les puissances

suraturelles demanderesses et les animaux susceptibles d'être utilisés pour les satisfaire.

Laona – le blanc

Le génie céleste est amateur d'animaux de couleur blanche : poulets, moutons et vaches. Il arrive qu'il exige que poulets et moutons soient seulement consacrés ou sacrifiés sans effusion de sang, étouffés. Il apprécie aussi le sésame blanc et les haricots blancs.

Mununta – le noir

La divinité de l'eau aime la couleur noire et en particulier les chiens. Les animaux offerts peuvent être garrottés et jetés dans un cours d'eau pour y mourir.

Bagaona et Matna – le rouge

Les génies de la brousse affectionnent les animaux de couleur rouge, principalement des poulets et des cabris. Ces animaux sont égorgés de façon brutale et, en particulier, en plongeant le couteau à la base du cou. Leur viande ne peut être consommée que par les individus qui sont en relation avec eux par la possession. La peau des animaux sacrifiés est rendue inutilisable pour éviter qu'une personne non adéquate risque de la porter.

Nagata – la terre

La terre nourricière accepte tous les types d'offrandes. Elle est liée à Laona, la divinité céleste.

Toute forme biotique existant sur la terre – hommes, animaux, plantes – dépend en définitive de ces puissances suraturelles. De Nagata et Laona, dépend ce qui relève du monde anthropisé ; de Matna et Bagaona, ce qui appartient à la brousse ; de Mununta, ce qui relève de l'eau ; Nagata et Laona sont proches des humains et leur sont bénéfiques ; Matna, Bagaona, et Mununta incarnent la nature sauvage peu favorable à l'homme.

4. Divination

Masa et Muzei possèdent des systèmes divinatoires complexes qui comptent plusieurs centaines de signes et qui symbolisent la plupart des catégories et des éléments qui sont jugés importants dans la culture (*cf.* M. Egrot, cet ouvrage). Ces

signes, disposés en spirale, sont tracés dans la poussière du sol puis on se livre à un comptage de tessons de poteries ou de brins de paille chez les Masa. Les Muzey utilisent en plus les fèves rouges d'une légumineuse. On en jette une petite poignée sur le sol et on en enlève les éléments deux à deux jusqu'à ce qu'il en reste un ou deux : un nombre pair ou impair, un peu comme des digits de système informatique. Ces "exposants" sont placés devant les signes inscrits sur le sol et déterminent la valeur qu'ils possèdent durant la séance de divination. Ils sont ensuite mis en relation selon des règles complexes qu'il est impossible de détailler ici. Quelques indications suffiront : chaque entité, chaque puissance surnaturelle, est représentée par plusieurs signes figurant son corps, sa tête, sa bouche, sa main, son arme s'il s'agit d'un principe masculin, son récipient s'il s'agit d'une entité femelle. L'ensemble de ces signes constitue une figure. Dans la spirale, les symboles les plus dangereux se réfèrent aux puissances de la brousse. Le tableau 1 schématise la façon dont elles peuvent attaquer un consultant et l'animal qu'il devrait sacrifier pour se protéger. À la suite de la partie de la spirale qui représente les différentes puissances vient celle qui évoque le consultant et son enclos. Enfin vient la partie qui se réfère aux offrandes possibles : animaux domestiques et produits des récoltes.

Les événements néfastes (maladies, accidents, insuccès) sont attribués à des puissances surnaturelles dont il importe de découvrir l'identité pour éviter de s'épuiser en offrandes inutiles parce que mal dirigées. Quelle est donc la puissance qui réclame du patient un sacrifice et a pris en otage son âme et son "corps" *tuang* ? Le consultant doit donc "échanger son corps" *mbut tuangu*, en quelque sorte kidnappé, contre le corps de la victime sacrificielle. L'animal immolé apparaît comme le substitut symbolique de l'homme en difficulté (photo 3).

Cette identité de l'animal sacrifié doit être corroborée par le choix que l'on effectue entre les victimes possibles. Pour que le sacrifice soit accepté, il faut que le consultant et la puissance néfaste aient le même exposant mais pas le sang de l'animal que l'on va sacrifier, sinon c'est le consultant que l'on égorgerait symboliquement. On se trouve devant quelque chose qui rappelle le sacrifice d'Abraham où un animal domestique – un bélier – vient prendre la place d'Isaac, le fils du prophète sur le point d'être immolé (Genèse 22). Cette similitude de la victime sacrificielle et du consultant est l'un des principaux liens symboliques qui existent entre l'homme et l'animal. On notera qu'il s'agit ici d'animaux domestiques, exception faite du criquet qui, lui aussi, est un commensal.

Dans l'exemple fourni, le génie de la mort possède un exposant pair (2) comme le consultant, c'est donc lui qui l'attaque, mais dans la mesure où leurs mains "font deux", ils peuvent échanger : sacrifier la poule qui "fait aussi deux" et sera donc acceptée par Matna, mais son sang, qui possède un exposant impair (1), est distinct du consultant qui "fait deux". On peut donc égorger la poule sans dommage pour le consultant.

L'homologie entre les animaux domestiques sacrifiés et les êtres est confirmée par l'un des principaux rituels des Masa de Gizey. Le chef de terre de ce clan, qui est le symbole vivant de sa prospérité et de sa vitalité, est exécuté par ses adjoints lorsqu'il donne des signes de maladie ou de sénilité. À sa nomination, on lui confie

une chèvre dont le nombre des crottes déféquées à sa première émission dans son enclos indiquent le nombre d'années qui lui restent à vivre. Les petits de cette chèvre sont étouffés lors des principaux sacrifices. C'est de la même façon que ses deux assistants procéderont à l'exécution du chef de terre quand il a fini son temps. L'identité symbolique entre un animal sacrifié et un homme s'observe aussi lors des rituels de vengeance. C'est ainsi qu'à l'occasion de la fête de fin d'année du clan muzey de Jarao, on égorge cruellement un coq en appelant le nom d'un individu du clan muzey de Game ayant commis un adultère avec une femme de Jarao. Tué symboliquement, il devrait mourir dans l'année.

Les Muzey du clan de Pe possèdent, eux aussi, une chèvre rituelle associée au chef de terre et à la prospérité du clan. Celle-ci est matérialisée par l'abondance de la graisse du péritoine d'un de ses petits que l'on a sacrifié et dont se coiffe l'une des femmes possédées par les génies qui protègent le clan. On observe ici une relation symbolique entre la graisse des animaux domestiques et la prospérité des êtres humains.

5. Ambiguïté des hommes et des animaux

Mais l'on peut aller plus loin : chez les Masa et les Muzey, des hommes peuvent se transformer en animaux et *vice-versa*. Comme nous l'avons mentionné au début de ce texte, dans les contes les animaux se comportent constamment comme des hommes, ce qui donne aux apologues une fonction cathartique. C'est ainsi que les défauts les plus scandaleux dans la société sont incarnés par une "sauterelle verte"² *hlo* (ma), *kada* (mu), au gros ventre, gloutonne et égoïste ; ou que l'écureuil terrestre incarne l'intelligence et une certaine bonté.

5.1. Hommes qui se transforment en animaux

Les Masa et les Muzey attribuent à des membres de certaines ethnies la faculté de se transformer en animaux (cf. É. Motte-Florac (crotale), cet ouvrage). Selon eux, les Kotoko du Logone et les Kera riverains du lac de Fianga nord ont la possibilité de se changer la nuit en hippopotame. Lors d'une rencontre nocturne avec l'animal, il suffit d'allumer une torche pour s'assurer de sa réelle identité. S'il s'agit d'un animal, il fuit ; s'il s'agit d'un homme transformé, il continue à approcher. C'est ici la familiarité avec le feu qui constitue le caractère distinctif de l'humain.

² Une espèce de Tettigoniidae (Mignot 2000 : 547 ; 2003 : 116).

Dans une même perspective, parmi les ethnies de l'interfluve Logone-Chari, les Gobri se transforment en panthère. De même, les Kung se changent en lion. Ces pratiques magiques sont inhérentes à chacune de ces populations. Elles se traduisent par des stéréotypes incitant à la méfiance vis-à-vis des ethnies étrangères qui sont à la limite des groupes avec lesquels on peut pratiquer un mariage.

5.2. Totémisme

Quelques clans respectent des interdits alimentaires que l'on pourrait être tenté de qualifier de totémiques (cf. M. Ichikawa, J. Tubiana, cet ouvrage). Il n'existe pas, dans les populations qui nous intéressent, de totémisme collectif selon lequel un clan est lié par la parenté à un animal dont il constitue plus ou moins la descendance. On observe, en revanche, des esprits protecteurs qui peuvent être des animaux qui sont initialement liés à un individu auquel ils ont rendu service et peuvent ultérieurement être liés à sa descendance. Ils agissent alors comme des totems claniques vis-à-vis desquels on respecte un interdit alimentaire. La révélation de cet esprit "gardien" peut s'effectuer de façon prosaïque et être due à sa propre initiative. Un des clans muzey de Leo possède comme protecteur le chat ganté africain parce qu'une des femelles de cet animal est venue mettre bas dans une case humaine et y a élevé ses petits. Mais il peut s'agir de circonstances plus dramatiques.

Chez les Muzey, un jeune homme du clan de Jarao est à la pêche avec un camarade du clan de Gunu. Celui-ci meurt accidentellement. Ses parents accusent le jeune homme de Jarao, l'attachent au cadavre de son ami et s'approprient à le jeter à l'eau. À ce moment un python sort de l'eau, introduit sa queue dans chacune des oreilles du mort et le ressuscite.

Le python (*Python sebae* Gmelin, Boidae), sous le nom de Ful Mugudugu, est devenu l'un des esprits protecteurs du clan de Jarao, et Ful Dangi, génie protecteur du clan muzey de Holom, a pour symbole la gazelle à front roux. La naissance de ce génie remonte au plus à trois générations.

Il y a cinquante ans, Maraffa, une femme du clan de Holom, perdit son époux alors qu'elle était déjà âgée. Trop vieille pour être une épouse rentable, elle fut négligée par les frères de son mari et survivait difficilement en cultivant un petit champ. Un jour qu'elle avait semé de l'éleusine rouge, elle découvrit un beau matin une multitude d'antilopes d'espèces différentes qui ravageaient sa récolte. Indignée de tant d'infortune, elle s'écria :

— « Si c'est une chose (un prodige) qui me mange mon éleusine, que cette chose me tue aussi toutes ces bêtes ! »

Le lendemain matin elle trouva dans son champ toutes les antilopes mortes à l'exception d'une seule, la gazelle à front roux. Elle retourna chez ses propres parents, fut possédée par la puissance surnaturelle qu'elle avait évoquée et qui est abstraite – le génie Ful mi ka lana "si-c'est-quelque-chose" – et devint grande prêtresse de son culte. Vinrent s'y joindre par la suite deux autres

puissances tutélaires rappelant le “prodige” *buna* (mu), “les bêtes de chasse” par référence aux animaux morts dans le champ, et “éventail” *velta* par allusion au va-et-vient rapide qu’effectuent les antilopes avec leur queue pour chasser les mouches et qui se poursuit durant l’agonie de l’animal.

Chaque clan possède sa batterie de génies protecteurs. On se trouve chez les Masa et les Muzei dans une situation où un événement exceptionnel, inattendu, révèle à un individu l’intérêt que lui porte une puissance surnaturelle. Il peut s’agir d’un animal peu farouche, comme l’hippopotame, qui fixa dans les yeux un des ancêtres du clan muzei de Zaba. Il peut s’agir d’un prodige (on vient de le voir) comme celui auquel a assisté le patriarche du village masa de Kogoyna qui retrouva un jour sa pirogue pleine de tétrodons (*Tetraodon fahaka strigosus* Bennett, Tetraodontidae). Ces manifestations animales sont dans le premier cas la marque de Bagaona, le génie de la brousse, dans le second la marque de l’intérêt de Mununta, le génie de l’eau. La liste est ouverte sur le monde quotidien. L’un de nos informateurs avait pour génie protecteur la puissance surnaturelle de la brousse parce qu’une vipère de Gabon (*Bitis gabonica gabonica* Duméril, Bibron et Duméril, Viperidae) avait élu domicile sous son grenier mais ne lui faisait aucun mal.

Qu’il s’agisse d’un prodige accidentel ou de la conséquence d’une imploration face à un danger imminent, ces révélations et ces interventions ne sont pas gratuites. La puissance concernée viendra réclamer son dû, elle veut manger, elle désire que son “ami” homme lui fasse un sacrifice. Elle le punit s’il ne s’exécute pas. Le processus est le même que celui qui opère à l’issue de la divination et auquel il convient de se référer.

5.3. Possession

Si, comme on l’a vu, la divination doit permettre de reconnaître la puissance créancière et de s’assurer que l’offrande est acceptée, tout va bien et l’on en reste là, mais ce n’est pas toujours le cas. L’identification peut-être fautive ou bien la puissance demande davantage ; le déséquilibre subsiste. Le patient passe alors généralement par un épisode psychopathologique. Il délire, reste prostré, se perd en brousse, etc. Il est alors conduit chez un “chef de collège de possédés” *sa billa* (mu) – “l’homme du couteau de jet”. À l’issue de nombreux rituels entrecoupés de danses, il entre en transe et révèle brutalement le nom de l’esprit qui le malmène. Dorénavant celui-ci s’incarnera en lui jusqu’à sa mort. Il en est devenu “le cheval”, ce qui a pour conséquence le fait que la présence d’un possédé dans un rituel y garantit l’assistance de la puissance qui l’habite (cf. M. Anthony, cet ouvrage). Par personne interposée, elle se repaîtra des nourritures offertes en sacrifice et sera apaisée.

Dans chaque clan, chaque chef de terre possède un groupe de possédés qui garantissent à la communauté la protection et les bienfaits des esprits qui les habitent et peuvent être symbolisés par des animaux (photo 4).

Le clan masa de Bugudum est protégé par Bere, qui s'incarne dans le céphalophe de Grimm, celui de Holom est protégé par Dangi, qui s'incarne dans la gazelle à front roux. Il leur est interdit de tuer et de manger ces animaux.

Au cours de la séance de transe qu'il subit à l'occasion des rituels, le possédé crie sa transformation : « Je suis le vautour, l'éléphant, le poisson Synodontes (*Synodontis* sp., Mochocidae, une sorte de poisson-chat). Donnez-moi de la viande ! ». Incarnant une puissance surnaturelle, il pourra alors adopter un comportement inattendu : manger la viande gloutonnement ou crue, se repaissant du sang, ingérant des déchets, etc.

La relation entretenue par un homme avec une puissance surnaturelle, qui est éventuellement un animal, n'a pas que des aspects négatifs. S'ils doivent être attentifs à le maintenir en bonne disposition par des sacrifices, les possédés agissent comme son représentant ici-bas vis-à-vis des individus qui en sont attaqués. Ils peuvent déchaîner sa force contre ceux qui leur ont fait du tort mais aussi satisfaire les demandes de vengeance faites par les individus qui les consultent. Ils peuvent recevoir en hommage des animaux domestiques qui seront sacrifiés et participeront de façon privilégiée au festin qui clôturera le rituel.

Les puissances surnaturelles sous forme d'animaux sauvages véhiculent la puissance de la nature sauvage. Le "décès provoqué par les génies" *mat fulla* (littéralement "la mort de la brousse") est l'une des formes de mort les plus craintes.

Il existe une dimension spatiale dans le système divinatoire. Le lieu abrité, protégé contre le mal, est matérialisé par le signe qui représente l'"enclos" *zina*. Il est nécessaire de vérifier que le consultant est bien en accord avec lui, ayant le même exposant, étant donc à l'intérieur, et de rejeter hors de l'enclos par le sacrifice la puissance néfaste qui s'y est introduite et qui appartient à la brousse, le lieu dangereux habité par les esprits maléfiques et les animaux. On observe ici en quelque sorte l'opposition entre culture et nature à laquelle la littérature se réfère si souvent.

6. Littérature orale

Cette incompatibilité est illustrée par les contes (cf. M.-C. Charpentier, M. Dunham, M. Fleury, P. Roulon-Doko, J. Tubiana, cet ouvrage). Il n'en est guère où un animal agit comme un bienfaiteur. La "guenon" *vina* (femelle du singe rouge *Erythrocebus patas* (Schreber), Cercopithecidae), est l'un des seuls animaux à avoir apporté de l'aide à l'humanité (fig. 5).

La guenon et la femme enceinte

Jadis, les hommes ne connaissaient pas l'accouchement. Pour faire naître l'enfant, ils ouvraient le ventre des femmes, celles-ci mouraient. Un jour, une guenon entend une femme enceinte qui se lamente, sachant sa mort prochaine. La guenon lui apprend à accoucher.

Un conte masa dans lequel se manifeste vraisemblablement l'influence peule commence de façon idyllique mais, en dépit d'une fin heureuse, révèle l'incompatibilité entre l'homme et l'animal :

L'orphelin et le lion

C'est la période de famine. Une tornade a déraciné un grand arbre. De chaque côté, une femme et une lionne mettent au monde un enfant. Tous les matins la femme va de son côté ramasser des racines sauvages, la lionne va chasser de l'autre. Les rejetons sympathisent. Le lionceau dit au petit garçon :

— « Évite que ta mère parte en brousse du même côté que la mienne, sinon elle la tuera. »

L'inévitable se produit. Le lionceau nourrit l'orphelin en cachette. Il lui dit :

— « Un jour je te vengerai. »

Le jour où il constate que ses empreintes de pattes sont plus grandes que celles de sa mère, il tue celle-ci. Le lion s'occupe de son camarade avec sollicitude. Celui-ci grandit, il devient adulte. Le lion lui procure une épouse en usant d'un subterfuge. Il fait mine d'attaquer la fille du chef et laisse son ami homme le chasser et la sauver. Le chef, séduit, donne sa fille à l'orphelin qui devient riche. Sa prospérité l'entraîne à prendre pour épouse une mauvaise femme. Celle-ci se rend compte qu'un lion vient chaque soir dans l'enclos. Elle en informe son frère, qui tue le lion. Devant une telle infortune, le jeune homme se suicide. Témoin d'une telle injustice, la divinité céleste, Laona, les ressuscite tous les deux.

Dans la mythologie, les rapports entre les hommes et les animaux ne sont pas heureux.

Dieu, la lune, le caméléon, les hommes et la mort

Laona, le dieu créateur, a mis les hommes en bas sur la terre. Un jour, sa mère mourut. Il réunit ses gens autour de lui pour les envoyer annoncer la nouvelle. Il ordonna au "margouillat" (*Agama agama* L., Agamidae) *hodongolla* d'aller chez les hommes noirs, mais celui-ci répondit qu'il ne voulait pas, qu'il désirait porter le message à la lune car, lorsque la lune vient à un enterrement, elle apporte autour d'elle une grande clarté. On décida donc d'envoyer le caméléon comme messenger (cf. E. Fuchs et M.W. Callmander, cet ouvrage) pour prévenir les hommes noirs. Le caméléon ne marchait pas vite, il mourut là-bas en cours de route. Le dieu créateur attendit vainement la venue des hommes aux funérailles. Nous aussi, nous nous perdons au milieu du chemin. La lune, elle, se couche quinze jours puis se lève à nouveau. C'est le margouillat qui a porté

la commission à la lune. Comme la lune est venue pleurer la mère du génie créateur, celui-ci l'a fait lever bien grosse là-haut. Le génie créateur en a décidé ainsi. L'affaire des hommes noirs, c'est de mourir et de rester en bas. C'est le caméléon qui nous a finis.

Les Badmi, le héron garde-bœuf et la mort

Jadis, les Badmi ne mouraient pas et ne pouvaient convier leurs voisins à de belles funérailles. Ils décidèrent d'utiliser un héron garde-bœuf (*Ardeola ibis* L., Ardeidae) [gagara](#) comme subterfuge. Ils recouvrirent son corps d'une peau pour faire croire au cadavre d'un défunt. Les invités vinrent et dansèrent. Pendant la danse, un coin du voile se souleva et l'assistance vit les petites pattes du héron, se mit à rire et s'en fut. La terre engloutit ceux qui restaient. Dorénavant les Badmi meurent et n'aiment pas qu'un héron garde-bœuf les survole.

Conclusion

Les filles difficiles, le lion et le naja

Deux hommes avaient mis au monde deux filles très belles mais difficiles à marier. Elles ne voulaient accepter que des prétendants ayant le corps indemne de cicatrices. Les postulants se succédaient lorsque le "lion" – (*Panthera leo* L., Felidae) [hlon](#) – Mersia et le "naja cracheur" – (*Naja nigricollis* Reinhardt, Elapidae) [hernekna](#) – Guyu décidèrent de tenter leur chance. Ils capturèrent des mouches en quantité et les collèrent en guise de cheveux bien alignés sur leur tête. Cela chatoie quand on bouge. Guyu avait son corps exempt de cicatrices et donna cinq peaux de serpent à son ami pour qu'il s'en revête. Indemnes de cicatrices, ils suscitèrent l'enthousiasme des deux jeunes filles :

— « Papa, j'ai trouvé un époux ! »

Le lion et le serpent les emmenèrent en brousse.

— « Mesdemoiselles, reconnaissez-vous ces lieux ? »

— « Oui, c'est là que je gardais les moutons. »

— « C'est là que je ramassais du bois. »

Finalement ils parvinrent à un lieu inconnu, une épaisse forêt. Les mouches se détachèrent de leur tête, les peaux de serpent revêtues par le lion tombèrent à terre. Les jeunes filles se mirent à pleurer :

— « Nous sommes perdues. »

Le lion et le serpent couchèrent avec leur femme et les rendirent enceintes. Elles accouchèrent plus tard chacune d'un garçon et d'une fille. Les filles étaient humaines comme leur mère, les garçons animaux comme leur père. Les deux belles-mères vinrent rendre visite à leurs gendres, comme c'est la coutume. Arrivée chez le lion, son épouse recommanda à sa mère de ne vanter que celui

des deux enfants qui ressemblait à son père. Le gendre voulut saluer la belle-mère – il lui arracha un bras. Son gendre la raccompagna avec un grenier plein de viande hachée humaine.

— « Surtout ne ris pas si tu trouves que c’est lourd » dit la fille.

La belle-mère se tint coite. La seconde belle-mère, envieuse, se rendit chez son gendre, le serpent. Elle vanta la petite fille qui ressemblait à sa mère et non pas le garçon qui ressemblait à un serpent. Son gendre la mordit et elle mourut. L’épouse du lion, dont la mère avait survécu, amena au village l’enfant lion. Celui-ci tua alors le frère de sa mère. Elle retourna en brousse où elle chassa avec son époux. Les épouses doivent rester avec leur mari.

Vol des vaches du naja

Deux amis dont les sobriquets familiers sont “Corne-de-taureau” *moyok putu* et “Poumon” *baga fi*, volent les vaches de Hernege, le naja cracheur (fig. 6). Ils investissent son enclos, y tuant femmes et enfants. Corne-de-taureau épargne une fille qu’il épouse. Elle lui donne plusieurs descendants, dont un enfant serpent, comme son grand-père, Hernege. Elle le cache dans un trou. À l’occasion d’une chasse, Corne-de-taureau met la main dans le trou pour attraper des souris, son fils le mord, il tombe mort. Ses autres enfants partagent l’héritage qu’il a laissé.

Ce texte souligne l’hostilité des mondes domestique et sauvage l’un à l’égard de l’autre. Comme l’indique J.B. Callicott cité par C. Larrère (1997 : 57) :

« Il y a deux communautés, sauvage et domestique, et les devoirs qu’elles engagent ne sont pas les mêmes. Les hommes forment avec leurs animaux domestiques une communauté mixte, ils entretiennent avec eux des rapports de sociabilité ».

Le fait que l’organisation familiale des puissances surnaturelles et des animaux sauvages soit conçue selon le modèle humain ne laisse rien présager de la réalité des rapports hostiles ou idylliques entre les deux mondes. Il semble que, contrairement aux idées entretenues par les tenants de l’écologie profonde, la nature (et les animaux qui la peuplent) ne constituent pas une entité sereine et bienveillante. Elle apparaît chez les populations que nous avons considérées comme la mer pour les marins, comme une puissance formidable, un *no man’s land* où l’homme toléré doit marchander sa présence. Cette perspective doit être envisagée lorsque l’on traite des relations entre Nature et Culture, entre les animaux et les hommes.

Ce n’est pas sans raison que C. Larrère (*ibid.* : 4) écrit :

« La Nature ne paraît admirable que lorsqu’elle n’est plus à craindre : la valorisation de la Nature Sauvage est un sentiment importé d’Europe, développé dans l’élite aristocratique et intellectuelle de l’est des États-Unis, depuis longtemps à l’abri des duretés de la vie des pionniers ».

Pour les Masa et les Muzey, chaque chose a sa place : les hommes au village, les bêtes sauvages dans la brousse. Un concept muzey traduit cette “incompatibilité” [belengena](#) qui se dit d’un animal sauvage perdu qui se retrouve affolé dans la zone anthropisée.

Références bibliographiques

GRIAULE M., DIETERLEN G., 1965 — *Le renard pâle*. Paris, Institut d’Ethnologie, Musée de l’Homme, 572 p.

GARINE I. DE, 1999 — “ Contribution à l’ethnologie du chien dans le nord du Cameroun et le sud-ouest du Tchad, (Masa, Muzey) ”. In Baroin C., Boutrais J. (éds) : *L’homme et l’animal dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD Éditions : 321-348.

LARRÈRE C., 1997 — *Les Philosophies de l’Environnement*. Paris, Presses Universitaires de France, 124 p.

LÉVY-BRUHL L., 1963 — *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris, Presses Universitaires de France, 335 p.

MIGNOT J.-M., 2000 — *Prélude à une étude ethnoscience des enfants masa, Bugudum : Éléments sur l’acquisition des savoirs ethnobotaniques et ethnozoologiques. IV. Fiches ethnozoologiques*. Thèse de Doctorat, Université de Paris X–Nanterre, 544 p.

MIGNOT J.-M., 2003 — “ La classification des arthropodes selon les Masa Bugudum (Nord Cameroun) : premier aperçu ”. In Motte-Florac É., Thomas J.M.C. (éds) : *Les "insectes" dans la tradition orale – 'Insects' in oral literature and traditions*, Paris-Leuven, Dudley (MA), Peeters, Selaf n° 407 : 105-121.

Aspects of animal symbolism among the plains populations of Northern Cameroon and South-West Chad

Igor DE GARINE
garine@wanadoo.fr

Keywords

anthropogenic areas, bush, wild animals, sacrifices

The relations between humans and animals are a preoccupation among traditional societies living in an environment, which is still not completely anthropogenic. Certain general types of symbolic relations emerge. For example, traces of totemism and the use of animals in magic are present everywhere. However, each cultural entity contributes its own particular interpretation. Nowadays it is fashionable to emphasize the deep and often unconscious affinities, which exist between Culture and Nature, and to consider the latter as a vast maternal entity. This may be the case for a Western urbanite but in the plains populations of Northern Cameroon and South-West Chad, among the Masa and the Muzei, Nature is not perceived as friendly. It is an unpredictable, wild and dangerous reality, which is inhuman and, in spite of the rituals performed, out of society's control.

There is no general concept concerning animals. However, there are a number of categories in which large animals are not only dangerous to hunt but are also perilous magically. Like men, they are endowed with a soul, which may pursue their killer.

Animals are landmarks in space and time. They are the messengers and symbols of the undomesticated forces of the immense and overwhelming bush, the mysterious forest, the underwater landscape or the chthonian domain. Perhaps this is where the collective subconscious of these societies is perceptible.

The village and the domesticated animals it contains belong to man. They are materially and symbolically friendly. The bush and its wild animals are dangerous to humans. The supernatural beings, which govern the environment are hungry and demanding. They have to be placated with sacrifices. The bush, which belongs to the god of death and to the hunt spirit, demands red-colored animals. The water deity requires black-colored victims. The sky god, master of the rains and of the universe, likes white-colored offerings.

As in most societies, humans can change into animals and this is a feature of specific tribes. Some of the Muzey of Gobri origin are said to take the shape of panthers, and the Kotoko are reputed for turning themselves into hippopotami. Animals can also change into men.

It is in the oral literature that a symbolic relation between people and animals appears most explicitly. Animals are represented as humans and conversely. They can symbolize entities and evoke crucial social problems, which are difficult to tackle directly in everyday life, such as gluttony or selfishness. Disguising them as animals makes them seem inoffensive but does not affect their deepest meaning. The Masa and Muzey have stories about their settlement but few myths. Tales, which are often in the form of fables or apologues, allow the affirmation of certain principles, which are essential to social life. What is more original in these cultures is the way in which insects and commensal animals are used as a practical way of communicating morals to children through elements which are familiar to them and which play an essential role in the way they apprehend the outside world. To the entertainment value is added a moral, which, hopefully, will affect their behavior.

In the complex divination system in use, signs representing domestic animals – chickens, goats, sheep – are used to determine the offerings to be made to the spirits. They are symbolic of the consultant and meant to be bartered for his soul, which has been abducted by an evil power. Domesticated animals serve the interests of human beings and may represent them symbolically. Wild animals are not friendly to humans.

During possession rituals, supernatural beings may take the shape of animals, which come and symbolically 'ride' on individuals who have become their mount and will have to serve them at their will.

According to myths, animals may have become very exclusive guardian spirits for specific clans, which they magically protect against wrongdoers. However, there are very few instances where friendship or *a fortiori* love between humans and animals is reported. In the oral literature, the outcome is usually a failure: « ...the son of a lion and a woman kills the brother of his mother »; « ...the son of a man and a female snake kills his father ».

The data available on the Masa and Muzey incite to a little caution about the fashion of Nature as a mother and animals as friends of humans. In the societies we have studied, animals belong to the bush, which is literally and symbolically a 'no man's land' – each one in its place, overlapping is dangerous.

Figures

Figure 1. Localisation géographique des Masa et Muzey

(Edmond Dounias, 2006)

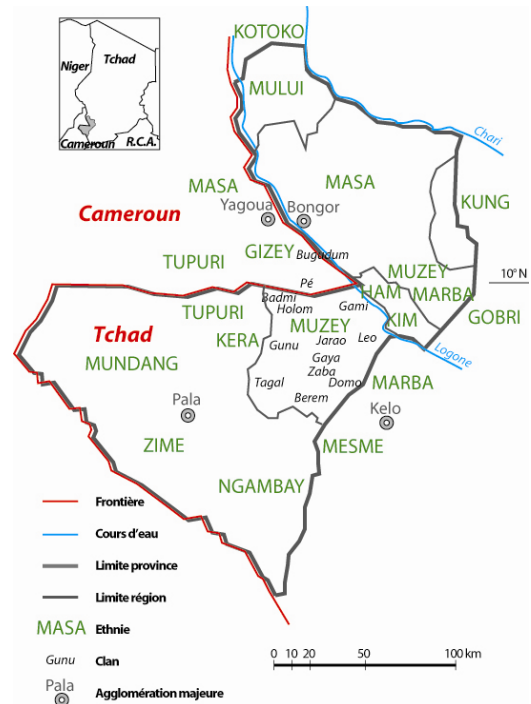


Figure 2. Le génie de l'eau, sa fille, son mari le silure, ses messagers, la tortue, la perche du Nil, un poisson qui pique (*Schilbe mystus* L., Schilbeidae)

(dessin de Jacques Gouilina, Ardaf, 1991)



Figure 3. L'enclos, un lieu sûr pour les animaux domestiques et l'homme

(dessin de Jacques Gouilina, Jarao Baydou, 1963)



Figure 4. Les animaux sauvages dangereux de la brousse

(dessin de Jacques Gouilina, Jarao Baydou, 1963)

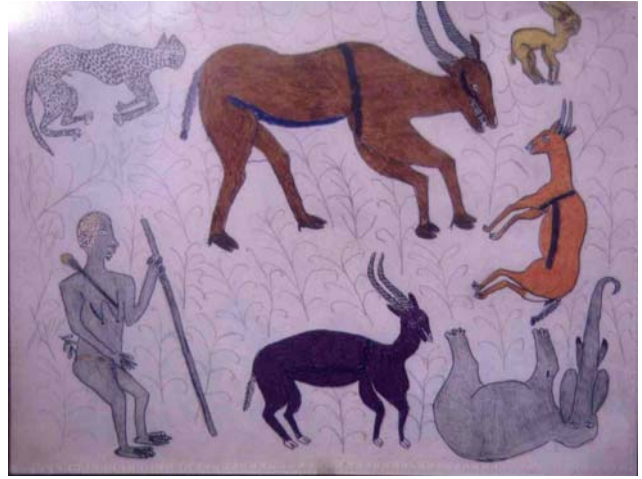


Figure 5. La guenon bienfaitrice de la femme enceinte

(dessin de Justin Kalidi, Goounu Gaya, 1991)

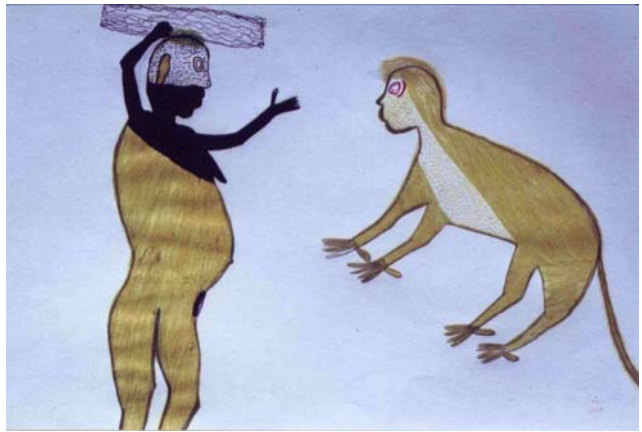


Figure 6. Deux amis volent les vaches du grand naja

(dessin de Daniel Dombassou, Kogoyna, 1988)



Photos

Photo 1. Système divinatoire masa

(cliché de l'auteur, Yagoua Tikoro, 1958)

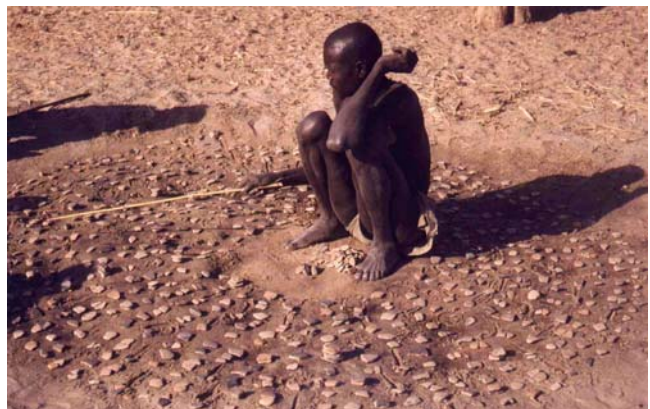


Photo 2. La termitière est habitée par les animaux dépendant des génies de la brousse

(cliché de l'auteur, Goulmounta, 1999)



Photo 3. La victime immolée est symbolique du consultant

(cliché de l'auteur, Gounou Sémé, 1965)



Photo 4. Les possédés incarnent les animaux génies

(cliché de l'auteur, Zaba, 1963)



Tableau 1. Figures simplifiées se rapportant à la brousse dans le système divinatoire masa-muzey

Première partie de la spirale divinatoire	Suite de la spirale divinatoire	Exposant
obscurité profonde	génie de la mort (Matna)	2
brousse	besace du génie de la mort	1
brousse profonde	bouche du génie de la mort	1
“chose” de la brousse, vivante	main du génie de la mort	2
“chose” de la brousse, morte	bâton du génie de la mort	
trouvaille	chef de famille	2
ce que l’on trouve en petite quantité	poitrine du chef de famille	
ce que l’on trouve en grande quantité	bouche du chef de famille	
affaissement de terrain	main du chef de famille	2
“chose” pourrie	enclos du chef de famille	
“chose” fraîche	poulailler	
génie de la brousse (Bagaona)	œuf	
bouche du génie de la brousse	poule	2
main du génie de la brousse	tête de la poule	1
entraves du génie de la brousse	sang de la poule	1
lance du génie de la brousse	enclos des chèvres	
serpent	excréments des chèvres	
crocs du serpent	chèvre	
venin du serpent	tête de la chèvre	
mort mauvaise	sang de la chèvre	
mort causée par un génie	grenier	
mort d’un enfant	mil rouge (<i>Sorghum</i> spp., Poaceae)	
mort d’un jeune	mil pénicillaire (<i>Pennisetum</i> spp., Poaceae)	
mort d’un adulte		
mort d’un vieillard		
trou		
instruments mortuaires		

Les exposants ont été indiqués uniquement pour les signes dont il est question dans le texte

Statut et rôle symbolique des animaux domestiques chez des chasseurs-cueilleurs-cultivateurs Le cas des Gbaya de République Centrafricaine

Paulette ROULON-DOKO
roulon@vjf.cnrs.fr

Résumé

Chasseurs cueilleurs cultivateurs, les Gbaya ne disposent que de trois types d'animaux domestiques : le chien, le cabri et la poule. Le chien qui reçoit un nom propre est l'auxiliaire du chasseur, les cabris constituent une grande partie de la compensation matrimoniale et la poule joue un rôle rituel important dans le mariage et dans d'autres domaines. Je présenterai aussi le rôle que ces animaux jouent dans les contes et les proverbes pour, en suivant le fil de la langue gbaya, construire le symbolisme qu'ils manifestent.

Mots-clés

animaux domestiques, chien, cabri, poule, contes

Introduction

R. Thevenin (1947 : 6), reprenant É. Geoffroy Saint Hilaire définit « les animaux domestiques comme ceux qui sont nourris dans la demeure de l'homme ou autour d'elle, s'y reproduisent et y sont habituellement élevés ». La domestication permet donc à l'homme, soit de disposer en permanence d'une nourriture, soit de profiter d'un travail et d'une aide à demeure. En Afrique, il existe des populations de pasteurs nomades (cf. I. Bianquis, J. Tubiana, cet ouvrage) tels les [Woodaabee](#) du Niger qui « élèvent plusieurs types de bétail : le zébu rouge [...], des moutons, des chèvres ou des ânes et, ces dernières années, quelques chameaux » (Bovin

1999 : 203). Le zébu (*Bos taurus indicus* L., Bovidae) y tient la première place : « chaque vache, chaque taureau et chaque veau porte trois noms, de la même façon que les êtres humains » (*ibid.* : 204). Le chien qui, partout dans les sociétés d'Afrique centrale, reçoit un nom propre, joue un rôle très variable. Tandis que le chien touareg « un lévrier [...] utilisé exclusivement pour la chasse » est systématiquement nourri par l'homme (Bernus 1999 : 419), celui des populations d'agriculteurs du Nord-Cameroun, bien que vivant en commensal de l'homme, n'est pas « systématiquement alimenté » (Gariné 1999 : 327). Les chiens y sont élevés pour la garde et pour la chasse – de nos jours de moins en moins pratiquée – et, chez les populations montagnardes, pour la consommation qui donnait lieu, traditionnellement à un commerce très actif (*ibid.* : 322). Je vais, dans cet article, présenter la situation des animaux domestiques dans une population de chasseurs-cueilleurs cultivateurs de la République Centrafricaine, les Gbaya.

Les populations qui se reconnaissent sous le nom de Gbaya occupent un territoire de 150 000 km² situé pour les quatre cinquièmes à l'ouest de la République Centrafricaine et pour le dernier cinquième au centre-est du Cameroun. Elles regroupent environ 500 000 personnes qui parlent une langue oubanguienne¹. Les Gbaya 'bodoe sur lesquels portent mon travail font partie des Gbaya kara et vivent au sud-ouest de Bouar (fig. 1).

Ils ne disposent traditionnellement que de trois types d'animaux domestiques. Ce sont le chien, le cabri et la poule pour lesquels ils ont des techniques d'élevage (photo 1).

Les matériaux sur lesquels s'appuie ce travail ont été recueillis directement sur le terrain, lors de missions échelonnées de 1970 à 1995. La démarche ethno-linguistique adoptée ici associe à une enquête de type ethnologique, une enquête linguistique qui utilise les “mots” même des locuteurs, leur parole et une analyse plus strictement linguistique. Cette double préoccupation permet de saisir au-delà des mots, le conceptuel.

Dans le passé, il y a eu des élevages de cobayes vivant en liberté dans la maison, mais cela n'est plus attesté. Certes, les Gbaya 'bodoe connaissent la “vache” *ndàè*, de race zébu² élevée par les Peul Mbororo qui transhument régulièrement en pays gbaya, ainsi que le “mouton” *sámíbí*, l'“âne” *tòè-fùù* (porte-farine) et le “cheval” *yángá* qu'ils ont vus en ville chez les Haoussa. Mais, n'ayant aucune tradition d'éleveur pour ces animaux, les tentatives d'élevage ont très vite tourné court. Enfin, quelques villages ont cherché à élever des “porcs” *ngùr* mais, dans la plupart des cas, ces animaux étant considérés comme des pourvoyeurs de chiques, ils sont devenus indésirables et, comme ils se nourrissent des déchets du village, leur

¹ Il s'agit du groupe 1 de la branche orientale de la sous-famille 6 “Adamawa oriental” de la famille Niger-Congo, dans la classification de Greenberg.

² Dans les années 1960, un essai d'implantation d'une race de vache taurine (*Bos taurus taurus* L., Bovidae) par les services de l'Élevage de Bouar, a donné lieu à quelques troupeaux (ces vaches étant remises par contrat au chef) qui n'ont pas perduré.

viande est très diversement appréciée, toujours jugée trop grasse par les femmes et en tous cas vendue à un prix inférieur à la viande de vache.

La notion d'animal domestique n'est pas directement traduisible en gbaya, pas plus semble-t-il que dans les langues tchadiques (Skinner 1977). Membre à part entière du groupe des "vertébrés"³ *sàdī*, les animaux domestiques ne sont jamais définis par rapport à leur présence au village comme c'est le cas en français avec le terme "domestique" qui renvoie à la maison. Cependant ils sont exclus des "animaux sauvages" *sàdī zàŋ-bèè* (vertébré+D⁴/brousse) qui sont, eux, positivement caractérisés par rapport à leur présence en brousse. La nature n'est pas, pour les Gbaya, conçue comme un espace dangereux : y cohabitent les hommes dans les villages et les ancêtres dans la brousse qui est leur "grand village" *gbàyé*. Penser un animal comme lié au village, signifie pour les Gbaya qu'il se nourrit principalement des déchets villageois et, en conséquence, sa consommation répugne aux adultes. C'est ainsi le cas du rat de case et de l'oiseau (non déterminé) qui vit sur la poterie faïtière, que seuls les enfants parfois consomment.

1. L'élevage traditionnel

L'élevage traditionnel se limite le plus souvent à quelques "poules" *kòrá*, des "cabris" *dùà* et des "chiens" *tòyó*. Pour chacun de ces animaux, les Gbaya considèrent qu'il n'existe qu'"une seule race" *zúđùk kpók* (race/une). Ils distinguent cependant pour chacune des différences de taille et de couleurs qui sont prises en charge par un vocabulaire spécifique, et distinguent les différents individus d'un groupe par le recours pour les "femelles" au terme *nàà kó* (mère/de) et pour les "petits" au terme *bé* (petit). Pour les mâles, par contre, chaque animal à un terme propre. Le "coq" se dit *gàtá kó rá* (mâle+D/poule), le "bouc" *vàlá dùà* (mâle+D/cabri) et "chien mâle" *bàfá tòyó* (mâle+D/chien).

³

Il n'y a pas en gbaya de terme générique "animal", les animaux sont classés en deux groupes, d'une part les "vertébrés" (288 espèces distinguées) et d'autre part les "invertébrés" *kókódó-mò*.

⁴

Marque de détermination tonale qui lie les deux noms.

1.1. Les chiens

Il s'agit d'une race très ancienne originaire d'Afrique centrale, dite de type primitif, connue sous le nom de basenji⁵ ou terrier du Congo et non pas d'un "lévrier d'Égypte ou du Kordofan" comme l'indique I. de Garine (1999 : 321).

1.1.1. Le rôle des chiens

Le chien est l'auxiliaire du chasseur, un compagnon de chasse (*cf.* E. Dounias (sanglier), cet ouvrage). On ne peut pas, pour autant, parler d'un animal de compagnie, la distance entre l'homme et le chien restant bien marquée, ce qui n'empêche bien sûr pas l'existence d'un réel attachement sentimental. Il n'est d'ailleurs pas rare de voir pleurer quelqu'un à la mort de son chien.

Un segment de lignage possède au moins cinq ou six chiens qui ont un "propriétaire" *wàn tòyó* (celui⁶/chien) précis, mais sont entretenus par l'ensemble du lignage (photo 2). Il y a, pour chaque segment de lignage, un parfois deux "maîtres des chiens" *wí pì tòyó* (celui/à lancer/chien) à qui il incombe de rassembler les chiens et de les diriger pendant la chasse. Ce rôle qui peut être reconnu à quelqu'un en particulier peut parfaitement être tenu par quelqu'un d'autre du lignage, à l'occasion d'une chasse. Les chiens nourris par le lignage, connaissent tous les chasseurs et sont prêts à obéir à celui qui les prend en main. À la chasse chaque chien porte un "collier" *máná* comportant un grelot qui permet à chacun d'identifier son chien.

L'aptitude à réussir dans toutes ses activités relève pour chacun de la "fécondité"⁷ *kýs* qu'il convient tout au long de sa vie d'entretenir par divers rituels. En particulier, tout chasseur se doit d'entretenir son aptitude à tuer du gibier et de procéder pour cela, à chaque gibier de bonne taille – depuis l'aulacode (*Thryonomys swinderianus* Temminck, Thryonomidae) jusqu'au plus gros – à une consommation rituelle d'une partie définie du gibier tué. Le chien a sa propre fécondité, dite "fécondité du chien" *kýs kó tòyó* (fécondité/du/chien) qu'il convient d'entretenir. Pour ce faire, le propriétaire du chien, au premier gibier qu'il a tué, lui rendra sa fécondité sous la forme d'une marque au charbon sur le front. Ensuite, à chaque gibier tué, le chien recevra un morceau du rein de l'animal tué ou un morceau de boule de manioc trempé dans la sauce de cuisson. Cette procédure

⁵ Le mâle atteint 43 cm pour 11 kg et la femelle 40 cm pour 9,5 kg. Sa queue est recourbée et haute. Il aurait été offert en présent aux Pharaons d'Égypte où il est représenté sur plusieurs tombeaux ; et n'a été introduit en Europe qu'au XX^e s.

⁶ Marque l'agent régulier, le propriétaire de quelque chose. Il n'y a pas de marque de détermination.

⁷ Il y a deux grands types de fécondité, "la fécondité du corps" *kýs tɛ̀* (~+D/corps) concernant surtout l'enfant et la femme, et "la fécondité de la main" *kýs ʔér* (~+D/main) concernant les techniques d'acquisition et la forge (*cf.* Roulon-Doko 1999 : 203-225).

rituelle définit bien le chien comme un auxiliaire du chasseur qui se trouve placé, en tant que porteur de sa propre fécondité, au même niveau que le chasseur.

1.1.2. Les noms propres

Contrairement aux autres animaux domestiques, tous les chiens reçoivent un nom propre. Ce nom choisi par le propriétaire du chien peut être soit un nom qu'il avait envie de donner, soit un nom qui témoigne d'une opinion, d'un point de vue qui lui tient à cœur, et manifeste ainsi sa philosophie de vie ou ses inimitiés. La création de ce nom procède de façon plus ou moins détournée, à la manière du proverbe. Ainsi,

nám wèi bé ná (famille+D/rivière *sp.*/INAC+pouvoir être/pas)
« Sur le bord de la Wei, la famille ne compte plus. »

La mention de la rivière Wei qui borde un grand territoire de chasse brûlé chaque année, au moment des chasses aux feux, évoque ici les activités de chasse pendant lesquelles il n'est pas rare que des membres d'un même lignage se querellent à propos de la propriété d'un gibier, ce que tous comprennent, mais seul celui qui a donné ce nom, sait la querelle précise qui a motivé sa réflexion.

1.1.3. Entretien et élevage

D'une manière générale, les chiens sont nourris par leurs maîtres et les autres membres du lignage qui leur donnent des morceaux de boule trempés dans la sauce du plat (jus de viande ou autre) et des os. Un conte proverbial raconte à ce propos qu'un chien las de courir entre les hommes qui mangent ensemble d'un côté et les femmes qui mangent ensemble plus loin, sans jamais rien recevoir à manger, se venge de cette négligence en affligeant celui qui ne l'a pas nourri d'un "orgelet" *n̄ŋ-m̄-d̄-n̄-t̄ȳó* (nourriture/INAC+refuser/INSTRUMENTAL/chien) qui signifie littéralement « la nourriture est refusée au chien ». Les chiens dorment auprès du foyer, soit dans la maison, soit sous l'abri collectif du lignage. Ils font partie de la maisonnée.

C'est généralement à partir de septembre et pendant les premiers mois de la saison sèche, qu'a lieu la période du "rut" *d̄áŋá màá k̄ó t̄ȳó* (NVmonter/les uns les autres/de/chiens). Une fois qu'une femelle a mis bas⁸, son maître fabrique pour elle et sa portée un petit panier de type *nd̄ók̄ò* dont il tapisse le fond de feuilles de *Lophira lanceolata* Van Tiegh ex. keay, Ochnaceae, *ngòkòè*. Il y place les "chiots" *bé t̄ȳó* (petit+D/chien) (photo 3). La mère circule librement mais revient régulièrement allaiter ses petits. Les chiennes veillent attentivement sur leurs petits et représentent un danger pour les enfants et tous ceux qui s'approchent imprudemment du panier. Tous les deux ou trois jours, le maître des chiens change les feuilles qui tapissent le fond du panier. Au bout de deux à trois semaines, quand

⁸ Ce chien n'a qu'une seule portée par an.

« les petits chiots parviennent seuls à escalader les bords du panier pour aller dehors » *kà bé tɔyó dán gɛ̀sè tèk nù* (quand/petits+D/chien/INAC+monter/panier/I.ACC+tomber/à terre), c'est le signal qu'ils sont assez grands et on ôte le panier. Puis on commence à leur donner à manger. Il faut attendre que le chiot ait environ six mois pour lui passer au cou le "collier" *máná* auquel il devra être habitué pour participer à la chasse.

Il n'est pas rare de voir un homme aller baigner son petit chien au marigot où il le frotte avec attention. Il l'examine aussi régulièrement afin de le débarrasser des "vers de sol" *dǎk-nù* (ver+D/terre), qui sont les larves pondues dans le sol autour du foyer par un diptère calliphoride, dont le développement mettrait en péril la vie du jeune chien. Il existe également des préparations pour soigner les maladies les plus courantes du chien tels le rhume, la gale ou le tænia.

Le chien n'est jamais consommé, et du fait de la grande ressemblance qu'il a avec le chacal (*Canis aureus* L., Canidae) (cf. R. Blench, cet ouvrage), ce dernier n'est également jamais consommé⁹. À sa mort le chien est enterré.

1.1.4. Acquisition des chiens

Un jeune chiot est un cadeau apprécié qui se fait volontiers entre familles alliées. À chaque portée, on garde volontiers trois chiots, les autres sont donnés. Un chien peut, à l'occasion, être vendu.

1.2. Les cabris

1.2.1. Le rôle des cabris

Les cabris constituent une partie importante de la "compensation matrimoniale" *mbǎí-dfɔ̀ŋ-kòò* (monnaie+D/derrière+D/épouse) que verse le futur gendre à sa belle famille au moment du mariage. Cela représente en moyenne un troupeau de dix à vingt cabris.

Dans l'alimentation quotidienne, on mange peu de cabri et sa viande est diversement appréciée. De fait, on ajoute volontiers à la cuisson de la viande de cabri un bouquet de citronnelle (*Cymbopogon giganteus* Chiov., Poaceae) *fólópèŋ* qui en atténuera le goût. Certaines femmes en particulier trouvent le goût du cabri si prononcé qu'elles n'en mangent jamais, elles préfèrent de loin la viande des animaux sauvages. C'est le plus souvent, quand il convient de nourrir des visiteurs qu'on tuera un cabri. Il est aussi consommé à l'occasion de fêtes ou sacrifié pour certains rituels comme la prière annuelle aux ancêtres ou celui du "cabri à tuer" *dúá-gbè* (cabri+D/à tuer) qu'un mari tuera pour sa belle-famille, lorsque la jeune

⁹

Un raisonnement du même type provoque une situation inversée : comme le chat sauvage (*Felis* sp., Felidae) a toujours été consommé, le chat domestique, extrêmement rare, est plutôt considéré comme un gibier.

épouse fait plusieurs fausses couches ou ne parvient pas à mettre au monde un enfant viable, réaffirmant ainsi qu'il y a bien eu séparation de l'épouse d'avec le lignage de son père¹⁰.

1.2.2. Les noms types

Les cabris ne reçoivent pas de nom propre. Cependant un certain nombre de types de cabris peut recevoir une dénomination spécifique. Ainsi on appellera *dàŋ-kpánà* (à monter/poterie) "monte aux poteries" le cabri qui fait des dégâts dans la maison, car il cherche toujours à voir ce qu'il y a au fond des diverses poteries qui s'y trouvent. L'appellation de *yùr fùù* (à foncer/farine) "fonce dans la farine" désigne un cabri qui se précipite si vite lorsqu'il sent du manioc qu'il risque de tout culbuter sur son passage, et celle de *kpéléém* "le casanier" un cabri qui reste toujours au village, à l'affût d'une porte ouverte. Enfin on appellera la "mère de la bergerie" *nàná-gbàŋ* (mère+D/bergerie) une femelle très prolifique qui met toujours au monde des agneaux, deux par deux.

1.2.3. Entretien et élevage

Les cabris se nourrissent au village et aux abords du village, circulant aussi dans la brousse, jusqu'aux rivières et aux aires à manioc les plus proches. Ils ne vont jamais jusqu'à l'aire trop lointaine des champs.

Autrefois, lorsqu'il n'était pas rare qu'une panthère rôde autour du village, chaque lignage disposait alors d'une "bergerie" *gbăŋ dūà* (enclos+D/cabris), dans laquelle les cabris étaient rentrés tous les soirs. Il s'agissait d'une véritable maison, construite en terre et couverte d'un toit de chaume. La porte se composait d'une série de troncs de bois entassés les uns sur les autres et maintenus par deux gros poteaux. Chaque matin, pour ouvrir, on ôtait les bois du dessus, en en laissant toujours deux en bas. Les cabris sortaient en sautant par dessus. Dans la bergerie, plusieurs piquets coudés étaient fichés au sol. Cela permettait d'attacher, par une corde ficelée à une de leurs pattes avant, les femelles les plus belliqueuses ou parfois un mâle trop querelleur. L'extermination quasi complète des panthères par les Blancs installés à Bouar a rendu caduc cet abri. De nos jours, les cabris dorment à la belle étoile, le plus souvent collés au mur d'une maison surtout lorsqu'il pleut.

Les cabris peuvent être atteints par la gale et ils sont alors soignés.

1.2.4. Acquisition des cabris

Un homme, père de famille, possède en moyenne un troupeau de vingt à trente cabris constitués de ses propres cabris auxquels s'ajoutent ceux offerts par ses

¹⁰

Est une répétition du rôle que joue, à chaque mariage, la "poule de séparation" *kàrá-káfi-tè* (poule/à refuser/corps) qui est offerte aux beaux-parents le jour de la conduite effective de l'épouse chez son mari.

frères à ses fils qui en recevront aussi de leur oncle maternel. Dans tous ces cas, c'est le plus souvent une jeune femelle de cabri qui est offerte. Ce sont donc, pour un segment de lignage, une centaine de cabris qui constituent le troupeau collectif. D'une manière générale, les cabris peuvent, bien sûr, être donnés ou vendus.

1.3. Les poules

1.3.1. Le rôle des poules

Un homme peut certes offrir "de la poule" à un ami, ou à un parent, mais cela reste une consommation d'importance assez limitée. Les poules¹¹ sont élevées essentiellement pour une consommation alimentaire rituelle du fait du rôle qu'elles jouent dans l'établissement des relations d'alliance. De ce fait les femmes qui, en consommant de la poule, se trouveraient dans la situation de consommer leur propre fécondité, se condamnant à être stériles, n'en mangent jamais et les hommes eux-mêmes doivent être très prudents lorsqu'ils mangent une poule, car il leur est interdit de consommer une poule provenant du lignage de leur belle famille.

L'engagement d'une jeune fille et d'un jeune homme ne devient effective qu'après que le père de la jeune fille, ayant reçu le consentement de sa fille, ait accepté de son futur gendre "la poule qui engage l'alliance" *kàrà-káná-kòò* (poule+D/ engagée/épouse) qu'il consommera avec tous ses frères qui sont les pères classificatoires de sa fille, concrétisant ainsi l'engagement accepté par elle. Le jour où la jeune épouse est effectivement conduite jusqu'au village de son mari, celui-ci remet à son beau-père "la poule de la séparation" *kàrà-kàfi-tè* (poule/à refuser/corps) qui symbolise la séparation effective de la jeune fille d'avec le lignage de son père. Un peu plus tard encore, une fois le mariage réalisé et l'épouse vivant dans la maison construite pour elle par son mari, celui-ci apportera à son beau-père "la poule de la connaissance" *kàrà-ʔiŋ-mò* (poule/à savoir/chose), qui signifie que l'union réalisée a bien été consommée. Dans le cas d'une jeune fille qui a déjà été mariée mais dont l'union n'a pas duré, bien qu'elle ait été consommée, l'homme qui ensuite viendra l'épouser ne pourra bien sûr plus envoyer à son beau-père "la poule de la connaissance", puisque sa femme a déjà connu un homme, mais il lui enverra "la poule qui met fin à l'engagement précédent" *kàrà-gbò-ʔòyò* (poule/à arriver/à la place). Dans le cas d'une femme plus âgée ou d'une jeune fille dont le premier mariage a duré assez longtemps, il n'y a plus de poules données ainsi au beau-père.

De plus, une fois par an, le chef de famille faisait l'offrande d'un poulet à ses ancêtres. Ce poulet était cuit puis déposé, accompagné d'une boule, sur l'"autel des ancêtres" *tí-sò*, situé tout près de la maison. Ce rite annuel avait lieu au début de

¹¹

En ce qui concerne les poules offertes par le jeune homme à son futur beau-père, il s'agit toujours de poules provenant de l'élevage d'un de ses pères et jamais d'une poule lui appartenant personnellement.

chaque saison sèche. Enfin, dans les procédures ordaliques pratiquées par les Gbaya 'bodoë, la poule intervient comme un substitut possible de l'homme ou la femme qui veut se disculper en recourant à l'une de ces procédures ordaliques. Les épreuves sont alors faite sur un poulet qui est, en quelque sorte, une étape intermédiaire possible, avant d'en arriver à l'épreuve ultime. Cette pratique est courante lorsque celui qui engage cette épreuve le fait pour disculper quelqu'un d'autre que lui-même (un proche parent par exemple). Il va sans dire que si le résultat de l'épreuve ne satisfait pas l'intéressé, il pourra toujours ensuite recourir à cette épreuve sur lui-même. Il est un troisième cas où la poule est l'élément même qui permet de contester la parole accusatrice. Il s'agit du démenti par la poule blanche¹² que celui dont les accusations sont contestées ne peut refuser car ce serait reconnaître que c'est lui qui ment.

1.3.2. Des noms de circonstance

D'une manière générale, les poules ne reçoivent pas de noms propres, ni même de noms types. Il peut arriver cependant que quelqu'un décide de nommer une de ses poules, comme cet homme qui avait appelé un coq auquel il tenait beaucoup "l'invité mange des feuilles de manioc" *gènè-jòná-sukà* (l'invité/ACC+manger+D/feuilles de manioc), signifiant ainsi clairement aux yeux de tous qu'aucun invité ne valait qu'il tue pour lui son coq, des feuilles de manioc feraient tout aussi bien l'affaire.

1.3.3. Entretien et élevage

Les poules se nourrissent au village des résidus alimentaires (son des graines, brisures de manioc, etc.) qu'on leur réserve (photo 4). Elles accourent dès qu'on les appelle au cri de *kúr kúr kúr*. Outre les résidus végétaux, elles sont particulièrement friandes de cafards.

On confectionne pour les poules un "poulailler" *válé kàrá* (abri+D/ poules), car il convient de les protéger des mangoustes qui n'hésitent pas à venir au village, à la recherche d'un repas. Il s'agit d'une véritable construction sur pilotis, dont les formes varient et qui est installée non loin de la maison. Les poules y accèdent, le soir par une "échelle" *ndáábá* qui est déposée ensuite à terre (photos 5 et 6).

Dès qu'une poule se met à pondre des œufs, le propriétaire guette le premier œuf et le place dans un "pondoir" *ngbúm kàrá* (pondoir+D/poule). Pour ce faire, il utilise soit un simple "panier à poule" *gèsé kàrá* (panier+D/poules), confectionné en fibres de *Marantochloa leucantha* (K. Schum), Marantaceae (photo 7), qui est placé en

12

Les deux adversaires vont chacun, à tour de rôle, "frapper violemment une poule blanche sur le corps de l'autre" *gusá kàrá nè máá* (frapper/poule/avec/l'un l'autre), tout en disant à haute voix la raison de leur geste. Pour finir, la poule est jetée très violemment contre le sol où elle meurt. Le premier des deux qui ensuite tombe malade est celui qui a menti. Comme dans tous les cas de ce type, au bout d'un certain temps, la maladie de l'un ou de l'autre n'est plus interprétée comme une réponse à cette épreuve (cf. Roulon et Doko 1991 : 280).

hauteur sous les pailles du toit, soit une nasse dont il a laissé l'ouverture libre. Dans l'un ou l'autre cas, il y dépose des fibres. Désormais, la poule ira pondre ses œufs dans le pondoir. Elle continue cependant à dormir dans le poulailler avec les autres poules. Quand elle a pondu un certain nombre d'œufs, elle reste alors dans le pondoir à couver. Au bout d'environ trois semaines, les œufs éclosent. Le propriétaire ramasse alors les poussins et la poule et les installe, dans la maison, dans un panier à poule au fond duquel il a placé un morceau de vieille natte. Ils y resteront trois ou quatre jours, nourris de grains de sésame, de brisures de manioc et pourvus d'eau. Le panier est nettoyé tous les matins. Ce n'est que lorsque les poussins commencent à voler qu'ils iront à leur tour dans le poulailler. Les premières fois, le propriétaire les y déposera lui-même, puis l'habitude est prise, et les jeunes poulets gagnent eux-mêmes le poulailler tous les soirs. Le plus souvent, chaque poule a son propre pondoir. En moyenne, on considère qu'une poule couve quatre fois par an.

Dans le cas d'une poulette dont c'est la première couvée, le propriétaire rassemble les "coquilles" *kók-sàdàà* (cornée/peau+D+cela) ou *sàdà kúi* (peau+D/œuf) d'où sont sortis les poussins et les embroche sur un petit bois qu'il fiche dans sa maison, quelque part à la base du toit afin de protéger la fécondité de son élevage.

1.3.4. Acquisition des poules

Tout homme possède en moyenne un élevage pouvant atteindre une quinzaine de poules. Dès l'âge de dix-onze ans, les garçons peuvent recevoir des poules offertes par les frères de leur père. Tant qu'ils ne sont pas mariés, leurs poules vivent avec celles de leur père. Au moment de son mariage, le jeune homme construira son propre poulailler pour qu'y dorment ses poules, auxquelles s'ajouteront des poules offertes à cette occasion par son père.

Il peut arriver qu'un homme vende ou donne une poule à quelqu'un qui vit dans un autre village. Dans ce cas, il ne manquera pas d'arracher une plume de l'aile de cette poule avant de s'en séparer. Cette plume, il la fiche dans sa maison, à la base du toit. Elle représente la fécondité de son élevage dont il tient à conserver la maîtrise.

2. Rôle des animaux domestiques dans les contes

La mention d'un animal dans un conte (*cf.* M. Dunham, M.-C. Charpentier, M. Fleury, I. de Garine, J. Tubiana, cet ouvrage) ne lui confère pas nécessairement le statut de personnage animal, il peut n'être qu'un élément du contexte, comme les chiens qui accompagnent un personnage ou la poule qu'on tue à un invité, par

exemple. En tant que personnage du conte, l'animal joue un rôle à part entière et est un des éléments de l'intrigue. La situation primitive dans les contes fait toujours état d'un monde où chaque espèce vivait tranquille dans son propre village, sans contact avec les autres ni en particulier avec le village des hommes.

Présents dans plus de la moitié des contes de mon corpus, les personnages animaux¹³ ont en général un comportement social humain. Il n'en conserve pas moins des éléments qui réfèrent spécifiquement à leur nature animale, que le conte choisit de mettre en valeur, leur conférant une valeur symbolique qui caractérise ledit animal. Le conte (T99¹⁴) de la fille difficile *zóná-kó-tà* (jeune fille/dans/pierre) en est une très bonne illustration. Pour y présenter les divers prétendants, le recours aux personnages animaux qui ont ici un statut d'humains permet de mettre « l'accent [...] sur leur apparence physique : la couleur de leur pelage, roux [céphalophe], bien foncé [aulacode], moucheté [guib], tacheté [civette], des dents très longues [potamochère], des fesses rouges [babouin] ; leur démarche : le fait de voler pour l'aigle, le pas décidé de l'aulacode, les cabrioles du guib, etc. »¹⁵ (Roulon-Doko 2001 : 192) et ainsi de les caractériser alors qu'il aurait été « beaucoup plus difficile de classer les hommes en types physiques aussi évidents et le lépreux est une exception parmi les hommes puisqu'il peut pareillement être caractérisé : il marche en traînant la jambe, est mutilé et dégouline de sang » (*ibid.* : 193).

Le plus souvent le personnage animal n'est pas le seul de son espèce. Il vit avec une famille, une épouse, des enfants, des frères, une belle-famille, qui sont nommés par référence à lui.

Un seul conte T89 *sára-kò-bèrà*¹⁶ met en scène simultanément les trois animaux domestiques, le cabri, le chien et le coq qui sont chacun un mari potentiel pour les trois jeunes filles du conte.

« Trois filles *sára-kò-bèrà*, *gùmáátà* et *ɲmàngbàì* qui vivent seules, sans mari posent comme épreuve à leur futur prétendant de dire leurs noms. A chaque arrivée d'un intrus, elles le chassent de la nourriture qu'elles préparent en s'appelant les unes et les autres par leur nom. Une fois le repas préparé, elles lui en proposent une part. Celui-ci refuse de manger seul et leur demande de se joindre à eux, c'est là qu'elles lui demandent de dire leur nom. Un bouc passe

¹³ Les personnages des contes se répartissent en deux parties à peu près égales, l'une de personnages humains et l'autre de personnages animaux, auxquelles s'ajoute 15 % de dieux, divinités, etc. (cf. Roulon-Doko 1999).

¹⁴ Il s'agit d'une référence qui renvoie à la liste des thèmes de contes que j'ai établie.

¹⁵ Céphalophe à flanc roux : *Cephalophus rufilatus* (Gray), Bovidae ; guib harnaché : *Tragelaphus scriptus* Pallas, Bovidae ; Civette d'Afrique : *Viverra civetta* Schreber, Viverridae ; Potamochère : *Potamochoerus porcus* (L.), Suidae ; Babouin : *Papio cynocephalus* (L.), Cercopithecidae.

¹⁶ Il s'agit du nom propre d'une des trois jeunes filles du conte.

tout d'abord par là, puis un chien et enfin un coq qui lui réussira l'épreuve. Il retourne chez son père annoncer qu'il ira les conduire un peu plus tard. ».

Tandis qu'il est bien spécifié qu'il s'agit d'un "bouc" *vàlá dùà* (mâle+D/cabri) et d'un "coq" *gàtà kòrà* (mâle+D/poule), le chien est simplement mentionné comme "chien", sans la spécification de "chien mâle" *bàfá tòyó* (mâle+D/chien), signalant une perception du terme générique de ces trois espèces comme ayant une valence sexuelle différente. Le terme générique "chien" *tòyó* sans spécification vise plutôt un mâle, tandis que les termes génériques "cabri" *dùà* et "poule" *kòrà* visent, sans autre spécification, plutôt des femelles. Cette remarque est valable pour tous les contes mettant en scène ces animaux.

Vivant au village, ce sont des témoins de la vie villageoise et c'est le coq qui se révèle être le plus attentif aux détails, le seul capable de retenir le nom des jeunes filles. Cette aptitude d'observateur avisé de la vie villageoise des poules est reprise dans le conte T125 dont le héros, mordu par le serpent du miel, acquiert la faculté de comprendre le langage des animaux. C'est en surprenant les commentaires peu révérencieux mais bien observés sur sa belle-mère, qu'échangent entre elles les poules¹⁷, qu'il ne peut s'empêcher de rire, ce qui causera sa mort.

De fait ces trois animaux n'ont pas le même accès à l'espace : la poule ne quitte jamais le village, tandis que le cabri se promène volontiers dans la savane jouxtant le village¹⁸ et que le chien parcourt toute la brousse à l'occasion des chasses¹⁹. Si la poule a un univers spatial plus réduit, elle en a par contre une meilleure connaissance.

En tant que personnages de conte, seuls le chien et le bouc sont attestés dans d'autres contes. C'est en les plaçant dans des situations courantes de la vie quotidienne, telles la visite aux beaux-parents ou une fête, que le récit fait apparaître certains traits jugés caractéristiques de leurs comportements respectifs.

2.1. Les chiens

Un conte *L'aulacode et le chien* *bíá ?ín tòyó* (T2) raconte le mauvais tour joué par l'aulacode au chien. Un champ de canne à sucre ayant été ravagé par les aulacodes, le propriétaire s'en prend à eux. Ils nient tous et proposent une épreuve à laquelle soumettre les animaux pour révéler le voleur : tremper chacun d'eux dans l'eau de

¹⁷

Les poules ne sont pas ici des personnages du conte mais un élément banal de la vie au village. La mention de "comprendre le langage des animaux", rappelle ici qu'elles sont des animaux à part entière.

¹⁸

Il n'atteint jamais l'aire des champs, toujours assez éloignée.

¹⁹

Un chien errant est toujours perçu comme un danger, on le chasse.

la rivière puis voir celui qui tremblera. L’aulacode passe l’épreuve indemne, tandis que le chien qui tremble de froid, est désigné comme coupable.

Trois contes présentent le chien dans sa belle-famille :

- *Le chien et le babouin* *tòyó ?ín gbàdàwà* (T59) ;
- *La visite aux beaux-parents du chien* *néé kòfè kó tòyó* (T77) ;
- *Le beau-père du chien est mort* *för tòyó fèá* (T46’).

Le premier met le chien en rivalité avec le babouin, et chacun utilise la faiblesse connue de l’autre – le chien ne peut s’empêcher de courir après les os qu’on lance, le babouin a les fesses rouges²⁰ – pour le déprécier aux yeux de beaux-parents... entraînant une inimitié entre les deux espèces.

Dans le second, un chien n’ayant rien à offrir à ses beaux-parents, part en brousse et découvre les aulacodes. Il les invite chez son beau-père où, en fin de compte, ils seront pris comme gibier et serviront de prestation matrimoniale pour le chien. L’aulacode est ici défini comme la proie par excellence du chien.

Ce thème est repris dans le troisième conte où les aulacodes, oubliant toute prudence, décident d’aller à la fête de deuil du beau-père du chien. Là aussi, hommes et chiens s’uniront pour les tuer en grand nombre.

Enfin le conte T117 met en scène un homme dont le chien réussit à sa place l’épreuve imposée par ses futures épouses et qui pour cela est remercié d’une femelle de cabri.

Il en ressort que le chien a deux ennemis dans le monde sauvage, le babouin et l’aulacode qui assument ici le rôle de proie de prédilection du chien.

Mais le chien a surtout une valeur d’auxiliaire, voire de substitut de l’homme qui, reprise dans les proverbes, transmet les valeurs ci-après :

- solidarité : « Les chiens qui se montent, ne se fuient pas » ;
- connaître son intérêt : « Le chien parti à la recherche d’os n’en donne pas aux autres » ;
- se regarder avant de parler : « Le chien laisse la merde sur sa tête et lèche néanmoins celle de son copain » ;
- rester sur sa réserve : « Quand un chien arrive au village d’un ami, il courbe sa queue entre ses pattes ».

²⁰

Ce même conte est mentionné par É. Copet-Rougier (1988 : 110-111) qui présente le singe du conte *mkako* comme un chimpanzé dont la caractéristique physique retenue est cependant “les fesses rouges”.

2.2. Les cabris

Le bouc du conte T76, *Le travail du gendre du bouc* *néé kòfè kó vâlá dùà* raconte comment un bouc, en se rendant chez ses beaux-parents, rencontre une panthère qui l'informe qu'elle l'attendra à son retour. Mort de peur, il écourte sa visite et revient au plus vite pour ne plus jamais quitter son village où il prend femme entre ses soeurs et sa mère, ce que les hommes ne font jamais.

Le conte T126 *La cola de la panthère* *gòrò kó gè* montre comment un cabri, à l'instar du chien trempé dans l'eau, est accusé du vol des noix de cola, car sa façon de ruminer l'a désigné comme tel.

Dans les deux contes, c'est toujours le couple cabri / panthère qui est attesté.

Enfin le conte T52 raconte l'origine du premier troupeau de cabris :

« Wanto, le héros civilisateur des contes gbaya, qui posait en vain des pièges en brousse sans parvenir à constituer la compensation matrimoniale qu'il lui fallait pour se marier, eut recours à la ruse. Il captura une jeune femelle de céphalophe couronné qu'il demanda à Gbason, seul détenteur de cabris, de lui garder jusqu'à ce qu'elle fasse ses petits. Six mois plus tard, Gbason lui assura que sa chèvre s'était enfuie. Ne pouvant se mettre d'accord, ils demandèrent à un juge de les départager. Celui-ci donna raison à Wanto qui obtint tous les caprins qui avaient une marque à l'œil et constitua ainsi la première dot. ».

L'acquisition du cabri se fait par le biais d'un vol et d'une ruse, comme l'acquisition du manioc ou du sésame. Le cabri est donc ici perçu comme un bien, avant d'être un animal.

Conclusion

Au terme de cette présentation, il ressort que les animaux domestiques que possèdent les Gbaya n'ont pas le même statut. Les cabris et les poules représentent des biens essentiels pour l'établissement des relations d'alliance. Le troupeau de cabris est l'élément fondamental de la dot dont l'homme peut disposer à sa guise, ce qui, comme l'explique bien le conte, n'était pas le cas lorsqu'il devait s'en remettre à la capture d'animaux sauvages. Quant aux poules, tuées rituellement à chaque étape du mariage dont elles garantissent la valeur, elles sont l'élément fondateur de toute relation d'alliance. Ces deux animaux ne jouent par contre pas un rôle conséquent dans l'alimentation quotidienne. La viande de cabri est moins

appréciée que la viande de chasse ; les nombreux interdits dont la poule fait l'objet, en limitent considérablement la consommation²¹.

Le statut des chiens est bien différent. En tant qu'auxiliaire indispensable à la chasse, le chien est placé sur le même plan que l'homme et dispose, comme lui, d'une fécondité à entretenir. Il se trouve donc directement sous le regard des ancêtres, sous leur contrôle. Les chiens sont toujours nourris, soignés et aimés. Sans être un "animal de compagnie" comme c'est le cas dans les sociétés occidentales (*cf.* M. Nachez, cet ouvrage), c'est un compagnon apprécié, très présent, qui dort dans la maison et, dans les contes, peut même se substituer à son maître.

L'importance qu'a, encore de nos jours, la chasse à la sagaie et aux chiens chez les Gbaya 'bodoë joue ici un rôle fondamental quant au statut du chien gbaya, comme c'est également le cas du lévrier touareg (Bernus 1999 : 419). Dans les sociétés du Nord-Cameroun, géographiquement proches de l'aire gbaya, il s'agit d'agriculteurs qui, pour certains, sont aussi des éleveurs comme les Tupuri (Ruelland 1999) et pour lesquels la chasse n'a plus de réelle importance. Le chien n'y est pas bien traité, même plutôt souvent maltraité (Gariné 1999 : 344). Il est par contre remarquable de constater que le chien y joue un rôle de gardien²² totalement absent chez les Gbaya dont les villages présentent une structure ouverte sans la moindre clôture. Enfin, sur le plan alimentaire, le chien a été régulièrement consommé chez les populations montagnardes du Nord-Cameroun et est l'objet de sacrifices rituels, accompagnés ou non d'une consommation chez les Masa, les Musey, les Tupuri et les Mkako, manifestant qu'il est relié au surnaturel (Copet-Rougier 1988, Gariné 1999, Gariné Wichatitsky 1999). Rien de tel chez les Gbaya où au contraire il est protégé, au même titre que les hommes, par les ancêtres et bénéficie de leur bienveillante surveillance. Rappelons que ceux-ci sont les maîtres de la brousse qu'ils contrôlent au profit de leurs descendants pour qui la nature est bonne. Les animaux sauvages qui y vivent sont, pour les Gbaya, les animaux domestiques de leurs ancêtres et tous leur sont accessibles, par la chasse, le piégeage et la cueillette ; aucun n'a un statut qui pourrait l'individualiser pour en faire l'animal clef de voûte qu'attestent d'autres cultures.

21

La poule est par contre volontiers offerte à un visiteur étranger qui la consommera seul, selon les règles de politesses gbaya.

22

Un chien gbaya qui chercherait à entraver le déplacement d'un individu quel qu'il soit se ferait aussitôt réprimander.

Références bibliographiques

- BAROIN C., BOUTRAIS J. (éds), 1999 — *L'homme et l'animal dans le bassin du Tchad*. Paris, Institut de recherche pour le Développement, coll. Colloques et séminaires, 705 p.
- BERNUS E., 1999 — « Chameau, cheval, chien : mythes et symboles de trois animaux domestiques touaregs ». In Baroin C., Boutrais J. (éds) : 409-425.
- BOVIN M., 1999 — « La belle vache » – chants de louage aux animaux et aux êtres humains chez les Wodaabe du Niger ». In Baroin C., Boutrais J. (éds) : 203-219.
- COPET-ROUGIER E., 1988 — Le jeu de l'entre-deux. Le chien chez les Mbako (Est-Cameroun). *L'homme*, 28 (108) : 108-121.
- DIGARD J.-P., 2003 — « La domestication animale revisitée par l'anthropologie ». In Denis B. (éd.) : *Animal domestique, espèce domestique, domestication : Point de vue*, Paris, Société d'Ethnozootechnie : 33-44.
- DUMAS-CHAMPION F., 1999 — « Les cultes liés aux animaux chez les Masa du Tchad ». In Baroin C., Boutrais J. (éds) : 349-372.
- GARINE I. DE, 1999 — « Contribution à l'ethnologie du chien dans le Nord du Cameroun et le Sud-Ouest du Tchad (Masa, Musey, Tupuri, Kera) ». In Baroin C., Boutrais J. (éds) : 331-348.
- GARINE WICHATITSKY E., 1999 — « Chasser dans une société agraire : à propos des Duupa du massif de Poli ». In Baroin C., Boutrais J. (éds) : 501-523.
- HAUDRICOURT A.-G., DIBIE P., 1988 — Que savons-nous des animaux domestiques ? *L'homme*, 99 : 72-83.
- ROULON P., DOKO R., 1991 — « Jurer, maudire ou promettre : expression et conception du serment chez les Gbaya 'Bodoe de République Centrafricaine ». In Verdier R. (éd) : *Le serment, Vol II. - Théories et devenir*, Paris, Éditions du CNRS : 274-288.
- ROULON-DOKO P., 1998 — *Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique*. Paris, L'Harmattan, 540 p.
- ROULON-DOKO P., 1999 — « Les animaux dans les contes gbaya (République Centrafricaine) ». In Baroin C., Boutrais J. (éds) : 183-192.
- ROULON-DOKO P., 2001a — *Cuisine et nourriture chez les Gbaya de Centrafrique*. Paris, L'Harmattan, 348 p.
- ROULON-DOKO P., 2001b — « La fille difficile gbaya (République Centrafricaine) ». In Göröd-Karady V., Seydou C. (éds) : *La fille difficile, un conte-type africain*, Paris, Éditions du CNRS : 187-202.
- SKINNER N.A., 1977 — « Domestic animals in Chadic ». In Newman P., Newman R.M. (eds): *Papers in Chadic Linguistics*, Leiden (The Netherlands), Afrika-Studiecentrum: 175-198.
- RUPELLAND S., 1999 — « L'homme et l'animal en pays tupuri : réalités et représentations ». In Baroin C., Boutrais J. (éds) : 373-392.
- THÉVENIN R., 1947 — *Origine des animaux domestiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je 271, 128 p.

The status and symbolic role of domestic animals among hunter-gatherer-farmers The case of the Gbaya in Central African Republic

Paulette ROULON-DOKO
roulon@vjf.cnrs.fr

Keywords

domestic animals, dog, goat, hen, tales

Domestication is defined as allowing man to either have a permanent food source at his disposal, or a work mate at home. In Africa there is a clear division between herder populations, most often nomads, and settled farmer populations. Certain farming populations have sometimes developed intensive cattle raising, as in North Cameroon for example. In this article, the author examines the status of domestic animals in a society of hunter-gatherer-farmers: the Gbaya in Central African Republic. They have only three types of domestic animals at their disposal: dogs, goats and hens.

Looking first into the case of the Bassenji dog, otherwise known as the Congo terrier, it is interesting to note that it is a hunter's assistant, indispensable for the hunt. Furthermore, it has its own fecundity, which, like that of humans, must be cared for, which places the dog on the same plane as the hunter as far as the ancestors are concerned. Therefore it is fed, taken care of, and given a name of its own.

The goat, like the hen, participates in the sphere of alliances. Goats make up a large part of the bride price, and the hen plays a ritual role essential to marriages. Goats, fed and cared for, play only a small role as food for the villagers, who prefer meat

from wild animals, hunted or trapped. As for the hen, it is very seldom eaten as it is almost exclusively consumed for ritual purposes. The hen is entirely forbidden to women who, by eating it, would be placed in the position of auto-consumption, thus destroying their fecundity, represented by the hen. As for the men, any hen linked to their wife's family is, for the same reasons, prohibited, and if there is the slightest doubt as to the ownership of a hen, they prefer to abstain from eating it. In the same manner, eggs are very rarely consumed.

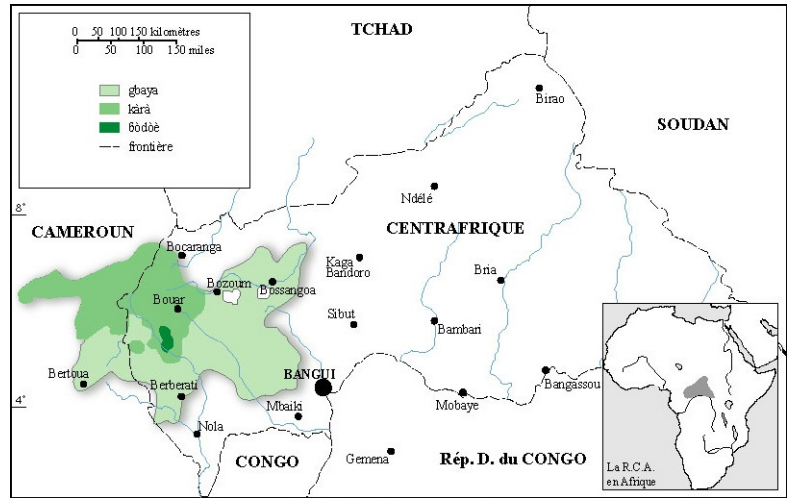
An analysis of the behavior of these animals in the folklore makes it possible to better discern their symbolic values. As characters in a story, all animals behave like humans, all the while keeping their own physical characteristics. Thus the dog is opposed to the baboon and the cane rat, which are defined as the dog's favorite prey. The dog can also represent its master, and proverbs, in particular, show this aspect. Only one tale portrays all three animals, emphasizing the fact that they belong to three different spheres: to the dog, the village, and more especially the bush; to the goat the village and surrounding savannah; and to the hen, the village only. In fact, the more the territory in which the animal moves about is small, the more the animal masters it. Thus the rooster, the one most attentive to village details, correctly memorizes the names of the maidens his master wants to marry.

The paper's conclusion draws a parallel between the status of the dog among the Gbaya and in the farmer-herder populations of North Cameroon, whence it emerges that hunting, still actively performed in Gbaya country, is determining for the dog's status. Its status of hunting assistant differs from its status of guardian or mediator with the supernatural that it may have in other, geographically close, farming societies. Goats and hens in this context are the foundation elements of alliances, and as such, play only a minimal role as food source.

Figures

Figure 1. La situation des Gbaya en République Centrafricaine

(Roulon-Doko, 1998)



Photos

Photo 1. Chien, poule, cabri

(cliché de l'auteur, Ndongué, 1977)



Photo 2. Chiens au campement

(cliché de l'auteur, Ndongué, 1977)



Photo 3. Chiots dans leurs paniers

(cliché de l'auteur, Ndongué, 1977)



Photo 4. Poules profitant des miettes

(cliché de l'auteur Ndongué, 1977)

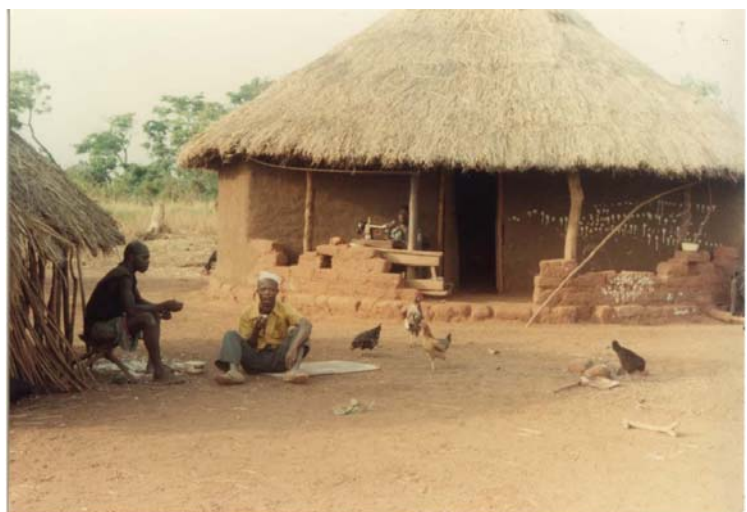


Photo 5. Poulailier

(cliché de l'auteur, Ndongué, 1977)



Photo 6. Un autre type de poulailier

(cliché de l'auteur, Ndongué, 1977)



Photo 7. Panier à poule

(cliché de l'auteur, Ndongué, 1977)



Le serpent, cet affreux loup

La symbolique populaire des animaux en Franche-Comté sous l'Ancien Régime à travers les *noëls au patois* de *Besançon* (1705-1729)

Nicolas VERNOT
vernornicolas@gmail.com

Résumé

Les *noëls au patois de Besançon* comptent parmi les rares textes imprimés au XVIII^e s. en dialecte franc-comtois. Dans ces chants de l'Avent, François Gauthier, leur auteur, met en scène les gens du peuple qu'il côtoie, vigneron ou bergers, apprenant la nouvelle de la Nativité. Les animaux sont très présents, et leur présence dévoile implicitement une vision du monde soigneusement ordonnée. Elle isole Dieu et l'homme créé à son image, renvoyant l'ensemble du monde animal – à quelques nuances près – dans le domaine du Diable, chaque espèce étant associée à des vices ou défauts définis. Si l'œuvre de F. Gauthier est inventive par bien des aspects, sa vision de la place de l'homme et de l'animal illustre la persistance de structures de pensée médiévales tard dans la période dite moderne.

Mots-clés

noëls, chants, patois, Franche-Comté, Diable

Introduction

Depuis le XVII^e s. au moins, il était d'usage, dans les foyers de Franche-Comté et d'ailleurs, d'animer les longues veillées du mois de l'Avent par des chants annonçant la Nativité, les *noëls*. Récemment réédités et traduits par C. Dondaine

(1997), les soixante-sept *noëls au patois de Besançon* composés entre 1705 et 1729 par François Gauthier (1675-1733) comptent parmi les rares textes imprimés sous l'Ancien Régime en dialecte franc-comtois. Leur auteur, un imprimeur bisontin¹, composait chaque année de nouveaux chants qu'il publiait et commercialisait sous forme de feuillets. Si les paroles étaient de sa composition, les mélodies provenaient de chants à la mode (airs d'opéras, de gavottes ou plus généralement populaires). Ainsi, dans le premier Noël qu'il publie, F. Gauthier précise sous le titre que son chant doit être interprété sur l'air : « Buvons, buvons, mes chers amis, etc. ». En fonction des compétences musicales de chaque foyer, il était possible d'accompagner ces chants à l'aide des instruments en usage à l'époque (viole et violon, hautbois et flageolet, musette, tambourins)² : toutefois, c'est la voix qui demeure centrale³.

Les Noël de F. Gauthier possèdent la particularité de mettre en scène les gens du peuple qu'il côtoie, vigneron de Besançon ou bergers des environs, apprenant la nouvelle de la Nativité. Sous la forme de dialogues inspirés par le contexte de l'année écoulée, les Noël développent, sur fond de vie quotidienne, les heurs et malheurs des Comtois les plus modestes. Tous portent des noms stéréotypés : qu'il soit vigneron ou berger, l'orateur principal s'appelle généralement Tonnot, diminutif d'Antoine. Sa femme est souvent dénommée Tounotte ; ses amies sont les "commères" (qu'il faut entendre ici comme le féminin de "compère"). Un seul Noël donne la parole aux enfants : ils se contentent de questionner l'Oncliot, un vieillard bougon qui leur fait un cours d'instruction religieuse à sa manière.

À travers les paroles mises dans leur bouche, c'est donc une oralité recomposée qui est mise en scène, à une époque où le patois a déjà reflué des milieux les plus aisés vers les couches les plus populaires de la population comtoise, qui constituent toutefois la majorité de la population.

Le patois est probablement la langue maternelle de F. Gauthier, qui est né en 1675 à Marnay, un modeste bourg situé à peu de distance de Besançon où il s'établira plus tard comme imprimeur. Lorsqu'il naît, la Franche-Comté est occupée militairement par la France (le rattachement ne sera officiel qu'en 1678). Toutefois, la province est déjà fortement influencée par la culture française dont les élites utilisent couramment la langue depuis plusieurs siècles déjà, au moins dans leurs écrits. Quant au patois roman, il demeure la langue quotidienne du peuple. Français

¹ Les Bisontins sont les habitants de Besançon, ville principale de Franche-Comté, et sa capitale depuis 1676.

² Tels sont les instruments cités par F. Gauthier dans le Noël n° IX (couplets 4, 5 et 7) et n° XXX (couplets 4 et 5). Afin d'alléger la présentation, les Noël seront désormais désignés sous leur numérotation en chiffres romains, suivie de celle des couplets en chiffres arabes, en suivant C. Dondaine (1997). La première des références citée dans cette note devient donc : IX, 4-5, 7.

³ Paradoxalement, ce sont les mélodies – sans les chants – qui ont donné lieu à un enregistrement discographique (Les Grandvalliers 1997).

pour les élites, patois pour le peuple : aussi schématique qu'elle soit⁴, cette diglossie trouve son illustration dans les noëls. S'il est rare que vigneron et bergers bisontins s'expriment en français, c'est au contraire le langage de la Vierge Marie, de saint Joseph et des anges, ainsi que des "bourgeois" (XIX), de l'"écrivain" (secrétaire municipal, L) ou du savant « solitaire qui se mêle de l'astrologie » (XXVI)⁵.

Langue des élites et des savants, le français est donc par excellence la langue de l'écrit et des publications ; c'est dire la rareté et l'intérêt des textes imprimés en patois, et donc l'intérêt de l'œuvre de F. Gauthier pour qui veut avoir une idée de l'oralité dialectale comtoise au début du XVIII^e s.

Les animaux sont très présents dans les noëls de F. Gauthier, soit qu'ils servent à en planter le décor visuel (et sonore !), soit qu'ils reflètent, par leur emploi imagé, une valeur symbolique. Si le thème de la Nativité et la présence des bergers imposent certaines espèces (bœuf et âne, moutons), l'ensemble des occurrences que nous avons relevées montre un emploi symbolique stéréotypé de nombre d'animaux et dévoile implicitement une vision du monde soigneusement ordonnée. Loup et serpent sont les deux principaux animaux néfastes cités, ce qui nous conduira à nous interroger sur leur place dans l'imaginaire symbolique des Comtois sous l'Ancien Régime et, au-delà, sur la vision qu'une société profondément marquée par la ruralité et le christianisme porte sur l'ensemble du monde animal.

1. Loup et serpent, deux faces d'une même nuisance ?

Bien que loups et serpents apparaissent chacun dans un nombre équivalent de chants (une douzaine) qui soulignent leur caractère nuisible, leur rôle n'en est pas moins distinct.

4

Il s'agit avant tout d'une diglossie sociale. Au XVII^e s., les élites comtoises sont francophones dans leur vie publique, mais beaucoup parlent patois dans les cercles intimes. En revanche, si les couches populaires parlent ordinairement le patois, beaucoup ont probablement plus que des notions de français (Dondaine 1997 : 26).

5

Ces mots sont en français dans le texte. Afin de ne pas perdre le lecteur, les citations en patois seront toujours en bleu, précédées si nécessaire de leur traduction française entre guillemets. Les mots cités entre guillemets correspondront donc toujours à la traduction en français d'un mot patois, sauf dans les quelques passages rédigés originellement en français : dans ce cas, nous ferons systématiquement suivre le passage cité de l'expression "en français".

1.1. Le loup

Le “loup” *lou* (ou *loup*) est fréquemment cité dans les noëls. Il apparaît dans treize chants. C’est en effet le principal souci des bergers que ces loups « cruels et ravissants » qui s’en prennent à leurs troupeaux, « égorgent au milieu des prairies, quelqu’uns de leurs agneaux paissants » (XXXVII, 1 ; en français), en font une “boucherie”, terme qui revient à deux reprises (II, 2 et LXII, 14). Un berger s’en inquiète en ces termes :

Qui gadherait noües moutons ?	Qui gardera nos moutons ?
Toutes noües bageries ?	Toutes nos bergeries ?
L’y ait das loups dans noües cantons	Il y a des loups dans nos cantons
Que varrant en furie	Qui viendront en furie
Las tuerant au moitan das valons	Les tueront au milieu des vallons
Ferant ne boucherie.	Feront une boucherie.
(LXII, 14)	

Les bergers sont rassurés par l’ange : « Bien près de Jérusalem, allez voir votre Maître [...] ; il prendra de vos troupeaux grand soin ; allez, laissez-les paître » (LXII, 14-15 ; voir également II, 2). D’autres bergers, plus pragmatiques, s’en remettent à la garde de leurs chiens (X, 15 et XXII, 7). Le départ pour la crèche est donc un double acte de foi, à la fois hommage au Christ et confiance en sa capacité à éloigner les loups. Par conséquent, ne pas faire confiance à l’ange revient à contenter Lucifer :

« Pauvres pasteurs, quittez vos bergeries,
Et venez voir votre Dieu, votre Roi ;
Tous vos moutons paîtront dans ces prairies,
En sûreté ; partez et suivez-moi,
Malgré l’envie,
La jalousie
De Lucifer, il vous appelle à soi » (XLVIII, 1 – en français).

Il faut donc la présence de solides chiens et l’assurance de la protection divine pour que les bergers acceptent d’abandonner leur troupeaux pour aller rendre hommage à l’Enfant (XXII, 7-8 ; X, 15 et XLVIII, 6).

La menace des loups est, à trois reprises, comparée à celle des soldats : dans un Noël composé en 1711, l’angoisse de la guerre se fait sentir dans ces paroles d’un berger soucieux d’expliquer au Messie « comment la guerre fit plus de maux que les loups, méchants animaux » (XXV, 8). Un an plus tôt, un berger avertissait déjà ses moutons : « prenez bien garde aux soldats et aux loups », avant de déplorer :

Ne varrans-nous jaima lai pa su tarre ?	Ne verrons-nous jamais la paix sur la terre ?
Quoi ! Fauret-tu que mas pouères moutons	Quoi ! Faudra-t-il que mes pauvres moutons
Crainte das loups, et peu das gens de garre	Par crainte des loups et des gens de guerre
Tremblint toujou de pô dans nouès cantons !	Tremblent toujours de peur dans nos cantons !
(XXI, 1-2)	

Ailleurs, un villageois s’exclame : « les loups ne font pas les ravages, les carnages, que font tous les soldats ; moutons, cochons, ils ne les épargnent pas » (X, 16). Ces

rapprochements entre loups et soldats sont propres aux noëls du début du XVIII^e s., et ne réapparaîtront plus après 1711. En revanche, le vocabulaire de la violence qui accompagne en permanence le loup montre qu’il demeure honni tout au long des œuvres chantées de F. Gauthier, et on ne s’étonnera guère qu’il soit un animal diabolique : le démon Bélial n’est-il pas « habillé en loup-garou, sur le dos une peau de loup » (XLIV, 15) ? Enfin, l’Oncliot, emporté par sa colère contre le serpent tentateur, va jusqu’à le qualifier d’“affreux loup” *peu loup* (XIV, 21 ; fig. 1) !

La crainte du loup est parfois évoquée de manière plaisante : alors employé au singulier, il se fige par exemple dans l’expression « je veux que le loup me prenne si », équivalent à « que le Diable m’emporte si » qui apparaît à deux reprises, et toujours dans la bouche de femmes. Ainsi, une femme répond à sa commère qui cherche à la dissuader d’aller conter ses misères à la Vierge : « Je veux que le loup me prenne si je ne parle pas à Marie » (XVIII, 8 et XXIX, 3). Ailleurs, lorsqu’un berger se propose de corner dans les rues pour avertir les villageois endormis du départ d’un convoi pour adorer l’Enfant, un de ses amis cherche à l’en dissuader en ces termes :

<i>Tu me fa creva de rire</i>	Tu me fais crever de rire
<i>Les chambelées endourmies</i>	Les servantes endormies
<i>Ne manquerant pas de dire</i>	Ne manqueront pas de dire
<i>Lou loup mange les bargies</i>	Le loup mange les bergers
<i>I n’ot pas menneu souna</i>	Il n’est pas minuit sonné
<i>Pouquoi couna ?</i>	Pourquoi corner ?
<i>Ant-tu padhu lai tête ?</i>	Ont-ils perdu la tête ?
<i>[...] Ç’ot pou baidina.</i>	[...] C’est pour badiner.

(XVII, 3)

Là encore, c’est une femme qui traite avec légèreté la crainte à l’égard du loup. L’animal incarne donc un danger essentiellement masculin : c’est le berger, travaillant dehors, et non sa femme, qui parle avec angoisse des méfaits du loup.

1.2. *Le serpent*

Le “serpent” *sarpent*, cité dans onze chants, est désigné soit par ce nom (dans sept noëls), soit par le mot “vipère” *vipère* que l’on croise dans six chants. Sous la plume de F. Gauthier, “serpent” et “vipère” sont souvent synonymes (*cf.* É. Montelle, É. Motte-Florac (crotale), cet ouvrage). Avec le temps, “serpent” est de plus en plus délaissé par F. Gauthier au profit de “vipère”, animal plus exclusivement néfaste que le serpent, dont le nom peut rimer avec misère, dont le genre s’accorde volontiers avec la misogynie assez communément exprimée à l’époque, et dont enfin le museau retroussé n’est pas sans évoquer une corne... toute satanique !

Quoi qu’il en soit, les deux mots désignent généralement le même personnage, le Diable en personne. Le serpent est d’ailleurs, et de manière assez cocasse, doté de ses attributs dans le récit de l’Oncliot : en dépit de l’apparence épouvantable de

« ce bossu, ce tortu, ce cornu de Lucifer » [ce boussu](#), [ce touthu](#), [ce counu Lucifa](#), Ève « s'amusa à parler à ce maudit serpent ; elle ne prenait pas garde à ses cornes, à ses dents » (XIV, 13, 15).

À ce physique disgracieux correspond un nombre imposant de défauts : “envieux”, “rempli de malice”, le serpent, “maline bête”, est un “traître” qui utilise la flatterie pour séduire Ève comme Adam :

Bonjou, Demoiselle	— « Bonjour, demoiselle
Y seu ravi de vous voë	Je suis ravi de vous voir
Vous éte bin belle	Vous êtes bien belle
Voûte mairi n'ot-tu pas ?	Votre mari n'y est-il pas ? »
[...] Adam venet promptement	[...] Adam vint promptement
Lou serpent s'aivance	Le serpent s'avance
Lie feset son compliement	Lui fit son compliment
Et ne reverence	Et une révérence
Disant : bon jou, veille aimi.	Disant :
	— « Bonjour, vieil ami. »

(XLIV, 31-36)

Une commère le rappelle plus loin :

Coumençant d'aiboë pas lai cause	Commençons d'abord par la cause
Ce fut in trompou de serpent	Ce fut un trompeur de serpent
Qu'enbabouïnait lou père Adam	Qui embobina le père Adam
Et Eve, tirie de sai couète.	Et Eve, tirée de sa côte.

(LX, 2)

À trois reprises, le serpent est présenté comme l'animal qui rend fou : « le serpent fit la guerre à l'homme, le “rendit fou” [enfantoumet](#) pour le faire mourir, lui conseilla de « manger la pomme » (XXI, 12). Ailleurs, Tonnot remarque que « ce mauvais serpent a bien [...] “rendu fou” [aifantoum](#) nos gens » (VII, 24). Un autre Noël nous rappelle qu'« Adam avait fait une grosse folie, le maudit serpent lui avait donné son venin » ; au couplet suivant, le chant s'adresse directement à sa femme : « Ève, tu obéissais trop à celui qui t'a bien “ensorcelée” [aifantouma](#) ; tu étais [pourtant] assez savante pour t'en défier, ne sentais-tu pas que son haleine était puante ? » (XXXV, 2-3). [Enfantoume](#) et [aifantoume](#) sont des verbes construits sur le grec [phantasma](#), “fantôme”, et signifient “ensorceler, troubler le sens, fasciner, séduire, rendre fou” (Dondaine 1997 : 449, 456). Dans trois cas sur quatre, c'est le fait du serpent.

Son forfait accompli, le serpent ne brille guère par son courage : « quand le Diable eut fait son coup, aussitôt il déguerpit » [quand lou Diale eu fa son couë, d'aiboë i dainiche](#) (XLIV, 40). Toutefois, la noirceur de l'âme du serpent ne discolpe guère Adam et Ève, que les Noëls ont plutôt tendance à tourner en ridicule. La naïveté d'Ève est soulignée : elle donne au Diable du [Monsieu lou Vipère](#) (XLIV, 32)⁶. Surtout, dans trois Noëls différents, on retrouve le même motif du rejet en cascade

⁶ Faut-il y voir une influence de La Fontaine ?

de la responsabilité, mais avec des nuances qui semblent marquer une évolution au fil du temps. Dans un Noël composé en 1708, en une année difficile marquée par la crainte de la guerre⁷, c'est le serpent qui est le premier destinataire du courroux divin :

Bin loin de demanda ai Duë miséricoëde	Bien loin de demander à Dieu miséricorde
Sire Adam rejetta su sai fanne lou mô	Sire Adam rejeta sur sa femme le mal
Daime Eve demé moëte	Dame Eve demi-morte
Et tremblante de pô	Et tremblante de peur
Disa lou serpent cause	Disait :
	— « Le serpent cause
Ce cô.	Ce coup ».

La sentence ne se fait pas attendre : « le Bon Dieu maudit sur ce champ cette bête » en des termes très durs, avant de punir Ève, qui connaîtra désormais des enfantements douloureux et sera « soumise [sujette] à l'homme », puis Adam qui subira “souffrance” et “tourment” pour sa “lâche complaisance” (XIV, 19-24). Pourtant, en 1715, le ton change déjà :

Adam s'aïcusant, dit ç'ot lai compaigne	Adam s'excusant dit :
	— « C'est la compagne
Que voici vé moi, que m'en ait beillie	Que voici près de moi qui m'en a donné
Nous ne sont pas saiges	Nous ne sommes pas sages
D'en avoi maingie	D'en avoir mangé ».
Eve se daïfend, dit	Ève se défend, dit :
Lou serpent m'y ait engaigie [...].	— « Le serpent m'y a engagée [...] ».

Dieu punit alors le premier couple : « on les a chassés de ce beau parterre, le Bon Dieu les avait condamnés à gratter la terre » (XXXV, 8-9). Le serpent n'est pas mentionné. Cinq ans plus tard, le dialogue prend des allures burlesques, se fait plus proche de la scène de ménage que de l'exposé théologique :

Loin de demanda padhon	Loin de demander pardon
D'aivoüa lieu faute	D'avouer leur faute
Disint de pouères raisons	Ils donnaient de pauvres raisons
S'aïcusint l'un l'autre	S'accusaient l'un l'autre
Ç'ot mai fanne, dit Adam	— « C'est ma femme », dit Adam
Eve dit ç'ot lou serpent [...]	Eve dit :
	— « C'est le serpent [...] ».
Qu'en ot lai seule cause.	Qui en est la seule cause ».

Dans sa réaction, le Bon Dieu, qui ne se soucie même plus du serpent, manifeste une colère qui, sous la plume de F. Gauthier, prend l'aspect burlesque d'une violente mise à la porte :

Olla vous-en laïboura	« Allez-vous-en labourer
-----------------------	--------------------------

7

Si, à partir de 1688, la France de Louis XIV est presque continuellement en guerre, la Franche-Comté dont Besançon est la capitale est épargnée par les mouvements de troupes et les destructions, qui se concentrent essentiellement sur la frontière nord du royaume. Toutefois, les lourdes défaites que subit la France en 1708 font craindre une invasion de l'ensemble du territoire français.

(lieu dit Duë) lai tare	(leur dit Dieu), la terre
Ca vous ne méritas pas	Car vous ne méritez pas
D'être en ce Pathare	D'être dans ce parterre
Adam te travailleré	Adam, tu travailleras
Eve te l'oubéiré [...]	Eve, tu lui obéiras [...]
T'airé prou ai fare.	Tu auras assez à faire. »
(XLIV, 42-43)	

Ainsi, l'amélioration des conditions de vie qui commence à se manifester en Franche-Comté à la mort de Louis XIV semble avoir entraîné une redéfinition du rôle du serpent. En période difficile où menacent guerre et famine, Dieu s'en prend à l'animal comme premier responsable, ce qui a pour effet de disculper partiellement les hommes dont F. Gauthier connaît trop bien les difficultés quotidiennes, tandis que les malédictions fulminées à l'encontre du premier couple rendent compte des conditions de vie difficiles des premières années du XVIII^e s. Avec les deux Noël suivants, le serpent ne devient qu'un mauvais prétexte dans la bouche d'Ève, pas même relevé par Dieu. Sa mention contribue au pittoresque de la scène, qui va en s'accroissant : ce n'est plus tant la malédiction et ses conséquences néfastes qui retiennent l'attention, mais les disputes du premier couple, à l'image, peut-être, d'une société comtoise qui craint moins les dangers liés à la conjoncture (guerre, famine) et peut donc, à loisir, sourire des problèmes de foyer des uns et des autres.

Avec une intensité qui, elle aussi, s'en va décroissant avec le temps, on nous rappelle, au moins à six reprises, que le serpent est un animal maudit. L'Oncliot, avec la verve dont il est coutumier, nous livre les termes de cette malédiction :

Vai, te vivré rampant dessus ton aistoumet	« Va, tu vivras rampant sur ton estomac
Ne Fanne su tai tête	Une femme, sur ta tête
Marchant t'aicraserait	En marchant, t'écrasera
Stu que te ferait fête	Celui qui te fera fête
Merait.	Mourra. »

Au mépris de l'avertissement divin qu'il vient pourtant de rappeler, le vieux vigneron nous conte au couplet suivant comment il se charge lui-même de l'exécution de la malédiction :

Quand y en trouvet quéqu'un	Quand j'en trouve un
desou enne polére	sous une rangée de ceps
Y ne l'aipargnet pas, main d'in cô	Je ne l'épargne pas, mais d'un coup
de fesou	de pioche
Y l'y casset lai tête	Je lui casse la tête
En l'y disant peu loup	En lui disant :
	— « Affreux loup
T'é tanta nouète Mére	Tu as tenté notre mère
Ç'ot prou.	C'est assez ! »
(XIV, 20-21)	

Pour avoir entraîné la chute de l'homme et la perte du Paradis, le serpent est bien devenu l'ennemi de l'humanité, celui qui « fit la guerre à l'homme, le rendit fou pour le faire mourir » en lui conseillant de manger de la pomme (XXI, 12, 14).

L'expression prend tout son poids en une année (1710) où les incertitudes liées à la guerre dans le nord de la France, inquiètent les Comtois⁸.

Quant au mot "vipère", il est utilisé à cinq reprises de manière imagée pour souligner la capacité de nuisance de certains êtres humains. Dans un dialogue qui met en scène un pauvre et un mauvais riche, voici comment est jugé et condamné ce dernier : « [parce que] tu as connu la misère du pauvre sans la soulager, va, race de vipère, en enfer te plonger » (XVI, 9). Plus loin, ce terme sera appliqué à Hérode et, ailleurs, de manière indirecte, aux protestants genevois et cévenols, « une race qui est bien méchante » *ne race qu'ot bin maligne* : s'ils venaient par ici, ils répandraient bien du venin » (LIII, 18 et V, 7). L'expression "race de vipère" est citée dans l'Évangile de Matthieu : c'est ainsi que Jean-Baptiste apostrophe Pharisiens et Saducéens. Au Moyen Âge, l'expression a inspiré une foule de commentateurs qui, à la suite de Raban Maur, évêque de Fulda au IX^e s., ont vu dans la vipère le symbole des hommes pervers et des hérétiques portant en eux le venin de tous les dérèglements (Duchet-Suchaux et Pastoureau 2002 : 146).

Le venin, parole dangereuse et néfaste, est encore évoqué plus loin dans ce sens : à un berger rendu inquiet parce que sa femme venait de lui annoncer le retour de la guerre, ses compères répondent avec un mépris fortement teinté de misogynie :

<i>Lai fannes dans lou melin</i>	Les femmes au moulin
<i>Au fouot, ai lai revére</i>	Au four, à la rivière
<i>Ant toutes l'esprit malin</i>	Ont toutes l'esprit malin
<i>Ne langue de vipère</i>	Une langue de vipère
<i>Pou piqua et jetie di venin</i>	Pour piquer et jeter du venin
<i>Ou proëchie lai misère.</i>	Ou prêcher la misère.

(LXII, 2)

Le lien entre la guerre et le serpent se retrouve dans ces mots d'un humble Bisontin : « dans cette rude saison, [la guerre] est cent fois pire que la queue d'un scorpion, ou les dents d'une vipère » (L, 8). Plus loin, Hérode « ce maudit barbare, ce traître, ce bandit » perpétrant le massacre des Innocents, est successivement qualifié par une commère de « plus méchant que les vipères », et de « race de vipère » (LIII, 16, 18).

Serpent et loup apparaissent comme deux révélateurs remarquablement pertinents d'un monde encore majoritairement rural et fortement imprégné par le catholicisme. Matérialisant les angoisses d'une grande partie de la population, ces deux espèces apparaissent comme de véritables animaux "d'anti-civilisation". Le loup incarne l'irruption d'un mal violent, qui s'attaque aux biens matériels et aux corps et rompt brutalement l'ordre établi ; c'est une menace d'abord pour les hommes, notamment lorsqu'il sont paysans. Si donc le loup incarne les maux nés de la violence, tel n'est pas le cas du serpent, dont le pouvoir néfaste est avant tout lié à la parole. Le serpent incarne la nuisance spirituelle, celle qui s'introduit insidieusement dans les âmes des chrétiens pour les contraindre à fauter. Cette

⁸ Voir la note 7.

nuisance est volontiers liée au monde féminin. On observe donc un véritable partage des rôles, la nuisance matérielle, plutôt masculine, étant dévolue au loup, la nuisance spirituelle, plutôt féminine, étant imputée au serpent.

Dans les noëls, aucune espèce animale n'apparaît pour s'opposer à ces incarnations démoniaques. Si le mouton, pourtant fréquemment cité, forme avec le loup un couple en opposition, il est cantonné à un rôle de victime innocente et passive. Quant au serpent, son ennemi est, de manière explicite, non pas un animal, mais l'homme lui-même, créé à l'image de Dieu. Par ailleurs, nombreuses sont les autres espèces animales associées au Diable ou à l'imperfection (tabl. 1) : loup et serpent ne sont que les espèces les plus éminentes des cohortes sataniques. Que faut-il en déduire sur la place symbolique attribuée à l'animal dans la société comtoise d'Ancien Régime ?

2. Dieu, l'homme et l'animal selon François Gauthier

Le monde que F. Gauthier nous livre apparaît comme structuré de manière très cohérente. La Terre est une « une boule ronde plantée au beau milieu » de l'univers ; autour se déplacent le firmament, « le beau soleil, la lune et ses quartiers ».

2.1. *Le monde des cieux*

Dieu, énonce un astrologue mis en scène par l'auteur, « régit tout et gouverne les astres » (en français) ; « le ciel, la terre et l'onde sont tous soumis à sa loi », souligne ailleurs une femme du peuple (XXVI, 23-24 et XXIX, 10).

2.1.1. Dieu et sa mère

Jésus est fréquemment comparé à un astre lumineux : un des premiers noëls de F. Gauthier souligne que « cet aimable enfant ressemble à un soleil, et qu'il n'y a pas un pareil sur la terre » (XIII, 13 ; voir également LXII, 6). La comparaison est reprise plus loin dans cette annonce d'un ange aux bergers : « vous verrez à minuit d'un soleil admirable, la clarté ; un roi, un souverain couché dans une étable » (en français : XXXIV, 2 ; voir aussi XXI, 18). Dans de nombreux autres passages, la naissance du Christ est associée à la lumière, qu'elle émane de l'étoile qui guide les pèlerins (XXXVI, 2) ou, plus simplement, du Nouveau-Né qui « brille plus que

cent lumières », voire « mille fois plus que l'éclatante étoile qui est sur ce lieu » (XXXII, 9 et XXXIV, 12).

Cette comparaison astrale s'applique également à plusieurs reprises à Marie. Ainsi, « la mère est plus belle que la lune et son enfant plus beau que le soleil » (XX, 15) et, plus loin :

Lai lene n'ot pas si belle	La lune n'est pas si belle
Que lai mère di Mésie	Que la mère du Messie
Et l'offant de lai Pucelle	Et l'enfant de la Pucelle
Semble in souleil dans lou cie.	Semble un soleil dans le ciel.

(XXXVI, 8, voir également LII, 11, 15 et LIX, 14)

Avec une demi-douzaine d'occurrences, cette comparaison entre la divinité et les astres est d'autant plus remarquable qu'elle est la seule appliquée à Jésus et à sa mère. Avec constance, F. Gauthier exclut les animaux de tout lien symbolique avec la divinité. Cette exclusion surprend, car des liens entre ces mêmes animaux et l'Esprit divin existent ailleurs à la même époque (agneau de Dieu, colombe du Saint Esprit, etc.). En outre, aucun animal vivant, excepté la brebis ou l'agneau, n'est offert à la Sainte Famille.

2.1.2. Les anges

Autour de Dieu, les anges sont assignés à deux rôles : annoncer – en français – la naissance du Christ et chanter la gloire de Dieu. Ils volent comme des papillons : c'est la seule image animale qui leur soit appliquée. Même s'ils sont ailés, les anges sont à l'image de Dieu... et des hommes : ils ressemblent à des enfants, annoncent la paix, jouent de la musique, chantent des « Gloria », parlent français et latin.

Das bés offans criint lai pa su tare	De beaux enfants criaient la paix sur terre
I las as vu, et ne l'as pas songie	Je les ai vus, et ne l'ai pas rêvé
I sont venus su das nuaiges	Ils sont venus sur des nuages
Et i voulint coume lou vent	Et ils volaient comme le vent
Lieu vetemens étins blancs coume noige	Leurs vêtements étaient blancs comme neige
Et relusint pa l'oè et pa l'argent	Et reluisaient d'or et d'argent
L'ant fa ne si belle musique	Ils ont fait une si belle musique
Que nous étint tous ébaubis	Que nous en étions tous ébaubis
L'antounint tous ce me semble in cantique	Ils entonnaient tous, ce me semble, un cantique
Que coumence gloria in excelsis.	Qui commence par <i>gloria in excelsis</i> .

(XXVI, 4-6 ; voir également V, 4 ; VI, 1 ; VII, 28 ; LXV, 22 ; XLIII, 2 et LII, 14)

Les anges et Jésus sont de même essence : « petit garçon » [gachenot](#) comme eux (XVII, 1), il est aussi qualifié d'[angeotte](#) à plusieurs reprises (II, 16 ; IV, 12 et XIII, 1). Toutefois, « anges, chérubins et séraphins, trônes et archanges » ont été créés « pour l'adorer, l'honorer, le respecter, [...] chanter ses louanges » (XLIV, 6). On l'aura noté, les anges, tout comme la Sainte Famille, ont des caractéristiques humaines. C'est que, comme nous le rappelle un berger, l'homme est fait à la ressemblance de Jésus.

2.2. L'homme, tendu entre Dieu et le Diable

Pourtant, F. Gauthier ne manque pas d'utiliser une riche symbolique animale pour définir, en contrepoint, ce que devrait être l'homme sur les plans intellectuel, matériel et spirituel.

2.2.1. L'homme est doué de raison

Cet idéal concerne d'abord les facultés intellectuelles de l'homme et leur expression au moyen du langage.

C'est un lieu commun de l'époque que de considérer que la capacité de raisonner est ce qui distingue l'homme de l'animal. Dans les noëls, le mot *bête* est fréquemment employé, comme adjectif ou comme substantif, pour désigner, voire insulter, celui qui manque d'entendement. Ce dernier est immanquablement brocardé de tous les noms d'animaux. Ainsi, les noëls nous informent qu'on peut être sot comme un oison ou une cane, qu'on peut avoir moins d'esprit qu'un lièvre ou qu'un bœuf, et moins d'entendement qu'une jument.

Dans deux contextes particuliers, la bêtise est le fait de ceux qui ne pratiquent pas la religion catholique : dans les temps anciens, nous rapporte une commère, les hommes ont d'abord adoré des idoles animales, puis « d'autres qui étaient un peu moins bêtes, adoraient Vénus, Apollon, qui en leur disant quelque baliverne, se faisaient passer pour prophète » (LX, 16). Pourquoi les hommes sont-ils devenus moins bêtes aux yeux de cette femme ? Probablement parce qu'ils ne rendent plus un culte, précisément, à des bêtes, et aussi parce que ces divinités romaines, anthropomorphes, sont liées à la culture savante du XVIII^e s. Dans un autre noël, un berger dialogue avec un soldat allemand accompagné d'un prisonnier turc. Ce dernier, reconnaît l'Allemand, « n'est pas trop bête, il veut embrasser ma loi » (XL, 7), c'est-à-dire la religion chrétienne. Pourtant, si le berger accepte de laisser les deux hommes entrer pour adorer l'Enfant, il s'adresse ainsi au Turc : « toi qui n'es pas baptisé, ses saints pieds ne va pas baiser, vers l'âne va te retirer ». Voici une place hautement symbolique de la "bêtise" prêtée au Turc, et que développe ensuite le berger : « Monsieur, vous paraissez un peu bête, on ne boit pas chez vous de vin ; on m'a dit que votre Prophète a défendu ce jus divin [...]. Ce charlatan vous croit bien bête, quand il vous dit qu'au Paradis, vos âmes bâfrent, font des fêtes [...]. Il vous prenait tous pour des grues ». Voici les hérétiques animalisés !

La parole reflète l'intelligence et la vertu de l'homme : c'est donc un des traits majeurs qui le distingue de l'animal. D'ailleurs, dans les noëls, l'homme ne s'adresse pratiquement jamais directement à l'animal. Les exceptions sont très rares ; elles concernent principalement le serpent à qui Ève répond et qui essuie par ailleurs les insultes de l'Oncliot. En l'occurrence, il ne s'agit pas de n'importe quel animal : le serpent incarne le Diable qui, bien que fortement associé au monde animal, conserve également des traits anthropomorphiques qui en font précisément toute l'ambiguïté. En outre, le récit de la tentation de F. Gauthier n'est qu'une

transposition de celui de la Genèse, où le dialogue entre Ève et le serpent est déjà présent.

Le mouton est le seul animal à qui il arrive qu'un berger s'adresse avec une certaine tendresse. Toutefois, cela est évoqué une fois seulement, alors que l'animal est fréquemment cité et qu'il fait dans les chants l'objet de toute l'attention des bergers (*cf.* I. Bianquis, M. Mesnil, cet ouvrage).

Quant aux noms propres donnés aux animaux, ils sont rarissimes. On sait que le chien qui jappe après les Rois Mages s'appelle Charmot ; l'âne est parfois surnommé Martin. Les noëls se distancient de la réalité : on sait que les paysans comtois avaient pour coutume de donner un nom distinct à toutes les bêtes de leur troupeau, et que jusqu'au début du XX^e s., « beaucoup de laboureurs à la charrue tiennent de véritables discours à leurs bêtes, leur promettant toutes sortes de choses comme à des enfants » (Beauquier 1910 : 43, 64).

Ces dialogues chantés que sont les noëls s'adressent donc très rarement aux animaux directement. En revanche, l'animalité est volontiers mise à contribution pour souligner les défauts humains liés au langage. Ainsi, les humbles bergers redoutent de s'exprimer comme des buses devant la Sainte Famille. Ailleurs, on reproche aux jeunes de se rendre à la messe de minuit en caquetant sur leurs proches. Plus grave, la langue de vipère des femmes est considérée comme une véritable nuisance par les hommes, tandis que l'on craint le venin de l'hérésie répandu par les protestants.

Les noëls sont des chants. Face aux animaux et aux démons qui poussent des cris, le chant, plus encore que la parole, rapproche l'homme du divin, et notamment des anges qui célèbrent en musique la naissance du Sauveur : « Regardez – s'exclame une femme – ces beaux petits anges qui jouent du flageolet, qui lisent dans des notes, et chantent un beau motet » (XXIX, 13). Comme on l'a noté en introduction, bergers et vigneron se font eux-mêmes musiciens à plusieurs reprises. La musique parvient même à adoucir les mœurs de ces hommes dont le sexisme est souvent mis en scène dans ces chants émaillés de disputes conjugales : devant sa femme qui chante si bien, Tonnot se montre d'une rare sollicitude, l'encourageant et lui promettant même une tartine (XXXIII, 12) !

2.2.2. De la nécessité métaphysique d'une vie décente

Le chant s'élève d'autant mieux qu'il exprime la joie. Pourtant, les conditions de vie souvent difficiles que connaissent les Comtois au début du XVIII^e s. sont l'occasion de plaintes et d'inquiétudes dont les enjeux sont loin d'être seulement matériels. Les bergers ne se scandalisent pas seulement de la misère du Christ. Le fait qu'il en soit réduit à dormir parmi deux bêtes suscite chez eux surprise, incrédulité, honte et culpabilité. C'est bien à la dignité du Sauveur qu'il est porté atteinte. Il en va de même pour l'homme : on sent bien que la détresse matérielle telle qu'elle est dépeinte se double d'une détresse morale, celle de se voir ravalé au rang d'animal en raison de la misère de sa condition : « l'homme, qui est fait à votre ressemblance, est accablé de maux par les guerres ; passant ces jours en

douleur, en souffrance, il envie le sort de ces pauvres animaux » (XXI, 7). Ce passage montre combien l'argumentaire développé devant la Sainte Famille est d'ordre métaphysique : n'est-il pas outrageant pour Dieu que l'homme créé à son image connaisse la condition animale ?

La nourriture est un des enjeux majeurs de l'humanité : lorsqu'elle vient à manquer, l'animalité ne tarde pas à pointer le bout de son museau. À plusieurs reprises, des métaphores animalières viennent souligner la déchéance de l'homme qui a faim, par exemple dans ces paroles d'une pauvre mère de famille confrontée à la difficulté de nourrir ses enfants :

Y craiyo las régala d'in po de pain d'orge	Je croyais les régaler d'un peu de pain d'orge
Y se boutèrent ai pleura	Ils se mirent à pleurer
Fare lou groin et bola	Faire le groin et braire
Et tœdre lieu gorges, hélas !	Et tordre leurs bouches, hélas !

(XXIII, 3)

Plus loin, cette mère se réjouit que 1710 marque le retour à la prospérité après la disette catastrophique de 1709 :

I vé fare di pain blan	Je vais faire du pain blanc
pou toutes noües fêtes	pour toutes nos fêtes
Hélas ! nous ant prou maingie	Hélas ! nous avons assez mangé
D'orge, d'aivoune et tourquie	D'orge, d'avoine et de maïs
Laissans-las as bêtes, hogué	Laissons-les aux bêtes, hogué
Laissans-las as bêtes.	Laissons-les aux bêtes.

(XXIII, 9)

En effet, la consommation de céréales telles qu'orge, avoine ou maïs est perçue comme infamante : si Dieu a permis, en 1709, que les Comtois échappent à la famine en envoyant « des orges et du beau et bon maïs ; [c'est] pour punir nos bouches gourmandes [qu']il nous en a fait manger » (XVIII, 27). Du reste, la famine a été si dure cette année-là que les Bisontins les plus pauvres se couchaient « sans souper, tout comme des bêtes, hélas ! Tout comme des bêtes » (XXIII, 12). Dans un autre Noël, l'un des enfants affamé, tel un cerf, « brame de male faim » (XVIII, 30). En revanche, l'alcoolisme, pourtant évoqué dans les Noëls, ne donne lieu à aucune métaphore animale : c'est bien le propre de l'homme que de boire et s'enivrer.

Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas de la place accordée symboliquement aux animaux mangés, ce qui amène par exemple l'Oncliot à nous conter la Création selon des critères davantage gastronomiques que zoologiques. Qu'on en juge :

« Après cela Dieu fit les vaches et les chèvres,
Les ânes, mes enfants, les bœufs et les chevaux,
Perdrix, bécasses et lièvres,
Poules, dindons, lapereaux
Dont on fait bonne chère
Dans les foyers » (XIV, 8).

On notera que le porc, pourtant consommé et apprécié, est exclu. Plus loin, la description du pays de Cocagne reflète les mêmes préoccupations alimentaires :

« Allons en Poméranie,
Nous aurons de grands biens et des meubles à foison,
Chapon, cailles rôties
Tomberont dans nos maisons,
Vous mènerez bonne vie » (XXIV, 9).

Dans les deux cas, ce n'est pas un pays de lait et de miel qui invite au rêve, mais bien une contrée généreuse en viandes.

Tous ces exemples montrent combien la misère matérielle a des implications métaphysiques fortes. Ne pas vivre décemment revient à être remis en cause dans sa dimension humaine. Rabaisé au rang d'animal, l'homme s'éloigne de Dieu, pourtant à son image. C'est là un motif de scandale dont les implications dépassent le plan strictement matériel.

2.2.3. Un modèle moral implicite

La verve des noëls tient pour beaucoup aux travers humains croqués en de savoureux dialogues dans lesquels F. Gauthier fait souvent appel aux animaux. Les attributions symboliques établies par l'auteur pour chaque espèce figurent dans le tableau 1. On le voit, les attributions négatives sont presque quatre fois plus nombreuses que les positives. Et encore, parmi les animaux positifs, quatre sont ambigus : si on reconnaît la gratitude de la jument, son manque d'esprit est souligné par ailleurs. Quant au chien, c'est un bon gardien, certes, mais que l'on n'hésite pas à tourner en dérision s'il aboie à tort et à travers. L'oiseau, enfin, fait l'objet d'une comparaison avec les anges annonciateurs de la bonne nouvelle ; on gardera à l'esprit, toutefois, que Satan est dit « sot comme un oison », et que nombre d'oiseaux servent, précisément, à désigner la sottise (cane, buse, grue). Si le perroquet est associé à la gaieté, son statut d'oiseau en cage limite sa portée positive. Ambigu également, le papillon que l'on compare tantôt aux anges, tantôt aux protestants. Ne restent que les moutons, les moins malmenés de tous, utilisés métaphoriquement seulement pour désigner des femmes attroupées ou, par leur toison, le cheveu crépu d'un des Rois Mages.

Le cas du coq est lui aussi extrêmement révélateur : c'est, en principe, un animal éminemment positif dans la culture chrétienne. Dans les procès de sorcellerie instruits en Franche-Comté aux XVI^e et XVII^e s., le chant du coq met fin au sabbat et entraîne la disparition du Diable : il annonce en effet l'aube et le retour de la lumière que Satan déteste. Une sorcière, convaincue que le Diable lui est apparu dans sa cellule, affirme qu'il est resté « toute la nuit jusqu'au chant du coq où il seroit disparu en raison que ce chant lui est funeste » (Rochelandet 1997 : 94, 111). Or dans les noëls, le coq a plutôt tendance à être tourné en ridicule, confondant la lumière émanant de la Nativité avec la venue du jour.

Quant aux attributions négatives, il convient de souligner d'abord que le simple fait d'appartenir à la gent animale conduit à la dépréciation, comme nous le montre l'emploi figuré fréquent du mot "bête". En outre, dans le tableau 1, l'indication des animaux liés au Diable s'est faite *a minima* : le tigre et le lion, utilisés pour

dépeindre la cruauté d'Hérode, auraient sans doute pu y être inclus. De fait, sur la bonne vingtaine d'espèces citées, plus d'un tiers est associé directement au Diable.

Aucun animal ne sert à formuler un compliment direct. Même le mouton, le gentil mouton, lorsqu'il est appliqué métaphoriquement à l'homme, est teinté d'ironie : les femmes attroupées dans la procession et le Roi Mage crépu en savent quelque chose. Quant à l'agneau, à la brebis, objets de tant de soins et de compassion, jamais ils ne sont comparés à l'homme ou, à plus forte raison, à Dieu. Au contraire, nombreux sont les animaux qui servent à établir des comparaisons désobligeantes, jusqu'à l'insulte.

Le péché rend donc l'homme animal. Un des noëls nous indique comme effet immédiat de la condamnation d'Adam et Ève le fait qu'ils furent « condamnés à gratter la terre » (XXXV, 9), métaphore évoquant les poules d'une basse-cour. D'une manière générale, les noëls nous dessinent les contours d'un idéal humain tout entier voué à l'imitation de ce Dieu à l'image duquel il a été créé, que ce soit sur le plan intellectuel, matériel ou spirituel. Au contraire, si les animaux servent à souligner les défauts de l'homme, c'est qu'ils sont intimement liés, par leur nature, au Diable en personne.

2.3. *L'animalité, essence du Diable*

Si les cieux sont peuplés de créatures angéliques, le monde souterrain est peuplé de forces démoniaques qui cherchent à tirer l'homme vers le bas. La première faute de Lucifer ne fut-elle pas « d'avoir voulu planter sa chaise plus haut qu'il ne fallait », d'avoir cherché à « monter sur le trône du Très-Haut », ce qui le fit « tomber, l'infidèle, en enfer » (XIV, 13 et XXI, 11)⁹ ? Le monde tel qu'il transparait dans les noëls de F. Gauthier est organisé selon un axe vertical, l'homme étant en tension permanente entre sa foi qui l'incite à s'élever et ses péchés qui peuvent l'amener à chuter à tout instant¹⁰.

Si les animaux ne sont jamais comparés ni à Dieu ni à la Sainte Famille et que bien rares sont ceux qui sont admis à côtoyer vivant l'espace divin de la crèche (bœuf et âne, moutons), tel n'est pas le cas de Satan et de ses démons, qui tous s'ébattent au milieu d'une faune très variée. Dans son apparence même, le Diable est zoomorphe : il a une tête de bouc, demeure cornu même travesti en serpent ; vêtu d'une peau de loup, il braie comme un âne, se perche comme un hibou. Quant aux démons, ils braillent comme des chats ; pour monture, ils ont des ânes et des truies.

⁹

On rapprochera ce passage de cette curieuse inscription bisontine de 1686, qui, transcrite, met en garde les passants contre l'ambition et la réussite : « qui trop haut est monté n'est pas en assurance, car il tombe souvent sans qu'il y pense ». Elle est toujours visible dans la rue Battant, au cœur de l'ancien quartier vigneron dépeint par les noëls de F. Gauthier.

¹⁰

Il n'est pas indifférent de noter que dans un des témoignages de sorcellerie que rapporte B. Rochelandet (1997 : 123), la sorcière s'abouche au sol pour faire venir l'orage : elle ne se tourne pas vers le ciel, mais bien vers les forces infernales souterraines.

Chat, cheval, veau et singe constituent des idoles devant lesquelles les hommes égarés se prosternent. Mis *en caige* par le Christ (X, 6), le Diable en devient « sot comme un oison ». Cris, désordre, fracas, violence, mais aussi ruse, sournoiserie, tous ces traits démoniaques sont évoqués par un animal.

3. La symbolique de François Gauthier : une vision originale de l'animal ?

L'animal sert donc, dans sa globalité, de repoussoir à une humanité idéale qui apparaît au fil des noëls. Cette vision, étonnement cohérente et élaborée, est-elle propre à F. Gauthier ?

3.1. Une construction symbolique originale ou fondée sur des lieux communs ?

La langue et les expressions imagées contenues dans les noëls ne sont pas le fruit de l'imagination de F. Gauthier : elles font partie de son quotidien. Ce sont celles qu'il emploie probablement en famille, celles qu'il entend autour de lui : il lui suffit de franchir le pont sur le Doubs pour se trouver en plein cœur du quartier Battant où se concentrent les vigneron. Le pittoresque des dialogues tient essentiellement à l'accumulation des images et des tournures orales spécifiques réemployées par F. Gauthier, ainsi qu'à la naïveté pleine de fraîcheur que l'auteur se plaît à mettre en scène, sans toutefois la faire sienne : dès le premier Noël, il prend soin de préciser à ses lecteurs en didascalie que le berger raconte « à sa mode » les événements dont il est témoin. Dans la préface d'une édition posthume de 1751, l'éditeur précise que « c'est plus particulièrement pour les citoyens, pour les bourgeois d'anciennes familles qu'on a imprimé ce recueil. On aime naturellement le langage vulgaire de sa patrie. Il n'y a pas quatre-vingts ans qu'à Besançon, les personnes les plus distinguées, de même que le petit peuple, n'avaient point dans la conversation familière d'autre langage que le patois » (cité par Dondaine 1997 : 26).

F. Gauthier est un lettré à cheval sur deux cultures : parfaitement bilingue, il maîtrise le patois comme le français. Cette "biculturalité" lui permet de saisir avec particulièrement de finesse les traits les plus cocasses des conversations qu'il a lui-même entendues dans la rue ou à la veillée. En accentuant le pittoresque des dialogues, il a conscience de plaire à une certaine bourgeoisie bisontine qui, par nostalgie, goût du pittoresque ou patriotisme local, apprécie et parfois chante ses noëls. Toutefois, la renommée des noëls de F. Gauthier s'étend bien au-delà des

murailles de la cité bisontine. Dans les villes comme à la campagne, leur succès est tel qu'ils figurent, tout au long du XVIII^e s., parmi les standards de l'Avent : adaptés et imités, on les retrouve dans de nombreux villages fort distants les uns des autres, ce qui atteste une ample diffusion (Dondaine 1997 : 13).

Le succès populaire de ces noëls montre que les lieux communs et les expressions qu'ils véhiculent sont compris et reconnus par tous, et probablement partagés par beaucoup. Si les plus riches recevaient les noëls avec une certaine distance culturelle, il est probable que leur succès populaire est dû au fait que, dans un milieu encore fortement rural et chrétien, beaucoup ont reconnu, dans les paroles du vigneron Tonnot ou de la bergère Jacotte, le récit de leur propre vie, la mise en scène de leurs propres préoccupations matérielles et spirituelles. Par conséquent, et même si les dialogues sont recomposés afin d'en accentuer le pittoresque, les noëls sont autant de fragments d'une authentique oralité recueillie. Sans que F. Gauthier en ait la volonté ni même la conscience, l'emploi des animaux dans les noëls révèle une pensée symbolique qu'il partage avec ses contemporains.

On notera d'abord que la taxinomie animale de F. Gauthier ne s'établit pas selon des critères "positifs", selon le degré d'utilité ou, au contraire, de nuisance concret de chaque espèce pour les humbles paysans, vigneron et pasteurs, mis en scène. Certes, l'image très négative du loup conférée par les noëls est à l'image de son degré de nuisance réel face aux troupeaux. Certes encore, les poux et autres vermines constituent une gêne au quotidien, et c'est bien la seule chose que l'esprit populaire de l'époque retient ici. Toutefois, la nuisance réelle du serpent, que l'on ne croise pas sur sa route tous les jours, est hors de proportion avec l'image détestable que lui confèrent les noëls. Bien sûr, en contrepoint du loup, le mouton, gagne-pain des bergers, échappe presque aux brocards de F. Gauthier. Mais quant aux autres animaux, leur degré d'estime dans les noëls échappe en grande partie à une vision utilitariste du monde : le bœuf, compagnon de tous les jours du paysan, objet, sinon de sa tendresse, du moins d'une grande attention, est ici présenté comme un animal terne et sale. Le chat, si utile pour chasser les souris, est réprouvé en tant qu'animal démoniaque que la gourmandise mène au larcin. Quant au cochon dont la viande est si appréciée, surtout en ces temps de l'Avent¹¹, il n'est évoqué que pour symboliser le désordre et la confusion. À l'évidence, des considérations fortes ont déterminé ces attributions symboliques. D'où viennent-elles ?

Cette vision symbolique de l'animal transparait déjà dans les deux noëls bisontins de Marc-Antoine Prost (1629-1671) qui nous sont parvenus¹². On les rencontre auparavant dans les procès de sorcellerie instruits en Franche-Comté aux XVI^e et XVII^e s., au cours desquels on apprend que les incarnations du Diable en animal passaient pour fréquentes, prenant tour à tour l'allure d'un « chien féroce qui

¹¹ Le cochon est en effet tué quelques semaines avant Noël.

¹² Deux noëls en patois bisontin composés par Marc-Antoine Prost furent publiés en 1682 et réédités par C. Dondaine (1997).

serroit vigoureusement de ses mâchoires les jambes des voisins », d'« un petit barbet noir », ou d'un animal « comme un veau qui avoit un mouvement perpétuel ». Dans le Jura en 1607, le Diable est décrit comme étant « moitié homme, moitié beste ». B. Rochelandet (1997 : 93-94) souligne toutefois que le chien et le bétail sont peu cités, et qu'aucune légende particulière ne les caractérise. En revanche, le chat qui apparaît comme l'incarnation du Diable et le lièvre, maléfique car compagnon des sorcières, sont souvent cités, de même que les oiseaux de mauvais augure, tel « un gros oiseau noir qui parloit fort intelligemment » ou cette « troupe de corbeaux » qui s'attaque aux ennemis d'un sorcier. Certains animaux servent même de monture à la sorcière, tel ce « gros mouton noir qu'elle chevauchoit en forme de cheval » (Rochelandet 1997 : 103). Au sabbat, lors des accouplements, les démons peuvent prendre l'aspect d'un mouton, d'un chien, d'un chat, voire d'une poule (Rochelandet 1997 : 111) ! Enfin, certains *stigma diabolica* recherchés par les juges sur le corps des personnes soupçonnées de sorcellerie comme preuve de leurs pratiques sataniques sont zoomorphes, tels cette patte de souris ou de chat, ce fer à cheval, ce pied de grenouille, et même ces griffes du démon (Rochelandet 1997 : 31), en vertu d'une croyance qui s'inspire directement de l'Apocalypse : « si quelqu'un rend hommage à la bête et à son image et qu'il reçoive une marque sur le front ou sur la main, lui aussi boira du vin de la fureur de Dieu et il sera tourmenté dans le feu » (XIV, 9-10).

Les noëls de F. Gauthier reflètent donc bien des structures de pensées communément partagées par ses contemporains, lieux communs symboliques profondément enracinés dans les esprits. De fait, pour comprendre la place accordée aux animaux dans les noëls de F. Gauthier, et, d'une manière générale, à l'époque moderne, c'est vers les bestiaires médiévaux qu'il faut se tourner.

3.2. Les noëls de François Gauthier, persistance de structures symboliques mises en place par l'Église au Moyen Âge

L'œuvre de F. Gauthier reflète et conforte une vision du monde héritée des constructions théologiques médiévales.

3.2.1. L'animal censuré

Cette filiation médiévale explique, en premier lieu, l'absence de certaines espèces dans les noëls : parmi les bovins, le taureau est exclu. Chez les moutons, le même sort frappe le bélier. De même, la chèvre est écartée ; quant au bouc, il n'apparaît qu'une seule fois, pour décrire le Diable cornu (XLIV, 13). D'une manière générale, et à l'exception notable du bœuf et de la timide vache, les animaux à cornes sont donc absents. Depuis le Moyen Âge, les cornes sont en effet un attribut du Diable, ce « cornu de Lucifer » comme nous le présente un noël qui s'inscrit

ainsi dans une longue tradition symbolique héritée de l'Antiquité et qui marque l'ensemble de la culture occidentale. L'époque médiévale est celle d'une longue guerre menée par l'Église contre les cornes et attributs cornus, cherchant à en interdire l'emploi, par exemple, lors des mascarades. Cette lutte trouve son origine dans le fait que le taureau, et notamment ses cornes, constituent un attribut important de nombreux cultes rivaux à l'Église des premiers siècles : en témoignent notamment les nombreuses statues gallo-romaines de taureaux tricornus découvertes dans la Gaule de l'est, notamment autour de Besançon (Walter 1979 : 123-124) ; les cornes étaient en outre utilisées dans le culte de Mithra, venu d'Orient. Par conséquent, les cornes et le taureau lui-même deviennent les emblèmes de cette personnification de l'opposition à l'Église qu'est le Diable (Duchet-Suchaux et Pastoureau 2002 : 138-140). Dans cet Occident où la "taureaulâtrie" était bien implantée, les attributions sataniques du taureau mirent probablement du temps à s'imposer. Mais une fois bien ancrées dans la culture collective, elles y perdurèrent pendant des siècles, comme le montrent, quelques générations avant les noëls, les procès en sorcellerie instruits en Franche-Comté, où le Diable, nous dit-on, prend, comme ailleurs, l'aspect d'un bouc noir ou d'un homme ayant « des cornes sur la teste ayant pour corps et les pieds comme un bœuf » (Rochelandet 1997 : 107). Dans les noëls, l'absence du taureau, même dans le récit de la Création où on lui préfère le bœuf, est donc le résultat d'une intense propagande ecclésiastique qui en avait fait le symbole de la sauvagerie et de la luxure.

Dans le discours religieux, cette dévaluation symbolique du taureau se fait au profit du bœuf, animal promu notamment en raison des vertus d'utilité et de chasteté qu'on lui prête. Des écrits apocryphes en font le compagnon de la Sainte Famille dans la crèche, tradition amplement exploitée dans l'œuvre de F. Gauthier qui, gêné, hésite quant à la place symbolique à lui conférer. Certes, l'exemplarité de l'animal est soulignée ; toutefois, elle est, dans l'esprit de l'auteur, toujours limitée par la nature intrinsèquement animale du bœuf, dont la saleté et la bêtise sont autant de défauts qui le rattachent de ce fait au monde du Diable. Cette ambiguïté face au bœuf apparaît également dans les procès de sorcellerie : si, comme on l'a déjà cité, le Diable a « les pieds comme un bœuf », la description d'un sabbat nous précise toutefois que les participants « avaient autour [d'eux] un grand nombre d'animaux et toutes sortes d'espèces épouvantables sauf toutefois de bœufs et d'ânes », dont la présence est incompatible avec le culte satanique (Rochelandet 1997 : 109). L'âne des noëls est encore plus ambigu, tantôt violent, tantôt pacifié par la présence du Christ. Pour F. Gauthier, bien que présents dans la crèche, le bœuf et l'âne conservent leur animalité, même si celle-ci est parfois momentanément transcendée par cet événement exceptionnel qu'est la Nativité.

De fait, F. Gauthier répercute dans ses noëls une posture intellectuelle dominante héritée de la pensée chrétienne médiévale, qui consiste à opposer l'homme, créé à l'image de Dieu, aux animaux, êtres dont les défauts servent de repoussoir. Certes, d'autres courants théologiques ont rapproché le sort de l'animal de celui de l'homme ; plusieurs espèces animales ont même été associées à la divinité : ainsi, à côté de l'agneau et de la colombe figurent, au Moyen Âge, le cerf, le lion, l'aigle,

pour n'en citer que quelques-uns. Pourtant, consciemment ou pas, F. Gauthier se refuse avec constance à toute attribution animale visant la Sainte Famille. Si l'agneau est le seul animal offert vivant à la Sainte Famille, il n'est jamais désigné comme représentant le Christ lui-même. Quant à la colombe, elle n'est jamais citée. On le voit, l'œuvre de F. Gauthier répercute en le simplifiant le message dominant de l'Église catholique, réduit ici à un principe général qui structure l'ensemble de son œuvre, et qui peut se résumer de la manière suivante : l'homme, créé à l'image de Dieu, est, de par sa nature, distinct de l'animal dont les défauts en font autant d'images du Diable.

3.2.2. Portraits médiévaux d'animaux

Cette perpétuation simplificatrice de l'héritage médiéval (*cf.* Y. Cambefort, cet ouvrage) se retrouve dans le portrait qu'il est possible de dresser de plusieurs animaux présents dans les noëls. En voici quelques exemples.

Si les bergers comtois peuvent mesurer très concrètement la capacité de nuisance de ce redoutable carnassier qu'est le loup, la crainte qu'il engendre est encore accrue par le long passé symbolique de cet animal : la Bible n'en fait-elle pas l'image du mal et du démon, toujours prêt à bondir sur les brebis du Seigneur, le bon pasteur ? L'association antique entre le loup et le mal est abondamment utilisée par l'Église qui perçoit l'accueil favorable que ne manquera pas de trouver une telle métaphore dans un monde majoritairement rural. Certains clercs médiévaux développent et enrichissent la symbolique négative du loup : son regard étrange serait une œuvre du Diable destinée à séduire les imprudents, tandis qu'ils voient dans la louve une image de la femme cherchant à ravir l'homme pour l'emporter dans la luxure (Duchet-Suchaux et Pastoureau 2002 : 94-97). Ces élaborations savantes n'apparaissent pas chez F. Gauthier : sans doute les ignore-t-il tout autant que la plupart de ses lecteurs. En outre, elles ne présentent aucun intérêt pour son sujet : il se désintéresse complètement des problèmes liés à la morale sexuelle, qui n'ont guère leur place dans l'atmosphère des noëls. Il lui suffit de s'en tenir aux aspects les plus immédiatement accessibles du pouvoir de nuisance du loup, ceux qui font de lui une image de la violence et de la précarité de la vie : en tant que tueur de moutons, le loup est non seulement un être sanguinaire, mais encore une créature qui prive les bergers de leur moyen de subsistance. Les rapprochements métaphoriques avec les destructions dues à la guerre obéissent à la même logique : proche de ses contemporains dont il partage le sort, F. Gauthier utilise le loup comme incarnation des angoisses matérielles que tous partagent.

Quant au serpent, le rejet dont il est l'objet dans les noëls est hors de proportion vis-à-vis de sa capacité de nuisance effective. Toutefois, le serpent étant l'incarnation du Diable par excellence, sa capacité de nuisance est, pour le coup, vécue comme bien plus redoutable, et sans doute tout aussi concrète. Comme nous l'avons vu, la tradition biblique est abondamment utilisée tout au long des noëls : c'est elle qui explique et conditionne la dimension diabolique de cet animal, que les procès de sorcellerie évoquent eux aussi abondamment, puisque le Diable lui-même est susceptible d'apparaître « tantost en forme d'un dragon ou serpent

comme Mélusine ayant la moitié du corps en corps humain et l'autre en serpent ». Avec le crapaud, le serpent fait partie des ingrédients favoris employés en sorcellerie (Rochelandet 1997 : 95, 25, 121). En revanche, les notions de prudence et de connaissance associées au serpent que la Renaissance diffuse dans les cercles lettrés, ce dont témoignent plusieurs armoiries familiales comtoises des XVI^e s. et XVII^e s. intégrant le reptile comme emblème¹³, sont là encore complètement absentes de l'œuvre de F. Gauthier. Pour lui comme pour son public, le serpent est l'incarnation du Diable, l'ennemi qui rôde en permanence et dont les ruses cherchent à détourner le croyant de Dieu. Dans une société profondément chrétienne qui voit dans le Salut promis par l'Église un espoir de vie meilleure à celle qu'elle connaît ici bas, le danger que représente ce serpent diabolique est bien réel.

Le chat n'est pas *a priori* un animal nuisible. Pourtant, c'est uniquement sous un jour néfaste que les noëls nous le présentent. Dès le Moyen Âge, la nature ambivalente du chat était connue : ainsi le *Roman de Renart* nous le présente tour à tour comme espiègle et cruel. Pourtant, la vision univoque des noëls de F. Gauthier reflète davantage la vision que l'Église porte sur cet animal, dont le regard, les cris, les ébats nocturnes et le caractère imprévisible en font l'un des compagnons idéaux de Satan (Duchet-Suchaux et Pastoureau 2002 : 44-45). Dans les procès de sorcellerie instruits en Franche-Comté aux XVI^e et XVII^e s., le chat est fréquemment cité parmi les incarnations de Satan ; une tache sur la peau en forme de patte de chat fait partie des *stigma diabolicum* permettant à coup sûr d'identifier une sorcière ; quant à sa queue, elle est même utilisée pour ensorceler (Rochelandet 1997 : 31, 121) !

De même, singe, hibou et tous les autres animaux liés au Diable et présents dans les noëls apparaissent déjà, avec la même odeur de soufre, dans la tradition médiévale.

La seule distanciation symbolique notable contenue dans l'œuvre de F. Gauthier est liée au cheval, animal sur lequel l'Église est restée très discrète. Dans les noëls, le cheval est associé à la guerre et à son cortège de malheurs, aux grands et à leur morgue agressive. C'est l'animal de ceux qui exploitent, dominent et font souffrir les humbles. C'est l'animal de ceux qui font la guerre, et non de ceux qui la subissent et que F. Gauthier fait parler. En ce sens, l'auteur se distingue de la vision médiévale savante associant le cheval au luxe et au raffinement, à la bravoure au combat comme à la chasse, bref aux valeurs de la chevalerie. Telle n'est pas la vision populaire de l'animal : dans les récits légendaires comme dans les procès de sorcellerie des XVI^e et XVII^e s., le Diable prend souvent l'apparence d'un cavalier noir (Rochelandet 1997 : 93, 97) (*cf.* M. Lebarbier, cet ouvrage). Étranger au village, le cavalier isolé renvoie en effet au monde inquiétant de l'inconnu. Plus curieux, une femme accusée de sorcellerie décrit un sabbat dans lequel on dansait

¹³

Par exemple, la famille Cousin, à laquelle appartenait Gilbert Cousin, secrétaire et disciple d'Érasme, a pour armes un serpent et une colombe, avec cette devise tirée de l'évangile de Matthieu : « Soyez prudents comme les serpents et innocents comme les colombes » *estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae*.

au son « d'un violon en forme de teste de cheval qui estoit touché par le Diable » (Rochelandet 1997 : 110). Dès lors, on ne s'étonne guère de voir dans un Noël une femme citer à deux reprises le cheval parmi les idoles païennes adorées à l'époque de l'Ancien Testament. Si le discours des Noëls sur le cheval ne s'inspire donc pas de la position de l'Église, ni, par ailleurs, de la culture des élites nobles qui, au contraire, valorisent cet animal, elle n'est pourtant pas une innovation de F. Gauthier : il s'agit d'une tradition profane et, pour le coup, réellement populaire, liée au rôle du cheval dans les guerres.

Les Noëls se situant aux antipodes des valeurs belliqueuses, le cheval n'est pas le seul animal guerrier qui s'y trouve déprécié : d'une manière générale, on notera le mépris marqué vis-à-vis des animaux d'ordinaire regardés comme nobles et qui constituent des standards de l'héraldique (*cf.* A. Behaghel-Dindorf, cet ouvrage) : du lion, c'est la cruauté qui est soulignée ; quant à l'aigle, le seul évoqué est celui qui surmontait la fontaine centrale de Besançon, effigie héraldique d'où jaillit du vin les jours de fête ! En dépréciant cheval, lion et aigle, F. Gauthier se range du côté du peuple dont il décrit les misères.

Conclusion

Si l'œuvre de F. Gauthier est inventive par bien des aspects, sa vision de la place de l'homme et de l'animal dans l'univers n'est pas originale. Elle transparait notamment dans les procès de sorcellerie qui, nombreux, agitent la Franche-Comté au cours du XVI^e s. et du début du XVII^e s. Comme eux, la métaphysique de F. Gauthier puise dans le discours que l'Église construit au Moyen Âge à propos de l'animal, et les Noëls illustrent ainsi la persistance de structures de pensée médiévales tard dans la période dite "moderne". Si les lettrés du Moyen Âge n'ont pas une conception uniquement diabolique de l'animal, c'est bien cette dernière qui s'est imposée dans les milieux populaires dépeints par F. Gauthier qui, lui-même, la partage. Il est d'ailleurs permis de se demander dans quelle mesure cette vision si profondément ancrée chez F. Gauthier et ses contemporains n'est pas partagée, plus ou moins consciemment et à des degrés divers, par l'ensemble de la société de l'Ancien Régime.

Certes, cette vision symbolique cohabite avec d'autres, probablement plus élitistes, par exemple chez tous ces ecclésiastiques pour qui il n'est ni choquant ni blasphématoire d'associer le Christ à un agneau et le Saint Esprit à une colombe. De même, l'anobli qui fait du lion ou de l'aigle son emblème héraldique, peut d'autant mieux être associé à un animal jugé valorisant par lui, qu'au quotidien, son mode de vie montre, et prend soin de montrer, qu'il se distingue et des animaux et de ceux qui les élèvent. La crainte de lui être associé est donc moins forte que chez le paysan dont la vie précaire constitue un danger permanent de ravalement au rang d'animal. Toutefois, ce même aristocrate sera également

sensible aux sermons d'un prédicateur associant à tel péché un animal jugé répugnant. On peut donc, à bon droit, s'interroger sur les contours sociaux de la vision du monde que les noëls de F. Gauthier font apparaître, et il est fort probable qu'en dépit de son habillage populaire voulu par le genre littéraire adopté, et à quelques exceptions près, l'œuvre nous révèle des schémas de pensée profondément ancrés dans l'ensemble de la population, les systèmes symboliques valorisant l'animal (théologique, héraldique) n'étant que secondaires et circonstanciels dans leur portée.

Si le loup et le serpent sont les deux représentants les plus apparents de la faune des noëls, ils n'en constituent pas pour autant la clef de voûte d'un ensemble symbolique : ils ne sont que les plus éminents de ces repoussoirs que sont les animaux dans leur ensemble. Toutefois, leur fréquence montre que ce sont eux qui révèlent le mieux les angoisses d'un monde profondément marqué par la ruralité dont le loup est l'ennemi et par le christianisme dont le serpent est l'adversaire. En ce sens, ce couple infernal est bien le révélateur d'une société, de ses fondements et de ses valeurs.

F. Gauthier, parmi d'autres, reflète mais aussi conforte cette pensée. Utilisant le langage des quartiers populaires et des campagnes proches de Besançon, son œuvre sera à son tour abondamment reprise et chantée par ceux-là même qu'il met en scène, et qui se reconnaissent volontiers dans son œuvre. Sans doute, le succès populaire de ces chants est-il dû aussi, en partie, à la vision réconfortante du monde qu'ils proposent. Aux plus humbles qui côtoient quotidiennement les animaux, les noëls rendent leur dignité en leur rappelant que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Toutefois, la fragilité de cet ordre est constamment présente chez F. Gauthier : par ses défauts comme dans la précarité de sa condition, l'homme peut à tout moment être ravalé au rang d'animal, et s'éloigner tout à la fois de sa vraie nature et de Dieu lui-même. À la fois rurale et chrétienne, cette vision du monde sera bouleversée par les mutations sociales et culturelles que connaît la France à partir du XIX^e s. : l'industrialisation et l'urbanisation, les progrès de la recherche scientifique et le lent déclin de la pratique religieuse feront de bon nombre d'espèces, autrefois redoutées, néfastes et diaboliques, des êtres patauds et un peu ridicules, tout juste bons à être malmenés par les créateurs de dessins animés.

Qui a peur du Grand Méchant Loup ?

Remerciements

L'insulte "affreux loup" pour le moins étonnante a inspiré le titre de notre étude. Notre ami Lionel Reyboz en a assuré la mise en image sous la forme d'une composition tout aussi saisissante réalisée pour l'occasion (fig. 1). Qu'il trouve ici l'expression de nos remerciements les plus vifs.

Références bibliographiques

BEAUQUIER C., 1910 — *Faune et flore populaires de la Franche-Comté, I. La faune*. Paris, Leroux, coll. Contes et chansons populaires 32.

DONDAINE C., 1997 — *Noëls au patois de Besançon*. Thèse, Jacques et Demontrond, 483 p.

DUCHET-SUCHAUX G., PASTOUREAU M., 2002 — *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*. Paris, Le Léopard d'or, 168 p.

LES GRANDVALLIERS (Trio de cornemuse), 1997 — *Noëls anciens et airs profanes de Bourgogne et Franche-Comté*. 1 disque compact, coproduction Les Grandvalliers et Héritage production.

ROCHELANDET B., 1997 — *Sorcières, diables et bûchers en Franche-Comté aux XVI^e et XVII^e siècles*. Besançon, Cêtre, 168 p.

SAUVY A., 1989 — *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*. Paris, Cerf, 304 p.

WALTER H., 1979 — *La Franche-Comté romaine*. Wettolsheim, Mars et Mercure, 167 p.

The snake, such a horrible wolf

Folk animal symbolism in Franche-Comté under the Ancien Régime through vernacular Christmas songs from Besançon (1705-1729)

Nicolas VERNOT
vernotnicolas@gmail.com

Keywords

Christmas songs, songs, dialect, Franche-Comté, Devil

The ‘Christmas songs’ *noëls* of Besançon (Eastern France), composed between 1705 and 1729, are among the rare texts actually printed in the Franc-Comtois dialect during the Ancien Régime. These Advent carols portray humble people such as shepherds or winegrowers at the announcement of the Nativity. Inspired by the events of the past year, the Christmas songs depict their everyday life with its ups-and-downs.

Animals occur very frequently, being used as a visual and sonorous background, or as metaphors based on their symbolic values. Although the choice of some animals, mainly the ox, the donkey and the sheep, is explicitly linked to the religious and social context, the study of all the occurrences of the fauna reveals an implicit global vision of a strongly well-organized world. On the one hand, metaphoric uses of animals applied to humans are always depreciative and define animalism – only partly contained in the idea of ‘stupidity’ *bêtise* – proposed as a counterpoint to humanity. Very few species are, like the ox, the donkey and the sheep, subject to a part of human mercy. On the other hand, the whole world which unfolds song after

song appears as if tightly wedged between God ruling at the top and the satanic hordes threatening from the pit, counting among their troops many animals linked with the devil, more because of their symbolic heritage than any “objective” evilness. In the Christmas songs, the wolf and the snake are the principal diabolic animals: the first one standing for concrete evil, ravaging flocks and devouring flesh; on the contrary, the snake is the incarnation of the devil: the reptile standing for spiritual danger. Thus, the wolf and the snake are the two negative keystones of the organized world depicted by Gauthier’s songs, these two species forming the two aspects – material and spiritual – of the devil’s evilness.

But there is no animal species opposed to these diabolic incarnations. The sheep, frequently quoted as the opposite of the wolf, is portrayed as peaceful and vulnerable. As far as the snake is concerned, its main enemy is not an animal, but man himself, created in God’s own image: no animal metaphor applies to the Holy Family, not even the dove or the lamb. The only comparisons mentioned refer to the stars, with Jesus portrayed as the sun, and his mother as the moon. In the *noëls*, Humanity is strongly linked to God, while the whole animal world is, with very few exceptions, sent back to devil’s domain, each species being associated with a specific vice or fault.

Such a vision is not Gauthier’s own invention. This symbolic organization of animals appears in the many witchcraft trials occurring in Franche-Comté between the 16th century and the beginning of the 17th century. Curiously enough, in the Christmas carols as in the witchcraft proceedings, the same role is ascribed to animals, a role whose origins are to be found in medieval Church writings and sermons, thus showing the perpetration of medieval intellectual structures late into the modern period. Gauthier, among others, reflects and strengthens this vision: using the vernacular language as it was spoken in the streets of Besançon and in the surrounding countryside, his compositions are in turn sung by the very people he portrays. The popular success of these carols is probably due, to a certain extent, to the implicit order of the world they convey: it reminds these people in permanent contact with animals of their divine dimension, and thus restores their human dignity. However, this order, like their own condition, can be subjected to upheaval; because of his imperfections, man can easily be relegated to the rank of the animal, far, not only from his fellow men but also from God Himself.

Figures

Figure 1. Le serpent, cet affreux loup

(composition originale de Lionel Reyboz, 2003)



Tableau 1. Les caractéristiques symboliques des animaux dans les noëls de François Gauthier

	Animal	Attribution symbolique
pris en bonne part	papillon*	légèreté, beauté
	oiseau	les anges en ont les ailes
	perroquet	gaieté
	mouton en général	innocence, paix, tendresse (perpétuelle victime)
	jument*	reconnaissance
	chien*	protecteur
pris en mauvaise part	chien*	sottise, manque d'entendement
	jument*	
	bœuf	
	oison	
	canes	
	buse	lâcheté
	poule	
	serpent, vipère	lâcheté, méchanceté, trahison, médisance, avarice
	putois	méchanceté
	singe	tromperie
	hibou	parjure
	cheval	orgueil
	mule	entêtement
	âne, ânon	violence impulsive, manque d'entendement
	loup	violence sanguinaire, cruauté
	tigre	
	lion	
chat	gourmandise, vol	
cochon	désordre, violence, (paresse)	
rats	désordre	
souris, vermine	gêne	
papillon*	protestantisme	

Les noms suivis d'un astérisque indiquent les animaux associés à la fois à des qualités et à des défauts, tandis que les noms en gras désignent les espèces explicitement liées au Diable

D'Ésope à aujourd'hui, l'animalité symbolique du scarabée et du renard

Marie-Claude CHARPENTIER
marie-claude.charpentier@univ-fcomte.fr

Résumé

Dans cet article, il s'agira de croiser un regard historique et un regard anthropologique : qui est l'animal des fables ? Un animal-citoyen ? Un animal-autre de l'homme ? Tous les animaux sont-ils des "autres" potentiels ? Y a-t-il des processus qui rendent animal ? Dans ce cadre, nous verrons comment l'animalité est conçue comme un fait – être un animal – mais aussi comme un processus de dégradation par rapport à une humanité définie et précisément circonscrite.

Mots-clés

animalité, animal, fables, renard, scarabée

Introduction

« Nous savons ce que les animaux font, quels sont les besoins du castor, de l'ours, du saumon et des autres créatures, parce que, jadis, les hommes se mariaient avec eux, et qu'ils ont acquis ce savoir de leurs épouses animales (...). Les Blancs ont vécu peu de temps dans ce pays, et ils ne connaissent pas grand-chose au sujet des animaux ; nous, nous sommes ici depuis des milliers d'années et il y a longtemps que les animaux eux-mêmes nous ont instruits. Les Blancs notent tout dans un livre, pour ne pas oublier ; mais nos ancêtres ont épousé les animaux, ils ont appris tous leurs usages, et ils ont fait passer ces connaissances de générations en générations. » (Lévi-Strauss 1962 : 51)

C'est parce qu'ils ont reçu en héritage une filiation et une éducation commune que ces Amérindiens peuvent comprendre véritablement les animaux. C'est, du moins, le récit qu'ils évoquent pour expliquer à un anthropologue les raisons de cette

proximité. En effet, si le rapport homme/animal est une donnée historiquement construite et cela, quels que soient l'époque et le lieu, chacune de ces constructions pose le problème de la symbolique utilisée. Qu'elle remonte aux fondements d'une société, en référence à l'âge d'or, cet âge où les animaux parlaient et vivaient ensemble, ou à celui de la communauté de vie entre hommes et animaux, la symbolique de l'animal peut être une des représentations métaphoriques de la société animale et humaine. Qu'il s'agisse de contes, de fables, de bestiaires, de traités cynégétiques ou zoologiques, chacun de ces textes fabrique et utilise à la fois une symbolique de l'animal et quelquefois même une symbolique de l'animalité (cf. M. Dunham, M. Fleury, I. de Garine, P. Roulon-Doko, J. Tubiana, cet ouvrage). C'est dans cet esprit que nous aborderons la question pour le monde grec antique à partir d'un type de textes particulier que sont les fables. Pour la période contemporaine, nous prendrons comme point de comparaison le monde berbère et ce pour deux raisons essentielles : il se situe à la fois dans une grande proximité et en même temps dans une totale différence avec le monde grec antique. Sa grande proximité tient aux relations instituées entre les hommes et les animaux mais aussi aux textes qui s'y rapportent. Sa différence essentielle, quant à elle, repose sur le contexte historique. Cette comparaison ne vise pas à retracer le parcours et l'influence des fables, de l'Antiquité à nos jours, mais de voir comment la réflexion d'une anthropologue sur la société berbère contemporaine réactive nos propres questionnements sur la symbolique animale. La comparaison prend tout son sens dans cet écart et cette mise à distance.

Dans l'ordre du monde tel qu'il est pensé par les Grecs de l'Antiquité, l'animal et la Fable¹ jouent un rôle particulier. En effet, l'animal n'a pas la même fonction s'il est envisagé comme simple miroir de l'homme ou seulement dans son animalité. De même, la fable considérée comme procédé rhétorique, ou comme récit mettant en scène des animaux, n'a ni la même portée ni la même utilité (Abdi et Charpentier 2002). Ainsi, poser la question de l'animal dans les Fables revient à l'interroger sous l'angle de son statut, aussi bien sur le plan symbolique que dans la société grecque réelle. Ce qui intéresse dans l'animal, « c'est ce qui touche à l'homme, l'animal étant conçu comme un instrument de sens » (Berlioz et Polo de Beaulieu 1999 : 9). Instrument de sens pour lui-même ou pour la société humaine qu'il est censé représenter ? L'animal des Fables est-il un animal véritable ou simplement une figure de style censée interroger la morale des hommes ? Dans cet article, notre propos s'articule autant autour de l'animal lui-même qu'autour du rapport à l'animal. En effet, pourquoi avoir recours à des animaux dans le discours si leur existence propre en tant qu'animal, n'est pas en jeu ? Pour étudier ces questions, nous avons choisi un double cheminement du monde grec antique au monde berbère contemporain et inversement, avec pour fil conducteur deux animaux : le scarabée et le renard qui sont, chacun à leur manière, emblématiques d'un certain rapport à l'animal et symboliques d'une certaine animalité ; une animalité qui se définit au moins à trois niveaux distincts. Au premier niveau, ce

¹ Nous utilisons le terme "Fable" avec majuscule au singulier ou au pluriel pour renvoyer au texte ésoptique et "fable" en minuscule au singulier ou au pluriel pour désigner le genre fabulistique.

qui nous intéresse est comment la fable, en tant que genre littéraire, construit une (des) image(s), métaphore(s) de l'animal. Au second niveau seront envisagés à la fois le statut et la symbolique des animaux en prenant comme point d'appui le scarabée. Enfin, l'exemple du renard nous permettra d'élargir la réflexion et de confronter nos hypothèses à d'autres analyses plus contemporaines sur l'animalité.

C'est dans ce contexte, que nous envisagerons la problématique de l'animal de civilisation. Car peut-on considérer qu'il existerait, en Grèce et ailleurs, un et un seul "animal de civilisation" capable d'appréhender à la fois la réalité animale tout entière et qui définirait à lui seul l'animalité ? Ou bien faut-il considérer que chaque animal, à son niveau, construit des figures d'animalité² ?

1. L'animal et la Fable, l'animal de la Fable

Même si les travaux de R. Delort (1984) ont consacré l'animal comme objet d'histoire à part entière, ce phénomène récent fait avec difficulté le lien entre l'animal réel, celui que l'on trouve au travail, dans le quotidien, et l'animal de l'épopée, de la fable ou de la rhétorique³. En effet, depuis l'Antiquité, plus particulièrement depuis Aristote (Rhétorique, II : 20⁴), la fable, aussi bien comme genre littéraire que comme fable d'Ésope⁵, constitue avant tout une manière de développer une argumentation. Qu'est ce qu'une fable ?

« C'est un type narratif et démonstratif adapté à la transmission orale (...). Elle est d'une grande plasticité, et rien n'interdit à son narrateur de la transformer au gré des circonstances et de l'effet recherché. Aussi ne se laisse-t-elle pas toujours distinguer nettement d'autres formes d'expression » (Loayza 1995 : 5-6).

²

Il s'agit d'un travail de thèse en cours et pour cet article, nous aborderons uniquement la manière dont ces textes renvoient à une animalité voire à une altérité, deux notions entendues comme deux mises en ordre possibles du monde et dans lesquelles l'animal joue un rôle primordial.

³

Pour ne citer que quelques-uns des travaux réalisés sur des animaux précis, on peut reprendre ceux de C. Mainoldi (1984), S. Georgoudi (1990), Y. Cambefort (1994), sans oublier les travaux de L. Bodson (1978, 1986, 1996, 2003).

⁴

Dans ce chapitre, Aristote discute des moyens de persuader. Parmi ceux-ci, il en évoque deux : le premier consiste à citer des faits antérieurs, le second à en inventer soi-même. Dans ce cas, il distingue d'une part, la parabole et, d'autre part, les fables.

⁵

Notre propos n'est pas de faire un historique de la fable ni même son historiographie, mais simplement de situer les textes que nous étudions.

Dès l'Antiquité, cette question de définition se pose. Pour Théon, rhéteur alexandrin du II^e s. de notre ère, c'est « une histoire fictive donnant l'image d'une vérité » ce qui, dans le texte grec, apparaît sous la forme *logos pseudès eikonidzon alétheian*⁶. Si, pour O. Keller (1911), Ésope a observé longuement les animaux avant d'écrire ses fables, la plupart des auteurs, qu'ils soient contemporains ou antiques, font de ces récits avant tout un genre moral (Dumont 2001) et non véritablement une œuvre animalière – les caractéristiques des différents animaux étant davantage liées au besoin du récit qu'à une réalité zoologique. Généralement, dans ce type de texte, l'animal est très largement anthropomorphisé. De plus, ces textes sont considérés comme des récits de tradition orale dont la pérennité a été assurée par la transmission écrite sous forme de recueils⁷. Dans l'enseignement, les fables étaient avant tout utilisées comme des exercices de logique et de réflexion politique (Tardieu 1991). Ainsi, depuis Aristote, l'animal des Fables exprime une morale strictement humaine, même si la définition de la frontière entre humanité et animalité⁸ nous interroge. En effet, « quand Aristote parle d'un "être animé" *zôon*, il n'oppose pas l'animal à l'homme » (Fontenay 2001 : 87). Cependant, pour « désigner ceux que nous autres modernes, nous appelons animaux (en les distinguant des êtres humains), il utilise très fréquemment l'expression "les autres animaux" *ta alla zôa*, expression où il faut bien entendu sous-entendre "que l'homme" et qui montre bien qu'il considère l'homme, *anthrôpos*, comme faisant partie de ce que nous appelons le règne animal »⁹ (Labarrière 1998 : 107).

De fait, il existe dans la langue grecque des "bêtes sauvages" *thérion* que l'on chasse et tout un vocabulaire autour de la sauvagerie et de la chasse, des "animaux qui mordent" *dakos*, etc. Pourtant, le champ sémantique du mot animal est problématique (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage). Terme générique inconnu chez Homère, c'est le mouvement sophistique – V^e s. avant notre ère – qui, le premier, fonde la catégorie philosophique d'animal et, par contrecoup, le concept d'animalité (Myrto 1998 : 12).

Or, c'est précisément à cette époque, au V^e s. avant notre ère, que les mentions de Fables sont les plus fréquentes, soit au moment même où s'élabore le concept. Peut-on considérer qu'il ne s'agit là que d'une coïncidence dépourvue de sens ? Si « l'animal n'intéresse pas l'homme pour lui-même, [...] mais qu'il vaut d'abord et surtout parce qu'il permet à l'homme de se définir par rapport à un autre à la fois

⁶ Cette traduction est proposée par B.E. Perry (1965 : XX). L'auteur précise, par ailleurs, qu'il s'agit là d'une définition parfaite et complète pour peu que nous déterminions le registre de ce qu'incluent les termes de *logos* "histoire" et de *alétheian* "vérité".

⁷ Pour la Grèce antique, le plus anciennement connu est celui de Démétrios de Phalère.

⁸ Pour F. Armengaud : « Surdéterminé, le concept d'animalité renvoie à des fascinations dans le registre imaginaire et dans le domaine de l'éthique » (Armengaud 1990 : 200), c'est pourquoi nous interrogerons le concept plus que nous ne l'utiliserons.

⁹ Aristote, *Histoire des animaux*, chapitre 1, 25.

proche et radicalement différent » (Cusset et Morzadec 2001 : 3)¹⁰, dans ce cas à quoi sert-il ? Qu'en est-il de son animalité ? S'agit-il d'une animalité définie par des critères précis, élaborés par les hommes ou, s'agit-il, d'une peur réelle et/ou fantasmée de l'homme de laisser apparaître, transparaître sa propre animalité ?

Ces animaux qui semblent tous être des personnages interchangeables au sein du récit, comme le sont les citoyens dans la cité, sont-ils vraiment des animaux ou bien seulement des masques ? En effet, certains animaux ne sont-ils pas des humains dégradés ? Telle la fourmi qui, trop cupide dans sa vie d'homme, est devenue fourmi pour mieux incarner encore, cette caractéristique cependant toute humaine (cf. Loayza 1995 : 169-170) ; masque de l'homme, dans ce cas précis d'un homme parvenu au-delà/en deçà de l'humanité ; masque réversible toutefois, comme pour la chatte métamorphosée en femme (cf. Loayza 1995 : 83) qui ne résiste pas à la vue d'une souris ; masque réversible, sans doute, mais d'une réversibilité toute relative. En effet, faute d'avoir pu assumer son nouveau rôle d'humain, elle redevient chatte, c'est-à-dire animal ; des animaux pour masquer l'homme, ce qui rend la question plus complexe. Car alors, s'agit-il pour l'homme de se masquer lui-même pour mieux effacer les traces de son animalité ? Ou peut-on penser qu'il s'agit de renvoyer du côté de l'animal, de la bête, tout ce qui gêne, tout ce qui dérange, ce qui est « la manière la plus fréquente de dénier l'appartenance de l'autre à l'humanité » (Albert-Llorca 1991 : 237) ? Cette élaboration conceptuelle émerge quand la cité grecque élabore de façon abstraite une notion d'identité par opposition à la notion d'étranger et tend à se penser elle-même comme le « Modèle de l'Humanité ». Pour les Fables, la réponse diffère si l'on considère l'ensemble du récit ou la morale seulement. Car, dans ce cas, elles sont à la charnière de deux symboliques, celle de l'homme et celle de l'animal, d'un animal du temps du mythe, du temps où les animaux parlaient. En effet, la volonté d'assumer d'une part, entièrement l'animal et, d'autre part, entièrement l'homme, rendrait la Fable impossible. C'est pourquoi, chaque narration construit de manière organisée une symbolique de l'animal constituée de signes prégnants pour l'homme (cf. Charpentier et Vilatte 2001 : 29-39), où l'animal devient objet de pensée, mais aussi moyen de penser. Si « mieux que tout autre discours, la fable permet de saisir les fondements mythiques des rapports de force » (Yacine-Titouh 2001 : 127), alors le scarabée et le renard peuvent nous aider à rendre intelligible autrement la cité classique. Ces deux animaux ne sont-ils que des « animaux-symboles » (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage) au sens où l'entend A. Schnapp-Gourbeillon (1981), non signifiants dans leur animalité même ? C'est ce que nous étudions dans une seconde partie.

¹⁰

Dans le numéro double 33 et 34 de la revue *Anthropozoologica* consacré aux actes du colloque *Animal et animalité dans l'Antiquité*, 24-25 septembre 1998, C. Cusset et F. Morzadec (2001) développent cette problématique en l'abordant sous l'angle de la littérature, de la philosophie, de la céramique et des Fables.

2. Tous les animaux des Fables n'ont ni le même statut ni la même symbolique

Dans l'ensemble du monde méditerranéen, le scarabée constitue une exception dans le bestiaire des Fables et dans la littérature orale en général – qu'il s'agisse des fables ou des contes. Totalement absent des fables égyptiennes antiques ou contemporaines (Cambefort 1994, Lalouette 1995), il est très peu présent dans les fables ésoques. Si nous l'avons choisi par comparaison avec le renard, c'est parce qu'il apparaît à la fois comme un révélateur de l'animalité sauvage du renard et comme un médiateur à la manière du renard. Victime du renard devenu roi (Annexe 3), c'est lui qui permet le retournement de la situation et contraint le renard à abandonner la place du roi que lui a donné Zeus. Contrairement au renard, il ne permet aucune identification humaine. Son comportement, sa couleur, sa forme, ses caractéristiques propres ne donnent lieu à aucune comparaison humaine. Pour exister comme animal symbolique, il doit renvoyer à une caractéristique humaine, à une observation voire à un phénomène essentiel et, apparemment au moins, sa qualité d'"agent de Zeus"¹¹ ne suffit pas. Dans le texte ésoque, quatre fables en tout le mentionnent. Cependant, il fait partie des animaux les plus cités en dehors des fables, au point même, chez Aristophane, de désigner la fable en général. Animal symbolique ? Sans doute. Ramenant au mythe ? Peut-être. Mais comment ? Il est plus connu comme animal sacré de l'Égypte (Matouk 1971-1976, Gubernatis 1987), représentant le cycle solaire par la boule qu'il porte entre ses pattes en même temps que par sa couleur noir luisant. En Grèce, il a les mêmes caractéristiques et la symbolique semble identique, en témoigne la fable de l'aigle et du scarabée.

L'aigle et le scarabée

« Un aigle pourchassait un lièvre. N'ayant vu personne qui pût venir à son secours, à l'exception d'un scarabée¹² que le hasard avait mis sur sa route, le lièvre lui demanda la protection du suppliant. Mais l'aigle n'eut que dédain pour sa petitesse, et dévora le lièvre sous les yeux du scarabée. Dès lors, plein de rancune, celui-ci ne cessa d'épier les lieux où l'aigle établissait son aire ; et dès que l'aigle y avait pondu, le scarabée s'élevait jusque-là, faisait rouler les oeufs et les brisait. Enfin l'aigle, chassé de partout, chercha refuge auprès de Zeus, à

¹¹ En effet, qu'il s'agisse de la fable de l'aigle et du scarabée, analysée plus loin, ou de la fable du renard et du lion, le scarabée est, dans les deux cas, l'agent actif du hasard, celui qui permet un retournement de situation.

¹² Nous suivrons la traduction proposée par D. Loayza (1995) en restituant le terme véritable à l'animal désigné par le grec *kantharos* à savoir le "scarabée" autrement désigné sous le nom de "bousier" (cf. Cambefort 1994).

qui cet oiseau est consacré, et lui demanda de lui concéder un lieu sûr pour sa couvée. Zeus lui accorda de pondre dans son giron. Mais le scarabée veillait ; il roula une boulette de crotte, prit son essor, et survola le giron de Zeus, où il la laissa choir. Alors Zeus pour secouer la crotte, se leva d'un bond sans plus songer aux oeufs, qu'il renversa. C'est depuis ce temps-là, dit-on, que les aigles ne nichent pas pendant la saison des scarabées » (Loayza 1995 : 43).

Ce texte est cité à de nombreuses reprises dans les pièces d'Aristophane (*La Paix*, *Les Guêpes*, *Lysistrata*) au V^e s. avant notre ère. Dans ce texte à plusieurs niveaux, l'hypothèse du récit étiologique semble la plus naturelle au vu de la conclusion. En effet, ce texte se donne pour objectif de nous expliquer pourquoi l'aigle femelle et le scarabée ne nichent pas en même temps. L'argument mythologique, merveilleux, ne sert qu'à expliquer pourquoi leurs périodes de reproduction ne coïncident pas ou plutôt ne coïncident plus. Il s'agit bien alors d'un récit étiologique typique qui explique en recourant à un événement situé dans un passé mythique, les caractéristiques actuelles de la reproduction des aigles. Le schéma de la fable répond en tous points à ce type de récit. En effet, il fut un temps où la nichée des aigles se faisait au printemps mais, n'ayant pas respecté la "loi des suppliants", l'aigle doit subir pour toujours la vengeance du scarabée qui n'hésite pas à le poursuivre jusque chez Zeus pour l'empêcher de se reproduire et, à terme, mettre en péril l'espèce.

Dans ce cas cependant, que signifie l'épisode avec le lièvre ? Pourquoi apparaît-il sous la figure d'un suppliant ? À quoi sert ce protagoniste ? Les questions se posent tout autant si l'on voit dans ce récit un mythe égyptien dégradé (Cambefort 1994, Charpentier et Vilatte 2001). Le lièvre, en tant que suppliant, rappelle en effet, de même que l'aigle, animal sacré (cf. M. Fleury, cet ouvrage), la dimension religieuse du texte¹³. La fable étiologique peut aussi bien contribuer à la transmission d'un fonds folklorique que remplir une fonction critique dans la mesure où elle peut jouer le rôle d'une parodie d'un certain discours mythique, contribuant ainsi à en ébranler l'autorité, sinon à la subvertir ; d'où, peut-être, son surgissement et sa relative fréquence chez Aristophane (Loayza 1995 : 19). Pourquoi un auteur aussi conservateur et traditionaliste qu'Aristophane utilise-t-il ce récit à plusieurs reprises alors que, pour avoir été accusé de mettre en cause les dieux, Socrate sera condamné à mort quelques années plus tard ?

Nous disions en commençant, que la fable prend tout son sens lorsque son contexte d'énonciation est restitué ; dans ce cas, il s'agit de la guerre du Péloponnèse. Si Aristophane cite cette fable, c'est bien que, dans ce contexte, elle fait sens pour le spectateur. Ne reprend-elle pas l'épisode de Cylon en 630 avant notre ère ?

En 630 avant notre ère précisément, un jeune aristocrate, Cylon, tente d'établir la tyrannie à Athènes en s'emparant de l'Acropole. Cependant, le coup d'état échoue car l'archonte Mégaclès assiège l'Acropole et, au mépris du caractère sacré du lieu, fait mettre à mort Cylon et ses complices. Cette souillure rejaillira sur tout son clan,

¹³

Y. Cambefort fait une lecture exclusivement mythique et religieuse de ce texte (op. cit. : 73-75).

celui des Alcméonides, et plus d'un siècle plus tard, ce sacrilège sera toujours d'actualité. Périclès, accédant à la stratégie, est lui-même un Alcméonide. Cylon, comme le lièvre de la fable, s'était vainement mis sous la protection d'Athéna. De là à penser que la Guerre du Péloponnèse serait un des avatars de cette malédiction, il n'y a qu'un pas. Dans ce cas précis, l'aigle, le scarabée et le lièvre peuvent représenter des entités et évoquer des problèmes cruciaux qu'il serait difficile d'aborder de façon directe dans la vie courante. L'habillement animal les fait apparaître plus anodins mais n'enlève rien à leur signification profonde ; ce qui pourrait bien être le cas de ce scarabée. Il est impossible dans cette période de guerre de rappeler directement l'ascendance sacrilège de Périclès, alors qu'il apparaît comme celui qui avait apporté la prospérité à la cité. En 421 avant notre ère, la paix est enfin en vue (la guerre durait depuis 10 ans). Après la bataille d'Amphipolis (422), les deux protagonistes, le Spartiate Brasidas et Cléon l'Athénien, meurent au combat et une paix est conclue pour cinquante ans entre les deux cités. Il faut également signaler que la fable de l'aigle et du scarabée est très explicitement nommée : « dans les fables d'Ésope, j'ai découvert que seul parmi les membres de la gent ailée, le scarabée est arrivé jusqu'aux dieux » (Aristophane, *Les Guêpes*, vers 129-130). De plus, le scarabée est un personnage à part entière de la pièce.

Pour conclure provisoirement, que symbolise alors le scarabée ? Un animal-citoyen ? Un animal-autre de l'homme ?

En tant qu'animal, sa présence dans plusieurs pièces d'Aristophane témoigne de la grande popularité de cette image au V^e s. avant notre ère. Y. Cambefort (1994 : 71-75), après avoir rappelé en détail en quoi ce texte est hérité d'un mythe égyptien, revient sur le rôle du scarabée (*cf.* Y. Cambefort, cet ouvrage) et sur ce qui, dans l'étymologie grecque du mot "scarabée" *kantharos*, renvoie à la religion et plus particulièrement à Zeus et Dionysos. En effet, pour cet auteur, l'aigle femelle et le scarabée sont deux symboles possibles de Zeus. Dans la période classique, seule demeurera l'image de l'aigle, le scarabée n'apparaissant plus. Quel lien unit ce scarabée à Dionysos ? Y. Cambefort explique que le mot *kantharos* désigne la coupe dans laquelle on boit et que lors des Anthestéries, grandes fêtes de Dionysos à Athènes au V^e s. avant notre ère,

« Le dieu se tenait sur un bateau à quatre roues, allusion à la fois au mouvement circulaire du monde et à la mer vineuse, apanage de Dionysos et de Poséidon. (...) Le mouvement circulaire symbolise le retour éternel des choses, la renaissance végétale qui se produit chaque année au printemps, et qui annonce les moissons et les vendanges de l'automne, lesquelles, à leur tour, seront suivies par l'hiver, puis par un nouveau printemps. Ce mouvement est aussi celui du scarabée, qu'Aristophane décrit tournant en cercle sa tête et ses bras » (Cambefort 1994 : 107).

Ce symbolisme du scarabée se serait-il perdu au cours du V^e s. avant notre ère ou la polysémie du mot *kantharos* aurait-elle permis à ce symbole d'exister à différents niveaux ?

Ce qui est sûr, c'est que cet animal a conservé dans l'imaginaire grec une place importante, à la fois comme animal réel et comme symbole ; symbole mythique qui ne prend son sens que si l'on détient la clef de l'énigme. C'est donc bien un *symbolon* au sens propre, à l'image de deux fragments d'un objet brisé qui ne reprennent leur signification première que lorsqu'ils sont à nouveau réunis, comme c'est le cas dans le mythe ou dans la fable (cf. F. Poplin, cet ouvrage). Cependant, l'identification de l'animal scarabée et de sa fonction symbolique, tournée en particulier vers le renouvellement du jour et des saisons comme c'est le cas pour l'Égypte ancienne, empêche sa réutilisation, donc d'autres identifications possibles. Ceci explique pourquoi, en dehors des textes ésopiques, aucun scarabée n'apparaît plus, ni dans les textes antiques, ni dans les textes contemporains. Sa symbolique semble désormais perdue ou, plutôt, à mettre au registre des "antiques croyances" comme dans la fable et certains éléments, comme le lièvre, apparaissent alors insignifiants, voire inutiles¹⁴.

Dans un tout autre registre, le renard continue de servir de référent symbolique, y compris dans la période contemporaine, au point même d'être un animal emblématique.

3. Un animal emblématique de la fable : le renard

Alors que le scarabée est peu passé à la postérité sous forme de fables et de contes, le renard *a contrario* n'a cessé, de l'Antiquité à nos jours, de susciter fables et histoires.

Dès l'Antiquité grecque, il est le symbole de la ruse. Il est même l'"incarnation de la ruse" (Détienne et Vernant, 1978) ce qui, d'ailleurs, jusqu'à la période contemporaine, n'a pas été démenti. Utilisé pour signifier la ruse et, plus particulièrement, celle qui permet le retournement des situations à son avantage, le renard est aussi l'épithète de divers hommes politiques comme les tyrans Pittacos de Mytilène (Alcée, fr. 69, 144, 1955) ou Pisistrate d'Athènes. Diodore de Sicile (Bibliothèque historique, X, 21) et Plutarque (Vie de Solon, 30, 3 et 8) nous racontent qu'après avoir mis en garde ses concitoyens contre la tyrannie de Pisistrate, Solon leur dit :

« Si vous souffrez amèrement par votre propre faute n'en blâmez pas les dieux ; c'est vous qui avez élevé ces hommes, en leur donnant satisfaction et c'est pour

¹⁴

Si cette symbolique du scarabée est "oubliée" dans le monde méditerranéen au sens large, elle ne disparaît pas totalement. On la retrouve dans les bestiaires d'immortalité, dans ceux de l'alchimie, etc. (Cambefort 1994 : 115-168).

cette raison que vous endurez une honteuse servitude. Seul, chacun d'entre vous marche dans les traces du renard ».

Dans cet épisode, le renard est assimilé aux Athéniens.

Animal des fables par excellence, il est aussi le plus présent (38 fables contre 27 pour le lion). Viennent ensuite le loup (22 fables) et l'âne (21 fables). En dehors des textes, le renard est un motif commun des scènes de chasse figurées sur les vases (Schnapp 1997 : 252-253). Pourtant, malgré la popularité du motif, on le retrouve peu dans les textes en dehors des Fables. Contradictoirement, les fables à son propos se retrouvent durant la période antique dans l'ensemble du monde méditerranéen. Elles sont véhiculées aussi bien par la littérature grecque que par la littérature juive et plus particulièrement par l'école de Hillel (Tardieu 1991), où l'on retrouve environ 300 fables de renard¹⁵. Dans la fable du lion en colère et du renard (Ber R 78, 7), le renard devient lui-même le fabuliste de ses propres histoires et déclare en connaître 300 !

En Grec, le terme qui sert communément à le désigner, *alôpex*¹⁶, est un nom de genre féminin, ce qui, pour P. Chantraine (1968 : 68), s'explique bien pour un animal à la fois craint et méprisé. De même, pour cet auteur, la parenté linguistique de renard et chacal ne fait pas de doute (*ibid.* : 68) (*cf.* R. Blench, cet ouvrage). Aristote, dans son Histoire des animaux, affirme non seulement qu'en toutes circonstances, lion et chacal sont ennemis (1994 : 475) mais aussi que les chacals sont les amis de l'homme (*ibid.* : 544). D'autres auteurs comme Homère et Hérodote (1985 : 445) font allusion au chacal, en particulier au cours d'une énumération des animaux qui vivent en Libye chez les peuples nomades. Les petits renards et les chacals¹⁷ sont alors distingués clairement dans le texte. Ces quelques exemples nous permettent de considérer que la parenté renard/chacal, pour l'Antiquité grecque au moins, est bien établie. Pour la période contemporaine, en particulier pour le monde berbère, le *Roman de chacal*¹⁸ (Zellal 1999) est construit sur le modèle du célèbre *Roman de Renard*. Dans cette œuvre, Renard et Chacal sont présentés le plus souvent comme des cousins dans une parenté de malignité (Zellal 1999 : 17). Parenté fictive ? Parenté symbolique ? Parenté rivale ?

Que ce soit dans les Fables ou dans le Roman de chacal (Zellal 1999), le renard est à la fois avec tous et contre tous. Il se définit traditionnellement par rapport au pouvoir du lion et par rapport aux autres animaux. Ses stratégies ne sont

¹⁵ Selon M. Tardieu, le nombre de 300 est un clin d'oeil aux 300 renards qu'utilise Samson pour incendier le champ de blé des Philistins. Sans entrer ici dans la symbolique des nombres, cette importance du renard a laissé de nombreuses traces.

¹⁶ Nous n'évoquerons pas ici le terme thrace de *bassara*, car il faudrait alors ouvrir un autre chantier, celui de la symbolique de l'animal en Thrace.

¹⁷ « Les nomades ne connaissent pas ces animaux, mais ils en ont d'autres chez eux (...) petits renards, hyènes, porcs-épics, béliers sauvages, dictyes, chacals... » (Hérodote 1994 : 445).

¹⁸ Toutes les références concernant le *Roman de Chacal* sont empruntées à B. Zellal (1999).

intelligibles que si elles sont replacées dans son univers naturel fonctionnant comme un espace social clivé (Yacine-Titouh 2001 : 30). Ce qui fait sa force, c'est sa ruse, une ruse en liaison étroite avec le monde des animaux et de la chasse ; une ruse qui lui sert à fuir, un détour qui lui permet d'échapper à ses poursuivants. Il tourne le monde en dérision et utilise, tel le sophiste, la parole pour tromper, ce qui renforce sa proximité avec l'homme, comme le montre la fable du lion et du renard¹⁹.

Fable d'Ésope : *Le lion et le renard*

« Un lion devenu vieux, hors d'état désormais de se procurer sa pâture par la force, estima qu'il fallait jouer de finesse. Il s'installa donc dans une caverne et s'y coucha, feignant d'être malade : ainsi tous les animaux qui venaient lui rendre visite étaient pris et dévorés. Beaucoup avaient déjà péri quand se présenta le renard qui l'avait percé à jour : s'arrêtant à bonne distance de la caverne, il prit des nouvelles du lion.

— « Ça va mal » répondit le lion, qui lui demanda pourquoi il n'entrait pas.

— « Je l'aurais fait sans doute » rétorqua le renard, « si je ne voyais beaucoup de traces à l'entrée, mais aucune à la sortie » (Traduction Loayza 1995 : 151).

Dans ce texte, le lion a abandonné la chasse, cependant il doit continuer à se nourrir, et cette nécessité d'obtenir du gibier le pousse à utiliser la ruse, qu'il partage avec le renard. Cette ruse est vitale car, pour le lion c'est le seul moyen d'assouvir sa faim et donc d'assurer sa subsistance. Le lion joue sur le respect qui lui est dû et donc aussi sur l'obéissance des animaux. De fait, son stratagème fonctionne très bien car la nourriture vient à lui directement. Peut-on considérer qu'il s'agit d'une réminiscence de l'âge d'or ? On peut d'ailleurs se demander si cette notion est valable pour les animaux. Alors que la chasse est le modèle par excellence de l'aristocratie, le lion feignant d'être malade rompt le contrat social. En effet, le lion légitime le pouvoir qu'il a sur les autres animaux par des pratiques sociales comme la chasse. Pour lui, abandonner la chasse pour la ruse revient à surseoir à sa position dominante et à ne pas être à la hauteur de la tâche. De surcroît, c'est vouloir continuer à occuper la place du maître sans pour autant être capable d'assumer cette fonction. Cette situation ne peut être que transitoire, ce n'est pas une solution durable. Dans ce récit, l'intervention du renard se fait essentiellement par l'observation et la parole. En effet, ayant observé que les traces des animaux marquaient leur entrée et non leur sortie, Renard imagine immédiatement la filouterie du lion et déjoue son plan par l'explication de la situation. C'est par la parole et sur le plan oratoire que l'affrontement lion/renard intervient, et non pas dans un combat héroïque, à la manière épique entre Lion et Renard. Ici, point de duel de champions semblable à celui d'Achille et d'Hector ou plutôt de Pâris et de Ménélas car, dans ce combat singulier, le renard n'a pas la certitude de l'emporter. Pour lui, le seul moyen de rétablir, ou plutôt d'établir, l'égalité est de déplacer la rivalité du lieu de la force physique, de la puissance, à

¹⁹

Cette fable *Le lion vieilli et le renard* se trouve déjà chez Archiloque (Quatrième épode) ainsi que chez Platon dans l'Alcibiade majeur.

l'espace de la parole où seule compte l'argumentation, le raisonnement juste, mais aussi le bon mot et la raillerie. La question du lion, est de pure forme, sans prétention : « je suis malade, pourquoi ne viens-tu pas me saluer ? » À cette question habituelle, rituelle pourrait-on dire dans une telle situation, le renard répond par une parole, là où le lion attendait un acte, le fait d'entrer. « Je serais entré si... » : à la logique de l'action, Renard substitue une logique de réflexion.

La parole du renard assure sa survie. Il déjoue le piège et sauve sa vie. À l'inégalité des situations, la supériorité avérée du lion sur le renard, il substitue une situation d'égalité, telle l'*iségoria* : la liberté égale de prendre la parole garantie aux citoyens dans l'Assemblée. La question du pouvoir se trouve posée à partir des limites du pouvoir car le renard ne se soumet pas, au contraire. Cette rivalité lion/renard se joue sur le terrain choisi par le renard. Rivalité de survie ? Rivalité de pouvoir ? L'on retrouve ce texte presque mot pour mot dans le *Roman de Chacal* avec le chacal en lieu et place du renard (Annexe 1). Le roman reprend la même thématique, à savoir la maladie feinte du lion. Cependant, cet épisode, contrairement à la fable ésopique, se situe dans une continuité avec celle de la vengeance du lion : « Lorsqu'il estima que le temps avait fait son œuvre... ». Il n'est pas inutile de rappeler ici que le texte traduit et remis en forme par B. Zellal (1999) induit cette continuité. Voulant restituer sa dimension orale au texte initial, B. Zellal reconstruit un fil directeur qui n'existe pas pour les fables d'Ésope, chaque récit constituant et étant utilisé comme un texte à part entière. Ainsi, la posture du lion est différente : « il envoya demander à tous les animaux de venir lui rendre visite afin, disait-il, que tous pussent se revoir et se pardonner leurs torts réciproques ». Ainsi est immédiatement affirmée la position du lion comme celui qui recherche la concorde, ce qui n'est pas dit pour le texte ésopique.

Véritable modèle de séduction verbale, le renard de la fable entretient un rapport inversé avec l'animalité. Il est à la fois caractéristique de la sauvagerie de l'animal et de la ruse de l'homme²⁰. Renard semble bien être l'instrument du pouvoir, mais d'un pouvoir où les positions sont acquises non pas une fois pour toutes et par la seule norme, mais en fonction des structures qui le fondent. Comme dans le texte berbère, Renard doit aux Puissants d'exister ; il veille au maintien de l'ordre en s'incluant lui-même dans cet ordre comme dans la fable du lion et du renard ou celle de l'âne, du renard et du lion (Annexe 2). Renard, comme le chacal du roman (Zellal 1999), reste dans le monde sauvage. Pour lui, pas de domestication possible, sa nature sauvage est insurmontable. Même lorsque Zeus, admirant son intelligence et sa "subtilité" *poikilon*, le promeut roi des animaux, celui-ci ne peut réfréner son avidité (Loayza 1995 : 127), ce qui le rend indigne de la royauté. Pourtant, Renard demeure et existe dans le monde réel, celui qui s'organise autour des dominants. Comme auxiliaire du pouvoir, Renard s'apparente au fabuliste lui-même producteur d'une sauvagerie – celle des "rapports sociaux" *agriopoiios* – et de discours de tromperie en même temps que de "sens" *logopoiios*. Sur le plan de l'animalité, Chacal semble être *l'alter ego* du renard, au moins dans l'aire

²⁰

Pour une analyse précise de cette fable chez Platon, cf. M.-L. Desclos (1997 : 395-422).

culturelle méditerranéenne. En est-il de même sur le plan symbolique ? Peut-on dire à l'instar de Chacal que Renard symbolise l'intellectuel comme le suggère T. Yacine-Titouh (2001 : 128-130), un intellectuel capable d'éviter les pièges et d'en tendre à autrui aussi bien en paroles qu'en actes ? La multiplicité de ses rôles et son "caractère ondoyant" *poikilos* qui, comme l'araignée dans sa toile, enserme et piège son interlocuteur, ne font-ils pas effectivement penser à l'aède, à l'historien voire même au pragmaticien (Loraux 1998 : 223– 224) ?

Renard n'est animal que par la forme qu'il prend, toujours une ruse pour masquer l'homme. En quelque sorte, qu'il s'agisse de renard ou de chacal, ils sont tous deux, symboliquement au moins, un autre de l'homme (*cf.* Charpentier 2005 : 33-52) ; un homme qui utilise son intelligence dans l'excès, c'est à dire dans la sauvagerie comme un animal qu'il est. L'image la plus parfaite de cette sauvagerie est, pour le monde grec, celle du tyran. En ce sens, « la puissance du héros des Fables ne réside donc ni dans ses qualités physiques ni dans ses origines sociales, mais dans sa capacité d'inventer du sens et de l'action politiques par rapport au pouvoir » (Yacine-Titouh 2001 : 264).

Renard-chacal constitue un miroir inversé de l'homme. Il introduit le "désordre" *stasis*, une sorte de face cachée du pouvoir dans la cité, bouleversant les codes sociaux les mieux établis par ses actes et les discours qu'il tient au travers des fables. Peut-on considérer que « cette nature intermédiaire et le caractère excessif propre aux figures liminaires, font du renard un opérateur symbolique déterminant le passage de la nature à la culture » (La Riva 2003 : 27), à la manière du loup du monde romain s'introduisant dans la cité (Trinquier 2004 : 85-118) ?

Conclusion

Si nous avons choisi de poser la question de l'animalité et de sa construction symbolique, c'est pour mettre à nu l'histoire que la cité grecque se raconte à elle-même en renversant le point de vue non plus de l'homme vers un animal devenu double de l'homme, mais de l'animal vers l'homme.

Renard et Scarabée, deux animaux communs du monde méditerranéen, appartiennent à deux registres symboliques différents mais complémentaires. Le scarabée renvoie au divin, à l'ordre cosmique ; médiateur, il assure le bon déroulement du temps tandis que le renard assure le bon fonctionnement de la cité en devenant le médiateur entre les puissants et les faibles.

Au terme de cette enquête, il nous apparaît par trop réducteur, voire impossible, d'utiliser les qualificatifs d'animal-esclave ou d'animal-citoyen. En effet, le scarabée et le renard ne peuvent se réduire à ce prisme étroit trop calqué sur la réalité. Ce qui fonctionne dans la symbolique différente de ces deux animaux, c'est au contraire la pluralité des interprétations et la polysémie du symbole lui-même.

Annexe 1*La maladie du lion*

« Pendant un certain temps, le lion sembla avoir pris son parti de l'affaire et se désintéressa du chacal. Il ne le recherchait plus, ne s'enquêrait plus de lui. Il voulait l'allécher... et l'atteindre par surprise.

Lorsqu'il estima que le temps avait fait son œuvre, il simula une grave maladie et se mit à trembler et à geindre comme un moribond.

Il envoya demander à tous les animaux de venir lui rendre visite afin, disait-il, que tous pussent se revoir et se pardonner leurs torts réciproques. Les animaux le crurent et vinrent. Il les dévora au fur et à mesure qu'ils pénétraient dans son antre : aucun d'eux n'en ressortit vivant.

Le chacal arriva à son tour. Il cria de loin :

— « Comment vas-tu roi des animaux ? »

Le lion ouvrit les yeux, le reconnut, et le jugea hors d'atteinte. Alors, il se mit à gémir comme si la grande justicière eût été là :

— « Entre, Mohammed, que nous nous donnions le baiser de paix, je suis en train de passer ! »

Pas d'accord, chacal répondit :

— « Faisons la paix de loin, je suis pressé par mes occupations ! »

Et comme le lion insistait, il ajouta :

— « Je ne trouve que la trace de l'entrée vers ton antre ; trace de sortie, il n'y en a pas. »

Le lion gronda un bon coup :

— « Sois maudit, traître, démon parjure ! Que le crime que tu m'as fait commettre par le meurtre de tous ceux que tu as livrés te reste sur le cou au jour du jugement et de la rétribution ! Désormais, nous sommes ennemis ; à partir d'aujourd'hui, entre ta postérité et la mienne, la guerre est déclarée, jusqu'à la fin du monde ! »

Ils se séparèrent et chacun alla de son côté.

Encore aujourd'hui, l'inimitié demeure entre les lions et les chacals. Lorsque la nuit dans la campagne, on entend les chacals glapir isolément ou en bandes, on peut dire que le prestigieux n'est pas là. Quand, au contraire, un grand silence règne, que les chacals se taisent, à l'exception d'un isolé sur le versant d'en face, c'est que le roi des animaux, le maître du pays est dans les parages. » (Zellal 1999 : 51).

Annexe 2*Le lion, l'âne et le renard*

« Après s'être associés, le lion, l'âne et le renard sortirent chasser. Lorsqu'ils eurent pris beaucoup de gibier, le lion ordonna à l'âne de le partager entre eux. L'âne fit trois parts égales et invita le lion à faire son choix ; furieux, le lion bondit sur lui et le dévora, puis ordonna au renard de procéder au partage. Celui-ci, après avoir rassemblé le tout en une seule part en ne se réservant que

quelques restes, engagea le lion à choisir. Comme le lion lui demandait qui lui avait appris à répartir ainsi :

— « Le malheur de l'âne », répondit le renard » (Traduction Loayza 1995 : 157).

Annexe 3

Zeus et le renard

« Admirant l'intelligence et la subtilité ondoiyante du renard, Zeus le fit roi des animaux. Cependant, il voulut savoir si, en quittant son ancienne fortune, il avait aussi dépouillé son avidité sordide : comme le renard passait en litière, il lâcha un scarabée sous ses yeux. Le renard ne put y tenir : tandis que le scarabée voletait autour de sa litière, il bondissait à ses trousses, au mépris des bienséances. Indigné contre lui, Zeus le rétablit à son ancien rang » (Traduction Loayza 1995 : 127).

Références bibliographiques

ABDI M.M., CHARPENTIER M.-C., 2002 — " La fable frontière ouverte entre deux modes de savoir". In Arambasin N. (dir.) : *Pour une littérature savante : les médiations littéraires du savoir*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises : 101-134.

ALBERT-LLOCA M., 1991 — *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris, Éditions du C.T.H.S., 314 p.

ALCÉE, 1955 — *Fragments*. Paris, Les Belles Lettres, 300 p.

ANONYME, 1984 — Le Renard : tours, détours et retours. *Études Mongoles et Sibériennes*, Cahier 15, 230 p.

ARCHILOQUE, 1968 — *Fragments*. Paris, Les belles Lettres, 50-51.

ARISTOPHANE, 1987 — *Théâtre complet*. Paris, Gallimard, 508 p.

ARISTOTE, 1994 — *Histoire des animaux*. Paris, Gallimard, 577 p.

ARMENGAUD F., 1990 — " Animalité et humanité ". In : *Encyclopedia Universalis*, 17, Paris : 196-201.

BARATAY E., MAYAUD J.L., 1997 — Histoire de l'animal. Bibliographie. *Cahiers d'Histoire*, 42 (3-4) : 443-480.

BERLIOZ J., POLO DE BEAULIEU M.-A. (éds.), 1999 — *L'animal exemplaire au Moyen-Âge*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 332 p.

BODSON L., 1978 — "Iera Zoa". Contribution à la place de l'animal dans la religion grecque ancienne. *Académie Royale* (Bruxelles), 43 (2) : 175 p.

BODSON L., 1986 — *Des animaux dans l'histoire. L'histoire des animaux*. Liège, Université de Liège, 200 p.

BODSON L. (éd.), 1996 — *Le statut éthique de l'animal : conceptions anciennes et nouvelles*. Liège, Université de Liège, Institut de zoologie, 130 p.

BODSON L. (éd.), 2003 — *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette, le crapaud dans la tradition occidentales*. Liège, Université de Liège, 142 p.

CAMBEFORT Y., 1994 — *Le scarabée et les dieux*. Paris, Boubée, 224 p.

CASSIN B., LABARRIÈRE J.-L., ROMÉYER DHERBEY G. (éds.), 1997 — *L'animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin, 618 p.

CHANTRAINE P., 1968 — *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck, 1368 p.

- CHARPENTIER M.-C., 2005 — Fable d'Esopé, roman de Chacal ou comment aborder la notion d'altérité. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Supplément 1 : 33-52.
- CHARPENTIER M.-C., VILATTE S., 2001 — La symbolique de l'insecte dans les fables d'Esopé : quoi de plus éloigné de l'homme qu'un insecte et quoi de plus semblable ? *Anthropozoologica*, 33-34 : 29-39.
- COURET A., OGE F., 1989 — *Histoire et animal III*. Toulouse, Presses de l'Institut d'Études politiques de Toulouse, 552 p.
- CUSSET C., MORZADÉC F., 2001 — Présentation. *Anthropozoologica*, 33-34 : 3-4.
- DELORT R., 1984 — *Les animaux ont une histoire*. Paris, Le Seuil, 499 p.
- DESCLOS M.-L., 1997 — " Le renard dit au lion ". In Cassin B., Labarrière J.-L., Romeyer Dherbey G. (éds.) : *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin : 395-422.
- DÉTIENNE M., VERNANT J.-P., 1978 — *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*. Paris, Champs-Flammarion, 316 p.
- DUMONT J., 2001 — *Les animaux dans l'Antiquité grecque*. Paris, L'Harmattan, 473 p.
- FONTENAY E. DE, 2001 — *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard, 784 p.
- GEORGOUDI S., 1990 — *Des chevaux et des boeufs dans le monde grec, réalités et représentations animalières à partir des livres 16 et 17 des Géoponiques*. Paris, Daedalus, 391 p.
- GONTHIER T., 1999 — *L'homme et l'animal. La philosophie antique*. Paris, Presses Universitaires de France, 127 p.
- GUBERNATIS A. DE, 1987 — *Mythologie zoologique*. Milan, Archè 1-2, 1012 p.
- HÉRODOTE, 1985 — *L'Enquête*. Paris, Gallimard, 608 p.
- KELLER O., 1911 — *Die Antike Tierwelt*. Leipzig, 1-2, 502 p.
- LOAYZA D., 1995 — *Fables*. Paris, Flammarion, 293 p.
- LABARRIÈRE J.-L., 2001 — Aristote penseur de la différence entre l'homme et l'animal. *Anthropozoologica*, 33-34 : 105-112.
- LALOUETTE C., 1995 — *Contes et récits de l'Égypte ancienne*. Paris, Flammarion, 238 p.
- LA RIVA P., 2003 — Le renard mutilé, le renard éclaté. Réflexions sur les représentations de la fertilité dans les Andes du sud du Pérou. *Ateliers*, 25 : 17-39.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 397 p.
- LORAUX P., 1998 — " Le pragmaticien ". In Loraux N., Miralles C. (eds) : *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin : 223-260.
- MAINOLDI C., 1984 — *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*. Gap, Ophrys, 269 p.
- MATOUK F.S., 1971-1976 — *Corpus du scarabée égyptien*, 1-2. Beyrouth, 416 p.
- MYRTO G., 1998 — *L'intelligence des animaux*. Paris, Arléa, 127 p.
- PERRY B.E., 1965 — *Babrius and Phaedrus*. Cambridge, Harvard University, Loeb Classical Library, 634 p.
- PLATON, 1996 — *Alcibiade Majeur*. Paris, Belles Lettres, 141 p.
- PLUTARQUE, 1998 — *L'intelligence des animaux*. Paris, Arléa, 127 p.
- SCHNAPP A., 1997 — *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*. Paris, Albin Michel, 593 p.
- SCHNAPP-GOURBEILLON A., 1981 — *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*. Paris, La Découverte, 215 p.
- TARDIEU M., 1991 — *Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité*. Paris, Fayard, Cours du Collège de France.
- TRINQUIER J., 2004 — " Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la citée ensauvagée ". In Charpentier M.-C. (éd.) : *Les espaces du sauvage dans le monde antique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté : 85-118.
- VERNANT J.-P. (éd.), 1993 — *L'homme grec*. Paris, Le Seuil, 435 p.
- YACINE-TITOUH T., 2001 — *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*. Paris, La Découverte, 287 p.
- ZELLAL B., 1999 — *Le roman de Chacal*. Paris, AWAL, L'Harmattan, 177 p.

From Aesop's fables until today, symbolic animality of beetle and fox

Marie-Claude CHARPENTIER
marie-claude.charpentier@univ-fcomte.fr

Keywords

animality, fables, fox, beetle, world order

Our presentation is centered on Aesop's fables and their contribution to the elaboration of the 'world order' both in ancient times and today. We propose to discuss the relationships between animals and otherness, and more especially the way in which animals contribute to a different view of the world as well as referring to another world.

In this paper, we will try to cross an historical view point with an anthropological one: who is the animal in the fables? A citizen-animal? A slave-animal? An animal-other from man? Are all animals potential 'others'? Are there processes which animalize? In this framework, we will see how animality is considered a fact – to be an animal – but also as a degradation process as opposed to well defined and precisely delimited humanity.

Passeurs entre deux eaux

Les animaux aquatiques réels et imaginaires dans les traditions amérindiennes

Éric NAVET
enavet@umb.u-strasbg.fr

Résumé

Pour les Amérindiens forestiers, comme les Ojibwé de la région des Grands Lacs et les Émérillon de Guyane Française pris ici comme exemples, les milieux aquatiques (mers, cours d'eau et marais) constituent, symboliquement, des espaces intermédiaires entre le monde créé et un au-delà où s'origine l'ordre du monde, lieu de ressourcement où les êtres humains trouvent remède à tout ce qui est susceptible de perturber l'« ordre, l'harmonie et la beauté du monde » (tradition ojibwé). L'animal, particulièrement l'animal aquatique, comme le chaman qui lui emprunte sa nature et ses attributs, est donc un passeur, un intercesseur privilégié entre ce monde imparfait, soumis aux contingences de l'espace et du temps, nécessairement source d'angoisse, et un au-delà conçu idéalement comme « terre sans mal » (tradition tupi-guarani).

Mots-clés

Ojibwé, Émérillon, chaman, mythe, paradis

« La théorie indigène est dans une relation beaucoup plus directe avec la réalité indigène que ne le serait une théorie élaborée à partir de nos catégories et de nos problèmes » (Lévi-Strauss 1968 : xxxix).

Les Indiens Ojibwé de la région des Grands Lacs racontent que le Créateur, Kitché Manitu, reçut la vision d'un monde où régnaient « ordre, harmonie et beauté » (Johnston 1976). Ce monde fait de bois, de rivières, de lacs, de montagnes, etc., il ressentit le besoin de le réaliser. Il mit donc en scène les éléments, le monde

physique, les plantes, les animaux et, en dernier, les êtres humains. Ceux-ci étaient particulièrement démunis dans leurs capacités physiques et, pour compenser, le créateur leur donna le pouvoir de rêver.

Après avoir ainsi planté le décor, Kitche Manitu avait, selon les termes de l'ethnologue ojibwé B. Johnston, édicté les « Grandes Lois de la Nature » pour le bien-être et l'harmonie de toutes choses et de toutes créatures et selon un principe d'équilibre et de complémentarité entre les quatre ordres de la Création :

« En premier, il y a le monde physique ; en second, le monde des plantes ; en troisième, celui des animaux ; enfin, le monde humain. Les quatre parties sont si intriquées qu'elles forment la vie et une seule et même existence. Sans la totalité des quatre ordres, la vie et l'existence sont incomplètes et inintelligibles. Aucune partie n'est autosuffisante ou complète, chacune n'a de sens et n'assume sa fonction et son destin que dans le contexte de la création toute entière. Du dernier au premier, chaque ordre doit se conformer aux lois qui gouvernent l'univers et le monde. L'homme est contraint par cette loi de vivre des animaux et des plantes et d'apprendre d'eux, comme l'animal est dépendant des plantes qui tirent leur subsistance et leur existence de la terre et du soleil » (*ibid.* : 21, ma traduction).

L'entreprise de créer un monde parfait s'avère d'emblée difficile, et les premières esquisses se révèlent peu concluantes. Plusieurs catastrophes sanctionnent ces échecs, la dernière prenant la forme classique d'un "déluge" qui recouvre tout. Une femme esprit, la Femme Céleste, seule survivante avec les créatures volantes et nageantes, donnera naissance à des jumeaux originels – un mytheme classique des traditions amérindiennes –, l'un pur esprit, l'autre pur être physique qui, initiant une opposition entre l'esprit et la matière, s'affronteront et s'entretueront. Les créatures volantes, compatissantes, feront descendre la Femme Céleste sur le dos d'une tortue à partir duquel, grâce à l'aide des animaux plongeurs, elle reconstituera un monde¹. Là aussi, elle accouchera à nouveau de jumeaux, chacun corps et esprit, de natures non opposées cette fois mais complémentaires : l'un de sexe masculin, l'autre de sexe féminin.

Le premier état du monde nous est décrit comme édénique : la vie est facile, les êtres humains et les autres créatures partagent les mêmes villages, ils ont entre eux des relations de toutes natures, un esprit d'entraide et la meilleure entente règnent dans la communauté. Au début,

« les êtres animaux nourrissent et assistèrent les enfants et la femme esprit. Pour tous leurs besoins, la femme esprit et ses enfants dépendaient des soins et de l'attention des animaux. Les ours, les loups, les renards, le cerf et le castor leur amenaient à manger et à boire ; les écureuils, les belettes, les rats laveurs et les chats sauvages offraient des jouets et des jeux ; les merles, les moineaux, les mésanges et les plongeurs chantaient dans les airs ; les papillons, les abeilles et

¹

Cette île originelle, les Ojibwé l'appellent "La place du dos de la tortue" Mishee Mackinakong (Johnston 1976 : 14).

les libellules faisaient sourire les enfants. Tous les êtres animaux se rendaient utiles de quelque façon » (*ibid.* : 16, ma traduction).

Mais très vite, dans cette histoire, les êtres humains apparaissent comme des fauteurs de trouble car :

« tandis qu’il y a dans le monde des plantes et des animaux une prédilection et un instinct qui les poussent à se conformer à la grande loi de l’équilibre, l’espèce humaine n’est pas ainsi contrainte par sa nature. Toutefois, l’homme possède l’intelligence par laquelle il peut connaître et respecter la loi et ainsi se faire une place dans l’ordre du monde » (*ibid.* : 21-22, ma traduction).

Cette intelligence, ce pouvoir, l’homme en usa mal et, habitué à se faire servir, il réduisit ses bienfaiteurs animaux à la servitude. Pire, il dressa les espèces les unes contre les autres, envoyant, par exemple, le plongeon ou le martin-pêcheur pêcher pour lui, ordonnant à l’aigle ou au faucon de chasser les lapins, etc.

Longtemps, les animaux servirent sans se plaindre, mais un jour, fatigués de l’égoïsme des hommes, ils décidèrent de se réunir et de le mettre en jugement. Il résulta de ce procès mené en bonne et due forme que les animaux quitteraient la compagnie des hommes et que désormais ceux-ci devraient les chasser pour survivre. C’est l’ours, dans sa fonction d’avocat général, qui prononça la sentence :

« Afin que l’homme ne puisse plus nous réduire en esclavage, nous ne parlerons plus la même langue [...]. À partir de maintenant nous vivrons de notre côté et pour nous-mêmes. Laissons les hommes se débrouiller tout seuls, sans notre aide » (*ibid.* : 52, ma traduction).

Ce divorce entre l’homme et l’animal, la substitution d’une relation de prédation à une relation confraternelle, devait initier une série d’autres ruptures. Ainsi Kitche Manitu, fâché de voir les êtres humains « faire n’importe quoi » – commettre l’inceste – les divisa en communautés et en clans distincts, parlant des langues différentes. L’homme, aussi, perdit l’immortalité... La mise en place de la création, apparaît donc comme un processus de différenciation, un éloignement nécessaire et progressif de l’état paradisiaque, d’un “Âge d’or” d’une “terre sans mal”² qui, comme l’a remarqué J. Servier³, est le rêve le mieux partagé par l’humanité.

Ainsi les êtres humains dans la tradition ojibwé, sont-ils tenus pour responsables d’avoir semé la zizanie dans le jardin d’Eden. Coupables, non d’avoir introduit la discorde entre les créatures, mais d’avoir fait de cette séparation un principe de vie. Ici s’opère un partage typologique entre, d’une part, des sociétés, disons les

²

C’est ainsi que les Tupi-Guarani nomment leur “paradis”.

³

J. Servier (1964 : 333) écrit : « Les termes du mythe varient d’une civilisation à l’autre mais cependant, quelques traits communs reviennent avec insistance :

- l’homme était immortel ;
- il ne travaillait pas pour se nourrir, les arbres pourvoient à sa subsistance ;
- le ciel était proche de la terre et tous les animaux étaient de pacifiques herbivores obéissant à l’homme ».

sociétés industrielles, qui ont fait de l'opposition à la nature – de sa négation même – un principe éthique et philosophique, et, d'autre part, les sociétés naturelles⁴ qui ont choisi la voie de la réconciliation. L'histoire est celle de l'affrontement de deux modes d'être, de penser et d'agir...

Mais il faut remarquer ici que si l'"état de nature" – dont rêva J.-J. Rousseau – ne peut correspondre à la vision originelle du Grand Esprit, ce n'est pas seulement la faute des êtres humains. C'est aussi la démonstration du mythe : la vie – la réalisation de cette Vision – implique, de façon nécessaire, l'inscription dans un temps et un espace finis et définis, des écarts différentiels, et l'instauration de dualités multiples, de qualités sensibles qui se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent : le diurne et le nocturne, le vivant et le mort, le clair et l'obscur, le chaud et le froid, le dur et le mou, le salé et le sucré, le cru et le cuit, le positif et le négatif, etc.

Les sociétés traditionnelles, amérindiennes en particulier, ont compris, et ont appliqué de façon pérenne, l'idée que les êtres humains et les autres créatures font partie d'une même famille, que nous devons donc être solidaires, et que si la différence est nécessaire, elle n'implique pas inéluctablement l'affrontement. Une véritable collaboration est au contraire nécessaire.

Puisque, contrairement à l'animal, l'être humain ne suit pas spontanément les "lois naturelles" – ce que nous appelons l'instinct –, il doit réinventer les règles et les comportements qui lui permettront de vivre en ce monde. Où prendra-t-il son inspiration ? D'abord, logiquement, en calquant sa conduite sur celle des êtres naturels. C'est, par exemple, en observant les animaux que les Ojibwé pouvaient prévoir si l'hiver serait rigoureux ou clément, et se préparer en conséquence :

« Les aigles, les oies et les merles ne se laissent pas surprendre par l'arrivée du froid et ils savent quand il est temps de partir vers le sud ; c'est alors que l'écureuil fait ses provisions d'hiver, que l'ours et le raton laveur cherchent un abri » (Mélançon 1967 : 46).

Mais les animaux fournissaient davantage aux hommes que les moyens de faire des prévisions météorologiques. Les Ojibwé du lac Nipigon disent encore que c'est en observant une femelle d'élan que les humains découvrirent un remède susceptible de faciliter les accouchements (Morriseau 1965 : 52). De l'ours, animal, respecté entre tous – car, disent-ils, « il est comme un homme » (Jeness 1935 : 24) –, ils apprirent à distinguer les baies comestibles des baies vénéneuses, et d'autres animaux leur enseignèrent l'usage de la plupart des plantes médicinales qu'ils utilisent...

L'empathie qui caractérise les relations entre l'homme et l'animal chez les peuples traditionnels est mise en évidence par l'attitude des chasseurs subarctiques envers les animaux dont ils se nourrissent (*cf.* V. Randa, cet ouvrage). C'était un devoir

4

J'emploie ce terme à dessein, il est utilisé par certains peuples autochtones, comme les Mohawk d'Amérique du Nord, pour se définir par opposition à des sociétés qu'ils jugent "anti-naturelles".

imprescriptible que d'éviter de faire souffrir inutilement l'animal qui s'"offrait", disait-on, à la flèche ou à la balle du chasseur. Celui-ci ne manquait pas, pour montrer sa gratitude, de prier et de déposer une offrande de tabac auprès de la dépouille du cerf qu'il venait d'abattre. De même, extrait-on les yeux des orbites de la tête de l'ours qu'on va consommer afin que l'âme de celui-ci – car les animaux aussi, bien sûr, ont une âme – puisse s'échapper et dire qu'elle avait été bien traitée, ce qui permettrait au chasseur de ne pas attirer la vindicte de l'animal contre sa famille et lui éviterait d'être victime de la malchance⁵. Attestent aussi du respect dû par les humains aux autres êtres vivants les nombreux "interdits" qui régulent les activités prédatrices de chasse et de pêche⁶. La même attitude de déférence était due aux plantes, qu'elles soient alimentaires ou médicinales.

L'éducation, dans les sociétés traditionnelles, vise à faire intégrer par l'enfant ces règles de bonne conduite envers les autres créatures⁷ – y compris, bien entendu, les autres êtres humains et, dans les sociétés à tradition orale, celles-ci s'expriment de façon privilégiée dans les mythes⁸. Entre autres fonctions, ceux-ci définissent une véritable "éthique de vie" : « Il y avait deux dimensions dans la vie d'un homme : l'existence et le sens moral. La seconde était, de loin, la plus importante » (Johnston 1976 : 120, ma traduction).

Si la capacité d'observation, une appréhension sensorielle aiguë de l'environnement, sont des qualités essentielles que l'on développe chez l'enfant, il utilise aussi comme matériaux pour se construire ses expériences intimes et collectives. Là, l'instance morale qui régule la vie sociale et la vie tout court – et dont nous avons vu l'importance chez les Ojibwé – doit composer avec des tendances profondes chez l'être humain à réintégrer l'unité primordiale, à retrouver le "paradis perdu" – équivalentes au "principe de Nirvana" – conçu comme seul lieu du sens et de l'accomplissement, et, nous allons le voir, la voie pour y parvenir passe par le corps de la mère et, symboliquement, la mer, matrice de toute forme vivante.

Car le monde visible n'est pour l'être humain qu'une partie de la réalité qu'il bâtit. Concrètement, en sortant du corps de la mère, en émergeant du liquide amniotique,

⁵ Les Indiens Tupi-Guarani d'Amérique du Sud nomment *pane* ou *panem* cette malchance qui fait que les animaux fuient le chasseur (cf. par exemple, P. Clastres (1972 : chap. 7).

⁶ Cf. par exemple, D. Jenness (1935, chap. 8).

⁷ Ce processus correspond au "surmoi" freudien.

⁸ Pour J. Servier (1964 : 333), « Le mythe primordial est, dans les civilisations traditionnelles, la seule histoire digne d'intérêt ; il se confond avec l'histoire de la condition humaine et rappelle à tout moment l'intégrité originelle de l'homme ». Et ce qu'écrit B. Bettelheim (1976 : 73) à propos des contes de fées peut s'appliquer ici au mythe : « Comme les récits bibliques et les mythes, les contes de fées, pratiquement tout au long de l'existence humaine, ont constitué une littérature destinée à édifier tout le monde, les enfants comme les adultes ».

lorsqu'il "tombe"⁹, le nouveau-né perd un état de béatitude, d'unité, qui le laisse comme "un exilé de nulle part" selon l'expression de F. Hölderlin, sans repères, sans repaires, sans amers. Contrairement aux autres créatures – les animaux en particulier –, l'être humain naît, pour ainsi dire, incomplet, insatisfait ; il est, par essence, un "être de désir".

L'homme doit, comme Kitché Manitou, inventer son monde et déterminer sa relation aux autres, à son environnement non humain et à lui-même (il doit se construire une "identité"). Le risque de l'échec est ce qui génère l'angoisse dont le psychanalyste P. Diel (1968 : 12) souligne le caractère universel comme constituante d'une nature humaine :

« Considérée dans la perspective de l'évolution, la vie n'a d'autre sens que celui de surmonter l'inquiétude fondamentale, germe d'angoisse. L'inquiétude est le trait caractéristique commun à tous les êtres vivants car elle est causée par leur dépendance à l'égard d'un monde ambiant susceptible de faire obstacle à la satisfaction des besoins vitaux. L'intermédiaire entre l'inquiétude immédiatement vécue et le monde médiativement perçu est le corps. »

L'angoisse, la peur, le désir, qui font de l'être humain un être amputé, frustré, doivent prendre forme s'il veut les maîtriser, et les figures de l'imaginaire qui incarnent ces états, ces doutes, les littératures missionnaire et ethnologique les appellent des "esprits". Les Ojibwé les nomment *manidos*, les Émérillon de Guyane, que nous allons introduire un peu plus loin, *kaluwat*. C'est par eux aussi qu'il faut passer pour se retrouver, se repérer dans le monde visible et invisible, dans l'au-delà ; et dans toutes les traditions du monde, ces "esprits" ont souvent une forme animale ou hybride, et souvent ils sont des êtres amphibiens.

Ainsi, les Ojibwé de Parry Island (Jeness 1935 : 43) racontent :

« Voici bien longtemps, les Indiens découvrirent un esturgeon dans un ruisseau. Les anciens les avertirent de ne pas le toucher, mais quelqu'un, imprudemment, le fit cuire et un certain nombre de personnes se joignirent au festin. Quand les chasseurs retournèrent au camp ce soir là, ils trouvèrent tous leurs parents qui avaient mangé de l'esturgeon en train de se transformer en poissons. Quelques-uns étaient déjà complètement transformés, d'autres étaient encore à moitié humains ; mais tous pareillement se démenaient pour atteindre l'eau, ou pleuraient près du rivage, l'eau léchant leurs épaules, tandis que leurs parents restés humains tentaient en vain de les retenir. Les "hommes-médecine" appelèrent leurs *manidos* à l'aide, mais tout ce qu'ils purent faire fut de stopper là la transformation ».

Ainsi les Ojibwé expliquent-ils l'origine des hommes-poissons et des sirènes qu'ils appellent *dibanabe*. Ces créatures ont une forme humaine sauf pour les membres inférieurs qui affectent la forme d'une queue de poisson. Les gens pouvaient les

⁹ Les Indiens Émérillon de Guyane française disent *o'al* pour "tomber" ou "naître".

voir assis sur le rivage, mais une telle vision présageait la mort d'un parent. Les enfants des sirènes font souvent des vagues lorsqu'ils jouent.

Les Indiens Émérillon¹⁰ de Guyane française ont aussi leurs "sirènes", voici comment ils les mettent en scène :

« Dans un village vivait une famille composée du père, de la mère, d'un garçon et de deux filles. Il y avait aussi un tapir qui avait grandi là. Les jeunes filles qui étaient pubères emmenèrent un jour le tapir avec elles et, arrivées, près de l'eau, à l'abri des regards, elles touchèrent le pénis de l'animal¹¹. Après, ils firent l'amour dans l'eau. Quand ils eurent fini, les jeunes filles revinrent au village avec le tapir qui, satisfait, s'endormit comme un mouton en bas de la maison. Les jeunes filles, jour après jour, prétextant d'aller se baigner, prirent l'habitude d'emmener le tapir près de l'eau pour faire l'amour avec lui. Mais un jour, le petit frère des filles les suivit, elles et leur compagnon, et il vit ce qu'ils faisaient :

— « Ah, elles font l'amour avec le tapir ! »

Immédiatement, il alla le dire à son père qui en fut très fâché. Il dit à son fils :

— « Va dire à tes sœurs de venir ».

Lorsque celles-ci arrivent, leur père les interroge :

— « Est-ce vrai ce que votre frère raconte ? »

— « Non, mentent-elles, nous n'avons pas fait cela, nous avons seulement joué avec le tapir. » Un jour que les femmes s'apprêtent à préparer de la cassave ou du cachiri¹², l'homme dit à son épouse :

— « Emmène nos filles dans l'abattis ».

Pendant qu'elles sont parties, le père emmène le tapir sous prétexte de le laver, mais, parvenu au bord de l'eau, il l'attache et le tue.

Vers midi, les femmes reviennent de l'abattis, les hottes chargées de manioc. Les jeunes filles cherchent le tapir, mais elles ne le voient plus, alors elles disent :

— « Où il est notre "animal familier" *eleimba* ? Il s'est détaché, il s'est enfui, peut-être qu'il est là-bas ? »

Les deux jeunes filles partent en courant en se disant :

— « Peut-être que quelqu'un l'a tué ».

Tandis qu'elles cherchent, elles pleurent :

¹⁰

Les Émérillon, qui s'appellent eux-mêmes *Teko*, de la famille tupi-guarani – dont ils constituent l'avancée la plus septentrionale –, forment, avec un peu plus de 400 membres, la plus petite des six ethnies amérindiennes représentées dans le département français de la Guyane et la seule à y être intégralement présente.

¹¹

Du fait de la longueur exceptionnelle de son pénis, le tapir américain (*Tapirus terrestris* (L.), Tapiridae), dans toute l'aire amazonienne, est le symbole d'une sexualité exacerbée. Cet ongulé est le plus gros mammifère d'Amérique du Sud.

¹²

La cassave est une sorte de grosse galette confectionnée avec de la farine de manioc amer (*Manihot utilisima* Pohl, Euphorbiaceae) ; elle est à la base de la bière de manioc, couramment appelée en Guyane "cachiri".

— « Où il est ? Où il est notre compagnon ? »

Elles arrivent au bord de l'eau, et alors elles voient le tapir mort. L'aînée dit à la cadette :

— « Il ne faut pas pleurer, car si quelqu'un nous voit pleurer, il va connaître la vérité. Vas chercher un couteau. »

La plus jeune part chercher un couteau et revient bientôt. Alors, elles ouvrent le ventre du tapir et, arrachant les entrailles, elles s'en barbouillent.

Mais le père a surpris la cadette lorsqu'elle est venue au village chercher le couteau et il lui a demandé :

— « Pourquoi tu emmènes un couteau ? »

— « C'est pour m'enlever une épine ».

Le père, soupçonnant quelque chose, l'a suivie et il les surprend lorsqu'elles se maculent du sang et des excréments de l'animal. Il veut les frapper avec un bâton, mais elles s'enfuient vers le fleuve. Là, elles plongent et commencent à nager...

Les jeunes filles nagent jusqu'à une sorte de bassin comme au saut Dent Grage¹³. Là, elles se réfugient sur un rocher et elles pleurent leur compagnon tapir. Le père, après avoir essayé en vain de les faire revenir, tente de les flécher, mais elles échappent aux traits en plongeant à nouveau...

Un jour qu'il est en train de pêcher dans son canot en écorce, le père aperçoit ses filles, et il constate qu'elles ont commencé à se transformer en poissons. Elles sont en train de se métamorphoser en *kudjambolu*, humaines jusqu'à la taille, avec de longs cheveux, mais le bas du corps mué en poisson... À son père qui les invite à revenir avec lui, l'une des filles répond :

— « Papa, nous ne pouvons plus retourner, nous ne sommes plus comme vous maintenant. »

Toutefois, au fond de l'eau, la cadette va chercher des ananas et deux épis de maïs qu'elle dépose sur un rocher avec de la cassave. En se hissant sur les rochers les *kudjambolu* griffent la roche et c'est ainsi que les Émérillon expliquent la présence de nombreux polissoirs fusoides sur les roches affleurant au bord des cours d'eau¹⁴. »

Les images du mythe ne définissent pas seulement des structures ou des liaisons symboliques, mais surtout, nous l'avons vu, un véritable code moral distinguant un "bien" et un "mal". Est "bien" ce qui obéit aux "lois naturelles", celles qui prescrivent aux êtres humains de tenir leur place, pas plus et pas moins, dans l'"harmonie", l'"ordre" et la "beauté" des choses voulues par Kitche Manitu ou Wîlakala ("le Créateur" selon les Émérillon) ; est "mal" tout ce qui, au contraire, perturbe l'ordre naturel de la Création...

¹³

Le saut et les îlets Dent Grage « dents du serpent grage » (grage grands carreaux ou fer de lance, *Bothrops atrox* (L.), Viperidae) se trouvent en aval de Camopi.

¹⁴

Cette histoire m'a été racontée par Takulumā, un Émérillon de Camopi.

La leçon est claire : la transgression de l'interdit, consommer l'esturgeon noir (*Acipenser oyrinchus* Mitchell, Acipenseridae)¹⁵ ou avoir des relations sexuelles avec un être d'une autre nature, ici le tapir¹⁶, amène une sanction immédiate : ceux qui ont mangé de l'esturgeon (tradition ojibwé) et les jeunes filles qui ont forniqué avec le tapir (tradition émerillon), n'appartiennent plus pleinement ni à ce monde terrestre ni au monde des eaux ; ils et elles sont condamnés à flotter, sous la forme d'êtres hybrides, dans un entre-deux eaux, entre deux "natures", entre une existence terrestre – la seule possible pour un être humain –, et un "au-delà" symbolisé ici, de façon commune, par l'eau. C'est sûrement le pire destin qui puisse être réservé à un être humain, et une insupportable source d'angoisse.

Une autre histoire de la tradition ojibwé confirme la proposition précédente, celle de Pauguk, un homme qui, pour avoir tué son frère, se transforme en squelette¹⁷ – analogon du "fantôme" des traditions occidentales – enchâssé dans un rocher au milieu d'un lac agité par la tempête. Seule la mansuétude de son père le délivre de cette inconfortable situation et il peut s'évader vers l'autre monde.

Le squelette, à l'instar de l'être hybride, est l'image-symbole d'un état de chaos qui ne se situe, en fait, nulle part, ni dans ce monde ni dans un autre. Pauguk n'appartient ni au monde des vivants ni à celui des morts ; le squelette, en effet, existe mais il ne vit pas. Expression de l'inexplicable – il échappe au projet créateur – il est la figure type de l'angoisse.

L'être humain apparaît bien – à l'exemple de ce que disent les traditions amérindiennes – comme un être contradictoire, déchiré pour ainsi dire entre des pulsions et des impératifs, peu ou pas compatibles, incarnés par l'animal (*cf.* M. Fleury, cet ouvrage). L'idée que B. Bettelheim (1976 : 103) développe à propos des contes de fées paraît pouvoir s'appliquer aux mythes en général :

« C'est de la même façon que le conte de fées décrit le monde : les personnages sont ou bien la férocité incarnée ou la bienveillance la plus désintéressée. L'animal ne pense qu'à dévorer ou à porter secours. Chaque personnage est essentiellement unidimensionnel, ce qui permet à l'enfant de comprendre facilement ses actions et ses réactions. [...] Tandis qu'il écoute un conte de fées, l'enfant commence à avoir une idée de la façon dont il peut mettre de l'ordre dans la confusion de sa vie intérieure. Le conte de fées ne se contente pas d'indiquer comment l'enfant peut isoler et séparer en contraires les aspects

¹⁵

Selon N. Morriveau (1965 : 22 et ss.), les Ojibwé de la région du lac Nipigon croyaient en l'existence d'un énorme esturgeon rouge, *Misshipeshu*, dont les yeux brillaient comme le soleil et qui était le gardien de tous les rochers à offrandes de la contrée.

¹⁶

La symbolique classique peut nous permettre de rapprocher ici l'imaginaire du tapir, symbole d'une sexualité débridée, et le poisson, symbole de l'organe sexuel mâle.

¹⁷

F. Duvignaud (1981 : 64) écrit à ce propos : « Quel symbole pouvait fasciner le plus radicalement, et par là même, sinon le corps réduit à l'état de squelette (plus ou moins "propre" selon le pays), à cette ossature fragile et dure qui est signe du non périssable dans un corps voué à la putréfaction et à la dissolution ? ».

disparates et déroutants de son expérience, il montre aussi comment il peut projeter ces contraires sur différents personnages. »

Le mythe – si l'on accepte l'assimilation au conte – serait donc là pour « mettre de l'ordre dans la confusion de sa vie intérieure » (Bettelheim *ibid.*). De quel “chaos” s'agit-il ? Peut-être d'une confusion des sentiments qui fait que, d'un côté, celui de nos pulsions profondes, nous aspirons à voir réaliser notre désir *hic et nunc*, de l'autre, sous la pression d'une instance morale à laquelle, encore une fois, les Ojibwé accordent la plus grande importance, nous ne nous y autorisons pas car il est de notre devoir de vivre en ce monde en entretenant le jardin de la Création « beau, ordonné et harmonique ».

Et, à sa façon, la psychanalyse confirme la “théorie indigène” en nous disant pourquoi l'animal tient une place si importante, sinon dans le quotidien, comme chez les peuples naturels, du moins, et toujours, dans la vie imaginaire des êtres humains :

« Le ça (et c'est là une idée pas tellement étrangère à la psychanalyse) est souvent décrit, dans les contes de fées, sous la forme d'une bête, qui représente notre nature animale. Les animaux apparaissent sous deux aspects : ou bien ils sont dangereux et destructifs [...]; ou bien ils sont des animaux sages et secourables qui guident et sauvent le héros [...] Les animaux des deux catégories représentent notre nature animale, nos pulsions instinctives. Ceux qui sont dangereux symbolisent le ça indompté, pas encore soumis au contrôle du moi et du surmoi, encore plein de sa redoutable énergie. Les autres représentent notre énergie naturelle – de nouveau le ça – mais prête maintenant à servir les meilleurs intérêts de l'ensemble de la personnalité. D'autres animaux (le plus souvent des oiseaux blancs, des colombes par exemple) symbolisent le surmoi » (*Ibid.* : 104).

Les Ojibwé comme les Émérillon situent leur lieu d'émergence au bord de la mer, l'“Atlantique” *Kitche Gumi* pour les premiers, la “mer des Caraïbes” *Palana* pour les seconds. Ils partagent en outre l'idée que le nouveau-né aspire fortement à retourner d'où il vient, le monde des “esprits”, la “Terre des âmes” (Ojibwé), la “Terre sans mal” (Tupi-Guarani), ce qui exige un passage dans le corps de la mère – dont un analogon est la mer – qui est en quelque sorte l'antichambre de ces “paradis”. De nombreux myèmes, dont celui du déluge, témoignent de cette aspiration profonde vers l'“au-delà”.

Les premiers mois, les premières années de l'éducation viseront donc à ancrer l'enfant dans ce monde, mais, toujours, le rêve de “l'éternel retour” – bien mis en évidence par M. Eliade (1949) – persiste et il s'exprime abondamment dans les mythes et les rites. Les espaces cérémoniels sont souvent, de façon explicite, considérés comme des représentations de l'utérus, à la fois lieux de sens, d'émergence et de régénération.

Le myème du Déluge, lui aussi présent dans les deux traditions, correspond dans le processus général de différenciation, de distanciation qui est celui de la Création, à la séparation des eaux et de la terre ; les eaux, marines ou fluviales, sont infestées de monstres redoutables (Misshipeshu, le grand esturgeon rouge, Nzagima, le

“maître des serpents d’eau”, les *pauguk*, etc. chez les Ojibwé ; les *dzawāndalu*, cannibales « plus gros que des hippopotames », les *polowat*, les *mbodju’u*, (anacondas, *Eunectes murinus* L., Colubridae), et autres *ipelu* gros comme des requins, chez les Émérillon, etc.) qui rendent périlleux le retour au paradis perdu.

Chez les Ojibwé, les *maemaegawaesuk* (Johnston 1976) ou *memengiweciwak* (Jeness 1935) sont l’équivalent des lutins ou farfadets des traditions occidentales. Ils sont grégaires et bienveillants, mais de tempérament facétieux ; ils aiment bien jouer des tours aux hommes. Leur face est couverte de poils, aussi, pour ne pas être reconnus, se mettent-ils les mains sur le visage lorsqu’on peut les voir. Ils vivent dans des grottes au bord des lacs où on peut les voir pagayer dans leurs canots en pierre. Ce sont les gardiens des eaux. On leur faisait autrefois des offrandes avant de traverser les grandes étendues d’eau.

Ces *memengiweciwak* symbolisent toutes les contradictions de la nature humaine, à l’instar du héros démiurge ojibwé Nanabush. Après avoir vainement tenté de créer un paradis terrestre, Kitche Manitu va abandonner les êtres humains à leur triste sort. Toutefois, à distance, il continue à les aider. Nanabush va être son agent en ce monde ; Nanabush, ou Nanabozho, est le petit-fils de la Lune, Nokomis, le fils d’une semi-humaine, Wenonah et du Vent d’Ouest, Epingishmook. Il réunit donc en lui toutes les “natures” – dont nous avons vu qu’elles ne peuvent cohabiter – étant en partie humain, en partie d’essence spirituelle, et en partie animal puisqu’il apparaît pour la première fois sous la forme d’un lapin.

Pour venger sa mère qui a été violente par son père, et en est morte, Nanabush, affronte celui-ci dans un combat homérique qui se conclut par un match nul¹⁸ : un équilibre entre les forces de l’“au-delà” et l’ici-bas qui se traduit par la remise par Epingishmook à son fils, Nanabush, de la pipe sacrée, objet symbolique de la fonction chamanique et de la philosophie qui sous-tend cette fonction. La pipe sacrée, dont l’usage est partagé par la quasi-totalité des Indiens d’Amérique du Nord, représente en effet l’union des différentes natures : animale, végétale et humaine. Lorsqu’on la fume on établit un lien entre l’humanité, les autres créatures et la Création toute entière.

Ainsi intronisé premier chaman, médiateur entre l’au-delà – le monde de la Vision primordiale, du rêve, la “Terre des âmes”, etc. –, et l’ici-bas, Nanabush va compléter l’œuvre créatrice du Grand Esprit, en imprimant sa marque sur le monde, en parachevant l’œuvre de création en définissant les relations d’interdépendance entre les créatures, en donnant à chacune une identité :

« Où que vous portiez votre regard, dans les bois et les lacs, il y a quelque chose qui vous rappelle Nanabozho. Les marques sur les troncs de bouleaux blancs, la formation en V du vol des oies sauvages à travers le ciel, et même les grands rochers qui parsèment le paysage, tous sont une partie de son œuvre. La terre elle-même fut remodelée par lui après le grand déluge » (Reid 1979 : 16).

18

Nanabush bénéficiera pour cela de l’aide du pic qui lui indiquera le moyen de blesser son père avec des éclats de silex.

De la même façon, le mythe d'origine émérillon raconte que Wɪlakala, le créateur, après avoir, lui aussi, entériné le divorce entre l'homme et l'animal, après avoir différencié les nations, les langues, emmena les différentes "nations" au bord de la mer, *palana*, et là, il leur proposa de s'embarquer et de traverser l'Océan. Les Indiens renoncèrent rapidement car ils avaient peur des monstres marins, et ce sont les Blancs (les Français) qui ont osé et ont finalement atteint une terre de Cocagne : la France. Il donna une dernière chance aux Amérindiens en leur proposant de l'accompagner chez lui, dans un monde où n'existe ni nuit ni jour, ni temps ni espace, où tous les désirs sont immédiatement exaucés. Mais les hommes eurent peur de faire le voyage à rebours, et seul l'un d'entre eux accepta d'affronter les dangers d'une mer à franchir et des monstres qui l'habitent. Il eut ainsi le privilège de parvenir au pays de Wɪlakala qui, pour le récompenser de sa bravoure, l'intronisa premier chaman, premier *padze* selon la tradition émérillon. Il lui fit don de la *malaka* qui, aujourd'hui encore, symbolise la fonction chamanique chez de nombreux peuples de l'aire amazonienne.

La mansuétude du Créateur ne s'exprime pas seulement par le don de la faculté de rêver, mais aussi par la création d'une fonction d'intercesseur de "spécialiste du rêve" : le chaman. Le chaman est donc un être hybride, il réunit en lui, comme les objets transitionnels symboliques de sa fonction – la pipe sacrée en Amérique du Nord, la *malaka* en Amérique du Sud – toutes les natures : féminine, masculine, humaine, animale, végétale, minérale, etc. Il peut se métamorphoser à volonté. C'est pourquoi il est un médiateur entre toutes ces natures, et surtout il permet à l'être humain de garder le contact avec ce qui lui donne sens, ce qui l'oriente...

Dans le voyage qui nous mène des rives du connu à celles du *mysterius tremendum*, l'animal n'est pas seulement menaçant, il peut aussi nous guider, il peut officier, à l'instar du chaman, comme psychopompe, car il connaît le chemin qui mène à la "Terre des morts", la "Terre des âmes", la "Terre sans mal". Le chaman peut, après un long apprentissage, en s'entraînant, retrouver la condition animale, aller sous les eaux, jusqu'à la mer s'il le désire, accéder par le fameux "voyage" aux au-delà qui nous conduisent vers la découverte de nous-mêmes et des autres dans une intimité avec la nature.

Chez les Émérillon, les *padze* peuvent rendre visite aux Anacondas qui ont leurs villages au fond des rivières, dans les sauts. Il a accès aussi, bien sûr, à Alapukup, ainsi que les Émérillon désignent leur paradis : une île derrière une falaise, sans nuage et sans nuit, où l'on retrouve tous les êtres chers morts qui, là, sont dépourvus de pupilles. Ils vivent dans un monde inversé où les objets usuels sont des animaux : les "chenilles urticantes" *i'ok* sont les poutres et les solives de la charpente des maisons ; un "serpent" *ulukuku* est une "râpe à manioc" *mehe* ; un "serpent" *ndiwodj* est la "couleuvre à manioc" *tepitsi* ; une "raie" *tsipali*, est la platine sur laquelle on étale la farine pour la cuire, etc.

Et il existe quantité d'histoires, tant chez les Ojibwé que chez les Émérillon, de gens qui ont été enlevés ou invités chez les "esprits de l'eau", en particulier, chez les Émérillon, les anacondas – où le monde est aussi inversé –, et qui ont pu revenir chez eux après avoir fait la fête avec leurs hôtes.

Il existe donc des passerelles pour retrouver le corps de la mère, de la mer... L'accès aux autres niveaux, aux autres mondes, ceux des *kaluwat* et des *manidos*, reste possible, surtout pour le chaman, au cours de son "voyage" mais aussi pour chacun d'entre nous lorsqu'il rêve. Les Indiens d'Amérique du Nord pratiquaient un rituel qu'on appelle la "quête de la vision" et au cours duquel les jeunes se retiraient dans un endroit isolé (au fond des bois, au sommet d'une colline...) et jeûnaient en attendant de recevoir une vision qui, le plus souvent, était une créature mythique thériomorphe :

« Dans la solitude, il s'efforçait de mettre en accord son corps et son être intérieur, en essayant, en même temps, de s'unir avec la terre, les créatures animales et les êtres végétaux qui se trouvaient sur les lieux de sa vision. Ne faire qu'un avec le monde, ou découvrir le sens de l'unité dans la paix et le silence, n'était pas chose aisée » (Johnston 1976 : 125).

Et, logiquement, ce retrait du réel – du biologique et du social – est aussi *regressio ad utero*, avant le mythe, dans un état indifférencié, comme dans ce rêve que raconte l'artiste ojibwé Norval Morriseau (1965 : 61) :

« Une fois, un très vieil Ojibwé nommé Red Sky dit à un autre Ojibwé : — « Je me rappelle le temps où j'étais dans le corps de ma mère. Le cœur de ma mère était le tonnerre. Quand elle avalait de l'eau, c'était ma rivière. Je me sentais comme si je vivais à l'intérieur d'un wigwam. J'avais ma porte et le ventre de ma mère comme fenêtre. J'étais une femme alors, mais parce que mes pieds étaient tordus et que cela aurait nuit à mon apparence si j'avais été une femme, le Grand Esprit me parla à travers ma mère et me dit : "Red Sky, je te laisserai être un homme plutôt qu'une femme." ».

Dans la vision comme dans le rêve, le risque est que l'"âme" – car c'est elle qui "voyage" – ne réintègre pas le corps, ce qui veut dire la mort, ou la folie. C'est pourquoi il faut mettre des limites temporelles et spatiales à l'accès à l'au-delà – inscrire dans le vivant donc – et c'est ce que font les rites, les cérémonies, circonscrits à des temps (calendriers rituels) et à des espaces (la place cérémonielle) précis, avec, souvent, le recours à des substances psychotropes.

Parmi ces rites qui nous permettent de faire retour au temps d'avant la Création, de nous "purifier", c'est-à-dire de retrouver notre nature "spontanée"¹⁹, figure en première place, chez les Indiens d'Amérique du Nord – les Ojibwé en particulier –, la "hutte à sudation" *sweat lodge*. Il s'agit d'une construction en dôme constituée d'une armature de branches de saule plantées selon un plan circulaire et hermétiquement recouverte de peaux ou de couvertures. Dans un trou ménagé au centre de la hutte, on dépose des pierres chauffées au rouge introduites de l'extérieur et sur lesquelles on verse de l'eau ; cela provoque une abondante sudation, à la façon d'un sauna. Si la purification est physique, elle est aussi spirituelle puisque des prières sont dites à l'adresse des puissances créatrices et à la

¹⁹

D'après B. Johnston (1976 : 15), le nom que se donnent les Ojibwé, *anishnabeg*, signifie "les êtres spontanés".

mémoire des personnes disparues. Ce rite, véritable quintessence du mode d'être, de penser et d'agir traditionnel, réalise l'idéal d'harmonisation des relations entre tous les êtres, humains et non humains, visibles et invisibles, vivants et morts. Les Sioux disent explicitement qu'il s'agit de « rentrer dans le corps de sa mère »²⁰, et de fait l'analogie des situations est patente : les participants sont assis en position fœtale dans un espace circulaire, plongés dans une atmosphère saturée d'humidité...

Ainsi les êtres humains, éloignés de la Nature, de *toutes* les natures (humaine, non humaine ; visible, invisible ; consciente, inconsciente...), coupés de leurs racines, et frustrés d'eux-mêmes, éprouvent-ils le besoin d'expliquer le monde pour le comprendre (c'est ce que fait le mythe), et de se ressourcer en échappant à la condition biologique qui les contraint et les limite, en la transcendant (par le rêve, par le rite, la musique, la danse, la drogue). Le chaman, intercesseur – “voyant-guérisseur” selon l'expression de Jean Malaurie –, participe de toutes les natures et l'animal est son modèle, son allié, son *alter ego* (cf. I. de Garine, É. Motte-Florac, cet ouvrage). Et l'animal, particulièrement l'animal aquatique – entre terre et mer –, réel ou imaginaire dans le sens où nous l'entendons²¹, prend figure de “passeur” entre un monde dont nous devons respecter et assumer « la beauté, l'ordre et l'harmonie » et un au-delà, plus accompli, plus conforme au rêve, qui lui donne sens et auquel nous ne cessons d'aspirer (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage).

20

Le chaman sioux Tahca Ushte (Tahca Ushte et Erdoes 1977 : 199) déclare à propos de l'*inipi*, le rite de la hutte à sudation : « Vous venez là pour une seconde naissance. Vous serez tel un bébé sorti des entrailles de sa mère – de la terre, notre vraie mère ».

21

Les peuples traditionnels ne situent pas au même niveau la distinction entre “réel” et “imaginaire” : la métamorphose est une constante d'un environnement “imaginaire” qui n'est pas moins “réel” que le monde visible : chez les Émérillon comme chez leurs voisins Wayâpi, « la Nature, étant [...] un domaine aux limites imprécises livrées aux forces invisibles, il reste indispensable pour les Wayâpi de reconnaître l'authenticité de l'animal ou du végétal. Un chant inhabituel, une plume ou un bec d'une coloration exceptionnelle, suffisent à déjouer l'imposture des esprits » (Grenand 1980 : 32).

Références bibliographiques

BETTELHEIM B., 1976 — *Psychanalyse des contes de fées*. Paris, Robert Laffont.

CLASTRES P., 1972 — *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon.

DIEL P., 1968 — *La peur et l'angoisse, phénomène central de la vie et de son évolution*. Paris, Payot.

DUVIGNAUD F., 1981 — *Le corps de l'effroi*. Paris, Le Sycomore.

ÉLIADE M., 1949 — *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard.

GRENAND P., 1980 — *Introduction à l'étude de l'univers wayāpi, Ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*. Paris, SELAF.

JENNESS D., 1935 — *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*. Ottawa, Canada Department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin 78, Anthropological Series 17.

JOHNSTON B., 1976 — *Ojibway Heritage*. Toronto, McClelland & Stewart.

LÉVI-STRAUSS C., 1968 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

MÉLANÇON C., 1967 — *Légendes indiennes du Canada*. Montréal, Les Éditions du jour.

MORRISEAU N., 1965 — *Legends of my People, The Great Ojibway*. Toronto, The Ryerson Press.

REID D., 1979 — *Tales of Nanabozho*. Toronto, Oxford University Press.

SERVIER J., 1964 — *L'homme et l'invisible*. Paris, Robert Laffont.

TAHCA USHTE, ERDOES R., 1977 — *De mémoire indienne*. Paris, Plon.

Smuggler between two waters

Aquatic animals in the real and imaginative worlds of Amerindians

Éric NAVET

enavet@umb.u-strasbg.fr

Keywords

Ojibwe, Emerillon, shaman, myth, paradise

The Ojibwe Indians of Canada say that Kitche Manitu created a world that was « beautiful, orderly and harmonious » (Johnston 1976), in accordance with a vision he had. Humans and animals lived together in perfect harmony, in a land of plenty set in beautiful surroundings. But paradise – if it be the dream shared by all humans – is not of this world, because our world is limited in time and in space – and several catastrophes sanction the first setbacks, the latest corresponding to the classic flood myth. A new world will be born from the back of a mythical tortoise due to a persona called the celestial Woman, aided by flying and aquatic animals.

But, if plants and animals spontaneously follow the ‘natural laws’ (*ibid.*) – laws which express the interdependence of the different orders of Creation – humans appear rather as trouble makers, and their lack of humility is the cause of dramatic breaches, which affect both collective and individual relations amongst themselves and with other creatures. An initial divide separated humans and animals when the latter, refusing the enslavement man wanted to reduce them to, decided, after a proper trial, to abandon them. From then on, men and animals no longer understood each other, and the former had to hunt the latter for food.

Kitche Manitu also created social, linguistic and cultural diversity. But differences in feelings and qualities do not necessarily – as in industrialized society – lead to strife; they can also be the necessary condition for complementarity and interdependence amongst groups. Those are the teachings of the traditional peoples who apply them in their daily lives and upon which they have built an ethic of solidarity, which is expressed namely through empathy between all creatures and respect which determines taboos, hunting and eating rituals, etc.

Humans do not dominate Creation, and they must learn again from their brother animals – with a special place reserved for bears in the northern Polar Regions and the anaconda in the Amazon – the natural laws, those that regulate the seasons, and which determine the abundance or scarcity of vital resources, etc.

But the moral authority, which regulates life in society, and life in general, according to principals of order, harmony and beauty which define traditional ways of living, thinking and acting, must deal with – especially in the educative process – the tendency and deep human desire to capture again, through the body of the mother, the ‘lost paradise’, beyond life’s temporal, spatial and biological constraints.

Anxiety, fear, desire, because of which humans are amputated, frustrated, must take shape in order to be dominated, and the imaginary figures that incarnate these states, doubts, missionary and ethnological writings call them ‘spirits’. The Ojibwe call them *manidos*, the Guyana Emerillon, which we will introduce shortly, *kaluwat*. It is also through them that one must pass in order to orientate oneself in the visible and invisible world, in the nether world; and in all world traditions, these ‘spirits’ often come in animal (theriomorphous) or hybrid form, and they are often amphibious beings.

The Parry Island Ojibwe (Jeness 1935) tell in a myth how a group of humans, by eating a forbidden sturgeon, despite the advice of the elders, were transformed, partially or wholly, into fish. Those ‘men and women fish’, analogous to the mermaids in European traditions, the Ojibwe call *dibanabe*.

The French Guyana Emerillon also have their ‘mermaids’ *kudjambolu* who appear in a myth where young girls are turned into mermaids for having copulated with a tapir.

Mythical images do not only define symbolic structures or links, but above all a veritable moral code defining ‘good’ and ‘evil’. ‘Good’ is what corresponds to natural law, ‘evil’ everything, which, on the contrary, disturbs Creation’s natural order. The lesson is clear: transgressing taboos, eating sturgeons or having sexual relations with a being of a different nature, here the tapir, brings on immediate punishment. Those who transgresses no longer fully belong, either to the terrestrial nor to the aquatic world; they are condemned to float, in the form of hybrid beings, in a between-two-waters, between two natures, between a terrestrial existence – the only one possible for humans – and a ‘beyond’ here commonly symbolized by water. It is surely the most awful destiny that could befall a human, and as such is an unbearable source of anguish.

Another Ojibwe myth well illustrates this point: the story of Pauguk, a fratricide whose skeleton, embedded in rock in the middle of a lake, will be delivered in the end thanks to the courage of a compassionate father.

Animals, like the skeleton – participants in this world as well as in the next – shed light on the ambiguity of the human condition, between deep urges (Freud’s Id), which incite us to capture again the Golden Age, the ‘World without evil’ of the Tupi-Guarani tradition (of the Emerillon), and a moral instance (the *superego*) that retains us in this world. It is logical that in fairy tales, « animals only think of

devouring or saving » (Bettelheim 1976: 103). In its own way, psychoanalysis confirms the ‘indigenous theory’ (Lévi-Strauss 1968) in telling us why animals hold such an important place, if not in every day life, as in traditional societies, at least, and always, in the imaginary lives of human beings.

The Ojibwe, like the Emerillon, set their origins near the sea. They also share the idea that new-born babies aspire only to return into their mother’s womb – antechamber of ‘paradise’ – and, beyond that, into the ‘spirit’ world where all nature is one. The flood myth illustrates this necessary separation between the two worlds, seas and rivers infested with fearsome monsters (cannibal [dzawāndalu](#) for the Emerillon, for example), or ‘facetious beings’ like the Ojibwe tradition [mamaegawaesuk](#), incarnations of human nature’s contradictions, beyond good and evil.

Nanabush, archetype of the Ojibwe shaman, binds together all ‘natures’, he symbolizes a hard acquired balance – after a Homeric battle with his father Epingishmook, the West wind – and symbolized by the Pipe and the shamanic function. The Emerillon have a similar tradition with the attribution of the [malaka](#), the emblematic instrument of the ‘shaman’ [padze](#) to Ka’akatuwan, the only man courageous enough to accompany Wīlakala, the Creator, to his country beyond the sea (Palana).

The Creator’s indulgence does not only express itself by the gift to humans of the ability to dream, but also by creating a function of intercessor, ferryman and dream ‘specialist’: the shaman. So many bridges allowing us to re-enter the mother’s womb, the edge of the seamark, to stay in contact with the ‘beyond’, which is at once a ‘land of plenty’, a place of replenishing, and a place of meaning and unity.

Thus the shaman is a hybrid being, he reunites in himself, as with the transitional objects, which symbolize his function – the sacred Pipe in North America, the [malaka](#) in South America – all natures: feminine, masculine; human, animal; vegetable, mineral; etc. Animals, real or imaginary, are the shaman’s allies (‘auxiliary spirits’), he can transform himself at will into: a bear, an anaconda, a rock... Which is why he is a mediator between all of these natures, and a ferryman, a psychopomp, towards the beyond, the *mysterius tremendum*, through dreams, shamanic travels, death, etc.

In the Emerillon as in the Ojibwe traditions, there are many stories of people being kidnapped, sometimes for long periods, by mythical animals: especially ‘water spirits’. For the Emerillon, the ‘shaman’ [padze](#) can visit the anacondas that live in underwater villages, and, when they die, they transform themselves into anacondas, thus regaining animal and divine nature.

Rites and rituals are another way of activating the principals defined in the myths; they allow us to return to the times before Creation, to recapture our ‘spontaneous’ nature, to ‘purify’ ourselves, and, in general, to re-establish all unbalances, whether they be in the domain of an individual’s physical or mental health, that of the community, of the universe... Among these rites prominently figures, among the North American Indians – the Ojibwe for example – the quest for the vision, which reveals to adolescents their hidden personality and traces their destinies, as well as

sweat lodges. This latter rite, pure quintessence of the traditional way of living and thinking, performs the harmonization ideal of the relations between all beings, human and non human, visible and invisible, living and dead. The Sioux state explicitly that the goal is to 're-enter the mother's womb' and therefore the situation analogies are patent (humid surroundings, participants in the fetal position, etc.).

Thus humans, separated from their roots, on delicate terms with nature, search endlessly for themselves, for meaning in things in a nether world, which they reach daily through their dreams, but also in more episodic and ritualized ways – in a defined space and time – through sacred or profane rites, songs, dances, trances, and often through the use of psychotropic drugs. The shaman, intercessor – 'seer-healer' according to J. Malaurie – between here and elsewhere, know the ways leading towards Alapukup (the Emerillon 'World without evil'). In this quest, voyage, the animal, whose nature is shamanic, particularly that of aquatic animals – between heaven and earth – real or imaginary, takes on the role of inspirer (mimetic dances), of 'ferryman' between a world where we must respect and uphold 'beauty, order and harmony' and a beyond, more accomplished, more in conformity with the dream, which gives it its meaning and towards which we never cease, secretly, to aspire.

References

BETTELHEIM B., 1976 — *Psychanalyse des contes de fées*. Paris, Robert Laffont.

JENNESS D., 1935 — *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*. Ottawa, Canada Department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin 78, Anthropological Series 17.

JOHNSTON B., 1976 — *Ojibway Heritage*. Toronto, McClelland & Stewart.

LÉVI-STRAUSS C., 1968 — *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

Présentation IV

Comportements et rituels autour de l'animal-symbole

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Dans la plupart des sociétés (toutes ?), l'animal occupe inlassablement le champ des consciences mettant en jeu le réel et l'imaginaire, le rationnel et le symbolique. Il est peu de pratiques sociales, peu de conduites culturelles qui ne révèlent, par leur charge symbolique, l'existence d'une autre réalité, la signification secrète des choses. L'animal est donc souvent le lien qui matérialise l'identité sociale ou politique d'un groupe, ses valeurs, ses croyances, ses possibles, son devenir.

« Si l'on a parfois, en se fiant à l'étymologie, défini la religion comme ce qui "relie" les hommes entre eux, ou les "rassemble", la fonction symbolique répond pleinement à cette définition mais elle opère indistinctement à tous les niveaux de la vie mentale, sociale et culturelle, et pas seulement dans une sphère réservée. » (Izard et Smith 1979 : 12)

Dans ce quatrième chapitre, ce sont les systèmes symboliques que nous découvrirons, ce que les hommes en disent et ce qu'ils en font, comment chacun y prend part en tant que membre d'un groupe, comment l'individu le reçoit en héritage et l'entretient tout en le reconstruisant en permanence. Nous suivrons le chercheur, articulant tous ces systèmes entre eux pour rendre les constructions cohérentes et structurées car, doté par l'homme d'une charge symbolique, l'animal se retrouve directement ou indirectement impliqué dans tout ce qui donne sens au monde, lié aux schèmes classificatoires qui donnent à voir l'environnement naturel et l'environnement social sous forme de totalité structurée. L'animal est partie prenante de tout ce qui fonde le social : parenté, politique, religion, économie, art.

À partir de l'animal – un serpent, autour duquel s'inscrivent les actes et prennent sens tous les temps/lieux de la vie sociale, politique, économique, religieuse – ce sont les notions d'appartenance à un groupe et de dynamique de construction–reconstruction des repères symboliques que décode Bernard MOIZO chez les

Aborigènes d'Australie (« *Les serpents arc-en-ciel viennent toujours du nord* ». *Relations passées et présentes entre une population et un animal symbolique dans le Nord-Ouest de l'Australie*). Le monde animal occupe une place centrale dans la mythologie, l'origine et la représentation du monde, son fonctionnement, sa gestion, son présent et son devenir. Des liens, complexes et multiples, d'ordre à la fois symbolique, cognitif et économique, permettaient, entre autres, à un groupe d'individus donné de gérer totalement son territoire grâce à la partie animale subsistant en chaque homme, héritage d'une partie du caractère hybride (mi-humains, mi-animaux) des ancêtres "héros civilisateurs". Pour les Aborigènes aujourd'hui marginalisés, la perception du monde animal et son utilisation sont devenues avant tout un enjeu identitaire.

Autre terre, autre culture, autre basculement. Au Mexique, la Conquête espagnole a contraint les populations locales à un nouveau regard sur leur environnement et à une perversion des valeurs et puissances symboliques attribuées aux différents éléments qui le constituent. Ces profonds bouleversements culturels, sociaux, religieux sont abordés par Élisabeth MOTTE-FLORAC (*Du "Serpent à plumes" aux gélules. Pouvoirs du crotale et gestion de la santé au Mexique*) à travers un animal unique, le serpent à sonnette. Fidèle à son statut de serpent, animal le plus révérend du monde, le crotale était, pour les populations précolombiennes, une divinité essentielle dont les aspects positifs prévalaient. Civilisateur, symbole de fertilité et de félicité, il va basculer avec l'arrivée des Espagnols dans un avers maléfique. Réputé mauvais, il ne sera plus fréquentable ; image du mal, il devra être terrassé.

C'est encore une autre perturbation que Ming ANTHONY examine (*La pintade et la plume rouge de perroquet dans la tradition afro-brésilienne*), celle des représentations dans ce complexe mélange de croyances des cultes afro-brésiliens en constant devenir, qui reprend ses forces par un retour aux terres d'origine. Lorsque c'est l'homme qui, en acquérant par la possession un statut divin, devient interlocuteur de l'au-delà, alors l'animal n'est plus représentation divine ; il devient seulement "bon à être sacrifié". Sacrifice de pintade et usage de plume rouge de perroquet permettent à l'homme de recueillir vertus et ressources de l'un comme de l'autre, de bénéficier de ce qu'ils symbolisent, le renouveau de la vie. Ces deux oiseaux, par leur identité africaine, enracinent le rituel dans la tradition ancestrale et confèrent la puissance de la terre mère au rite de passage initiatique qui permet à l'adepte de renaître à sa divinité, "maître de tête".

Dans les rituels thérapeutiques, la relation à l'animal (ou à ses productions) prend place dans le système local de pensée et de représentation du monde. C'est cette relation qui, *via* l'homme malade et son thérapeute, donne à voir l'ordre du monde, que Marie FLEURY (*Du "piment de l'agouti" à la "fiente d'aigle harpie". Les animaux entre aliments, maux et remèdes chez les Wayana (Guyane française)*) examine. Elle nous permet d'aborder, chez les Wayana, l'expérience chamanique « à travers laquelle les animaux apparaissent parfois comme messagers ou comme intermédiaires » et qui « présente sans doute la relation la plus profonde qu'un esprit humain puisse instaurer avec le monde animal » (Gonseth 1987 : 27). Nombre de maladies sont imputées à l'esprit courroucé d'un animal en désaccord avec le comportement humain. Par ailleurs, la relation animal-plante que dévoile

l'étude des maladies et de leur traitement, est éclairée par la mythologie qui aide à percevoir la place de l'animal dans la cosmogonie wayana ; car le chamane est celui qui apprend à lire le monde pour le comprendre et agir sur lui.

C'est toujours dans le domaine de la thérapeutique que nous emmène Marc EGROT (*Des souris, des génies et des hommes. Divination par la souris chez les Mòosé au Burkina Faso*), mais cette fois-ci, dans une manipulation symbolique de l'espace, qui permet à la fois une recomposition du passé et des projections sur l'avenir et sur l'homme. Dans la pratique divinatoire des Mòosé intervient un animal commun et familier, la souris, sur laquelle un double regard est porté. Reconnue nuisible en raison de ses morsures et des dégâts qu'elle provoque, elle est habituellement pourchassée et même tuée. En revanche, dans la cour du "devin par la souris", elle devient sacrée, respectée et protégée. Considérée comme envoyée par les génies de la brousse pour établir une communication entre monde profane et mondes invisibles, elle permet au devin d'énoncer une interprétation culturellement codifiée des faits de sociétés et des événements individuels passés, présents ou futurs.

Cette différence de comportement vis-à-vis de l'animal nous amène à considérer le mode d'articulation entre rapport à l'animal et rapport à l'autre ; comment on pense l'autre à travers son comportement envers l'animal. En abordant le thème de *L'allaitement des animaux par des femmes, entre mythe et réalité*, Jacqueline MILLIET nous engage dans la polémique de l'établissement des frontières multiples entre l'homme et l'animal, l'homme et la femme, l'homme "civilisé" et l'homme "primitif". C'est non plus à travers l'animal lui-même mais à travers un acte hautement symbolique que le rapport homme-animal, étroitement marqué ou profondément repoussé, est abordé.

« La réaction d'identification et de distanciation que la présence des animaux suscite en nous constitue sans aucun doute l'expérience cognitive la plus authentique et la plus magique que la vie nous réserve. » (Marchesini et Tonutti 2001 : 11)

C'est également dans un rapport étroit entre corps de l'homme et corps de l'animal que nous entraîne Mitsuo ICHIKAWA (*L'évitement alimentaire des viandes d'animaux sauvages chez les chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale*), mais, ici, l'animal est mort, souvent cuit. Le champ des symboles semble illimité et les pratiques, comme les discours, nous permettent de comprendre les relations à l'animal symbole non seulement de l'individu, mais aussi de celui-ci en société. À travers l'analyse des interdits alimentaires, ce sont encore des frontières qui sont étudiées, celles qui définissent les comportements, qui tracent la limite du "tabou", qui permettent de passer des uns aux autres par des superpositions dangereuses.

Références bibliographiques

GONSETH M.-O., 1987 — “ Les intimes, les consommables, les sauvages et les autres ”.
In Hainard J., Kaehr R. (dir.) : *Des animaux et des hommes*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 13-51.

IZARD M., SMITH P., 1979 — *La Fonction symbolique : essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard, coll. NRF.

MARCHESINI R., TONUTTI S., 2001 — *Animaux et magie*. Paris, Éditions de Vecchi.

Introduction IV

Behavior and rituals surrounding the animal-symbol

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

In most (all?) societies, animals constantly occupy the field of consciousness where what is real and imaginary, rational and symbolic, intertwine. There are few social practices, and little cultural behavior that do not bear testimony, through their symbolic weight, to the existence of a different reality, the secret meaning of things. Animals are thus often the link that materializes a group's social or political identity, its values, beliefs, possibilities, future.

« If one has sometimes, based on etymology, defined religion as that, which 'binds' or 'gathers' men together, the symbolic function fully corresponds to the definition but operates without distinction on all levels of mental, social and cultural life, and not only in a reserved sphere. » (Izard & Smith 1979: 12, translated by MD)

In this fourth chapter, we will explore symbolic systems, what men say about them and do with them, how each person participates by being a member of a given group, how they are inherited by individuals and how they are carried on, while being constantly adapted. We will follow the scientist, articulating all these systems among themselves in order to render the constructions coherent and structured, as, given symbolic weight by man, animals are directly or indirectly implicated in everything that gives meaning to the world, linked to the classificatory schemes in which the natural and social environments are perceived as a structured whole. They are an integral part of society's foundations: families, politics, religion, economics, art.

Taking an animal, a serpent, around which revolve all acts and moments/places in social, political, economic and religious life, Bernard MOIZO delves into the notions of belonging to a group and construction-reconstruction of symbolic landmark dynamics among the Australian Aborigines (« *The great rainbow snakes*

are still coming from up north ». *Past and present Aboriginal groups and mythical animal relationships in North-West of Australia*). The animal kingdom occupies a central place in the mythology, the origins and representation of the world, its workings, management, its present and its future. Ties, both multiple and complex, at once symbolic, cognitive and economic, allowed a given group of individuals, along with other factors, to entirely manage their territory with the help of the part of animality present in each person, through inheritance of a part of the hybrid character (part-human, part-animal) of the 'civilizing hero' ancestors. For today's marginalized Aborigines, the perception of the animal world and its uses have, above all, become a question of identity.

Another country, another culture, another shift. In Mexico, the Spanish Conquest forced the local populations to look upon their environment differently, perverting the values and symbolic powers attributed to the different constituent elements. The profound cultural, social, and religious upheavals are described by Élisabeth MOTTE-FLORAC (*From 'Plumed serpent' to capsules. Rattlesnake power and health management in Mexico*) through a unique animal, the rattlesnake. Faithful to its status of snake, the world's most revered animal, the rattlesnake was, for the pre-Colombian populations, an essential deity whose positive values prevailed. Civilizing animal, symbol of fertility and felicity, with the arrival of the Spaniards it metamorphosed into an evil opposite. With its bad reputation, it was no longer an animal to be friends with; the image of evil, it had to be struck down.

Yet another perturbation is examined by Ming ANTHONY (*The helmeted guineafowl and the red parrot feather in Afro-Brazilian traditions*), concerning representations in the complex and constantly changing mixture of Afro-Brazilian religious beliefs, which regains its strength by returning to its original land. When it is man who, by acquiring divine status through possession, converses with the beyond, then animals are no longer divine representations. They then become just 'good enough for being sacrificed'. Through the sacrifice of the helmeted Guinea fowl and the use of the red parrot feather, men acquire the virtues and resources of one and the other, and to benefit from what they represent: renewal and life. These two birds, by their African identity, anchor the rituals in the ancestral traditions and bestow mother earth's power upon the initiation rites, which allow the adept to be reborn to his divinity 'master of the head'.

In therapeutic rituals, relations to animals (or their products) become part of the local thought systems and world vision. It is these relations, which, via the sick patient and his healer, show a certain world order, which is examined by Marie FLEURY (*From 'agouti spices' to 'harpy eagle droppings'. Animals at the crossroads between food, pests and remedies among the Wayana (French Guiana)*). She allows us to approach the Shamanic experience among the Wayana «through which the animals sometimes appear as messengers or as intermediaries» and which «undoubtedly present the deepest relation that a human mind may create with the animal kingdom.» (Gonseth 1987: 27, translated by MD). Many illnesses are ascribed to the angry spirit of an animal in disagreement with human behavior. The animal-plant relations, which are highlighted by the study of these illnesses and their treatment is clarified by the mythology, which

helps to perceive the animal's place in the Wayana cosmogony; because the Shaman is the one who teaches how to read the world in order to understand it and act upon it.

We are led to the same domain of therapeutics by Marc EGROT (*On mice, genies, and men. Divination by mice in the Mossi region of Burkina Faso*), but this time, through a symbolic manipulation of space, it is possible to both recompose the past and to project mankind's future. In this divining method, a common and familiar animal is used: the mouse, which has a double image. Considered harmful because of its bites and the damage it does, it is usually hunted and even killed. However, in the courtyard of a 'mouse diviner', it becomes a sacred animal, respected and protected. Considered a messenger of the bush genies to establish communications between the profane and the invisible worlds, it allows the diviner to announce a culturally codified interpretation of social and individual events, past, present or future.

This difference in behavior towards the animal leads us to consider how the relations with animals and with others are articulated; how one thinks others through one's behavior towards animals. With the theme of breastfeeding animals, Jacqueline MILLIET (*Breast-feeding of animals by women, between myth and reality*) broaches the difficulties in establishing multiple frontiers between men and animals, men and women, 'civilized' man and 'primitive' man.

« The reaction of identification and distancing that the presence of animals provokes in us undoubtedly constitutes the most authentic and magical cognitive experience that life holds for us » (Marchesini and Tonutti 2001: 11, translated by MD).

It is no longer through the animal itself but through the highly symbolic act that man-animal relations, either closely marked or profoundly rejected, is considered.

We are introduced to another close relation between men's and animals' bodies by Mitsuo ICHIKAWA (*Animal food avoidance among Central African hunter-gatherers*), but in this case, however, the animal is dead, and usually cooked. The extent of the symbols seems unlimited and the rituals, and discourse, allow us to understand the relations to the animal symbols not only of individuals but also of society. Through the analysis of food avoidance it is once again frontiers that are studied among the hunter-gatherers of Central Africa, frontiers that define behavior and set the limits of what is 'taboo', and which create paths from one to the other, over dangerous superposed layers.

References

GONSETH M.-O., 1987 — “ Les intimes, les consommables, les sauvages et les autres ”. In Hainard J., Kaehr R. (dir.) : *Des animaux et des hommes*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie : 13-51.

IZARD M., SMITH P., 1979 — *La Fonction symbolique : essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard, coll. NRF.

MARCHESINI R., TONUTTI S., 2001 — *Animaux et magie*. Paris, Éditions de Vecchi.

« Les serpents arc-en-ciel viennent toujours du nord » Relations passées et présentes entre une population et un animal symbolique dans le Nord-Ouest de l’Australie

Bernard Moizo
BMoizo@laopdr.com

Résumé

La richesse des mythes des Aborigènes d’Australie et le rôle prépondérant des animaux dans cette cosmogonie en font un objet d’étude très attractif pour qui s’intéresse à l’importance du symbolisme animal. Chez les Aborigènes, le concept du “Temps du Rêve”, une période onirique durant laquelle tout a été créé, possédant un début mais pas de fin, leur permet de perpétuer et réactualiser dans leurs activités quotidiennes les liens avec les entités mythiques des temps premiers. La perception du monde animal, autrefois clef de voûte des relations entre les hommes, la nature et la surnature, est devenue pour les Aborigènes un enjeu identitaire. À présent marginalisés, socialement et économiquement, ne subsistant que grâce aux prestations sociales versées par l’État, les Aborigènes tentent de renouer avec leur passé mythique. Dans cet article nous aborderons les liens, passés et présents, entre humains et un animal symbolique.

Mots-clés

Aborigènes d’Australie, cosmologie, rituels, modernité, changements identitaires

Introduction

Comme la plupart des chasseurs-cueilleurs, les Aborigènes entretiennent avec le monde animal un rapport ambigu (*cf.* E. Dounias (sanglier), M. Fleury,

M. Itchikawa, É. Navet, V. Randa, H. Terashima, cet ouvrage). Pour les Aborigènes, les animaux sont, selon les contextes, des proies, des concurrents, des alliés, ou des modèles. Leur cosmogonie et leur perception du monde renvoient en permanence à leurs rapports avec les animaux et leur environnement physique. La symbiose dans laquelle vivaient les Aborigènes avec cet environnement les a amenés à y insérer une multitude de représentations anthropomorphiques. Leur univers de symboles ne semblait pas instaurer de frontières entre l'humain et les interprétations métaphoriques de la nature (cf. É. Montelle, cet ouvrage). Ainsi, une plante, un animal, un élément atmosphérique pouvait être amené à devenir l'ancêtre mythique d'une unité sociale. Cette association, à l'origine du totémisme, s'inscrivait dans un système complexe de croyances, de rituels et d'obligations mutuelles et revêtait une fonction avant tout classificatoire : une façon d'ordonner, de comprendre et d'appréhender le monde.

Mais, les chasseurs-cueilleurs nomades d'autrefois sont devenus des populations socialement et économiquement marginalisées, vivant loin de leurs territoires ancestraux et ne subsistant souvent que grâce aux prestations sociales versées par l'état (cf. E. Dounias (dessins), cet ouvrage). Dans ce contexte qu'est-il advenu de cette association passée, fondement culturel et spirituel d'une façon d'être et d'une manière de se "relationner" au monde ? Les Aborigènes vivent de moins en moins de chasse et de cueillette, et si leur relation aux territoires ancestraux demeure aussi forte, les rapports avec le monde animal ont changé du fait, entre autre chose, de cette modification de leur système de subsistance. C'est pourquoi, plutôt que de choisir un animal réel afin d'illustrer la nature de ces rapports, j'ai choisi de présenter un animal symbolique, la forme mythique et plurielle du serpent : le serpent arc-en-ciel. Mon propos se veut double : d'une part présenter les fondements de la relation humain/animal mythique dans la cosmologie et certaines pratiques rituelles passées ; d'autre part, montrer que cette relation perdure dans un contexte contemporain et que sa dynamique permet de faire face à la modernité et d'en intégrer certains éléments, pourtant perturbateurs, en leur donnant du sens pour mieux affronter le présent.

C'est au cours des cycles d'initiation, en net regain depuis une vingtaine d'années, que les Aborigènes d'aujourd'hui tentent avec un support mythique, des cérémonies, des rassemblements de groupes de diverses origines, et des déplacements saisonniers, de reformuler dans un contexte très différent les liens qui les unissaient autrefois au monde animal. Ces liens entre les hommes, la nature et la surnature, mais aussi entre groupes humains, sont devenus pour les Aborigènes un enjeu identitaire plus qu'un moyen de maintenir des relations harmonieuses entre des hommes et leur territoire.

Dans un premier temps je présenterai une ébauche de la cosmologie à l'origine des liens multiples et complexes entre l'animal symbolique et les humains, puis j'exposerai les pratiques rituelles dans lesquelles ils s'expriment. Par la suite, en utilisant un exemple concret, j'illustrerai comment ces liens, reformulés dans un contexte contemporain, peuvent constituer une réponse adaptée à la modernité.

1. Les Aborigènes d’Australie

Les Aborigènes d’Australie, souvent considérés comme une des plus anciennes civilisations sur terre, ont longtemps exercé un fort attrait pour les recherches en sciences sociales. Jusque dans les années 1930, les chercheurs les ont considérés comme une civilisation reliquat de la préhistoire pouvant fournir des clefs pour la compréhension des sociétés modernes, en particulier dans le domaine des religions, de la perception du monde et de la symbolique totémique (Durkheim 1912).

Entre les populations aborigènes, il existait de grandes différences linguistiques et culturelles, même si plusieurs éléments (activités économiques, concept de *dreaming*) semblent être communs à toute l’Australie. Même le nomadisme – ou plus exactement une forme de semi-nomadisme – n’était pas uniformément pratiqué car certains groupes dans le sud et l’est du continent australien étaient engagés, au moment de l’arrivée des européens, dans une ébauche de sédentarisation¹. Il est important de se souvenir que ces différences d’un groupe aborigène à un autre persistent même entre groupes voisins. La notion de “nation aborigène” est idéologique et sans doute issue de la période de revendications foncières et identitaires des années 1980. Elle est surtout utilisée dans le discours à des fins politiques, mais ne renvoie pas à une réalité ethnologique (Berndt 1977).

Au-delà des divergences : des éléments communs

L’élément commun principal est avant tout la remarquable adaptation des Aborigènes au milieu, à l’utilisation optimale des ressources fauniques et végétales, dans des conditions extrêmes comme dans le grand désert central. Il faut y associer une technologie limitée mais efficace et remarquablement adaptée (Elkin 1981). Les divergences évoquées s’expriment dans des différences régionales à partir d’éléments communs. Par exemple dans le domaine religieux, le passé mythique où, en dépit des quatre grands blocs culturels identifiés par Berndt (1974), et malgré une grande diversité cérémonielle (rituels funéraires par exemple, Moizo 1983), un concept commun émerge : le “Temps du Rêve” ou *dreaming*.

Il s’agit, bien entendu, d’une traduction qui ne correspond que très partiellement à ce que les différents groupes aborigènes entendent par ce terme. C’est un référent mythique, commun à toutes les populations aborigènes : une trame centrale autour de laquelle s’articulent des variantes régionales. Le “Temps du Rêve” est une période onirique avec un début mais pas de fin, c’est-à-dire que certaines des forces créatrices de cette période continuent d’agir sur le monde, les hommes, les animaux et les végétaux.

¹ On possède en effet des descriptions sur une forme primaire de pisciculture, et l’on sait que des savanes herbeuses étaient entretenues pour y attirer les kangourous.

Certains éléments comme la terre et les mers préexistaient au “Temps du Rêve”, mais la terre était plate et les océans vides de poissons. C’est graduellement que tout a été façonné (la terre, mais aussi la société) et organisé pour donner aux ancêtres des Aborigènes un monde adapté à leur mode de vie. Ce monde, un patchwork de territoires complémentaires associés à des groupes sociaux, a été transmis aux Aborigènes pour qu’ils perpétuent les relations du “Temps du Rêve” entre nature, animaux et humains.

2. Le *dreaming* ou “Temps du Rêve”

2.1. *Des héros civilisateurs hybrides*

Ce façonnage du paysage et de la société est l’œuvre des héros civilisateurs hybrides que les aborigènes actuels, “gardiens” de la tradition du “Temps du Rêve”, considèrent comme leurs ancêtres directs. Cette filiation spirituelle devient réalité à différents temps de la vie – naissance, initiation –, quand un individu devient “leader” cérémoniel, surtout à sa mort. Les Aborigènes considèrent que l’esprit d’une personne est une émanation du “Temps du Rêve”. La principale spécificité des créatures du “Temps du Rêve” est leur nature hybride, mi-humain et mi-animal, parfois végétal et plus rarement minéral, c’est-à-dire qu’au gré des situations, la créature en question prend soit une apparence humaine, soit celle de son “double” : l’animal ou le végétal totémique. Ces entités hybrides du “Temps du Rêve” vivaient comme les Aborigènes et n’ont fait que peaufiner l’œuvre créatrice d’autres êtres mythiques, plus puissants et qui ont disparu mais dont le souvenir perdure dans les mythes, les rituels et le paysage. À la différence des ancêtres hybrides qui ont légué à certains humains une partie de leurs pouvoirs du “Temps du Rêve”, les pouvoirs créateurs des entités initiales ont disparu avec elles. Nous les évoquerons plus loin, mais soulignons déjà que le serpent arc-en-ciel en fait partie.

2.2. *Les hommes et le “Temps du Rêve”*

Les liens unissant chaque individu au “Temps du Rêve” sont fondamentaux pour l’équilibre de son groupe social, mais aussi pour l’équilibre écologique du territoire. L’origine de ces liens remonte à la naissance de l’individu, en fait à sa conception. Les Aborigènes perçoivent le corps d’une femme comme remplis de fœtus auxquels il n’est donné vie que si celle-ci passe à proximité d’un lieu spécifique, ou site sacré, renfermant des esprits d’enfants, ou “esprits-fœtaux” (photo 1). Ce sont des émanations d’une créature hybride qui les a laissées à

l'endroit où elle a disparu en pénétrant dans le sol ou en se fondant dans le paysage. Cette réincarnation est partielle car l'entité a essaimé de nombreux esprits fœtaux et donc plusieurs individus peuvent, en même temps, être animés par cette même force spirituelle. En résumé, il faut retenir que tout au long de sa vie et de son cycle initiatique, un individu va (i) "redécouvrir" la vie de son ancêtre totémique, les actes spécifiques qu'il a accomplis, leur territoire commun, les objets rituels qui les unissent et (ii) être instruit des rites pour permettre la perpétuation de l'espèce totémique. Graduellement, un Aborigène s'identifie à son double totémique.

« Through acting out a rite, and especially representing totemic beings in the enactment, participants become absorbed into the *dreaming* presence. They become the totemic beings, in a way. In making a remark about his ritual or social status, a man might say, "I am a rock kangaroo", and mean that he belongs to the group that has a rock kangaroo as its totem. But in a ritual in which the rock kangaroo is involved, he means much more when he says the same thing. He believes that he assumes or is absorbed into the very essence of the rock kangaroo as it exists in the *dreaming* » (Deakin 1982 : 102).

3. Les animaux mythiques et totémiques

Voyons à présent d'autres créatures mythiques : celles associées à plusieurs territoires, voire à une région, et reconnues par plusieurs groupes linguistiques au sein d'une même aire culturelle. Ces supra-créatures ou Wandjina sont souvent décrites comme étant formées à partir de plusieurs animaux. Elles ont assumé un rôle prépondérant lors du *dreaming* modelant le paysage, avant de le confier aux ancêtres hybrides. Une fois leur tâche accomplie, les Wandjina n'ont pas complètement disparu, elles sont restées pour "veiller" à la bonne finalisation de leur œuvre créatrice.

Il existe deux différences fondamentales entre les entités du *dreaming* et les humains. Les premières pouvaient directement influencer sur la topographie de leurs territoires. Ainsi, les restes d'un repas devenaient un bloc de roche à l'allure particulière, un site de combat se transformait en un gisement d'ocre rouge en commémoration du sang versé. Tous leurs actes, les plus anodins comme les plus glorieux, sont donc consignés dans le paysage. L'apprentissage de cette histoire du paysage a un double objectif : garder le contact avec le *dreaming* et intérioriser la connaissance du territoire. La seconde différence est de taille : les ancêtres totémiques ignoraient la mort, ou plutôt son caractère définitif, c'est-à-dire qu'ils mouraient mais renaissaient presque immédiatement, soit sous le même aspect, soit sous la forme du double hybride. À chaque fois le lieu du "décès transitoire" se chargeait d'esprits fœtaux et devenait un site particulier. Un mythe relate qu'un

jour, la femelle d'un python à tête noire d'Australie (*Aspidites melanocephalus* (Krefft), Pythonidae)² refusa d'accomplir les rites funéraires instaurés par d'autres entités du *dreaming*. En représailles, cet animal devint mortel (seul la mue chez les serpents atteste de l'époque où la mort était transitoire). Le python décida bien sûr de se venger et fit en sorte que la mort devienne définitive pour toutes les créatures du "Temps du Rêve".

3.1. Le serpent arc-en-ciel

Le serpent arc-en-ciel, en dépit des variantes régionales, est un animal symbolique commun à presque toutes les populations aborigènes. On retrouve des motifs picturaux le représentant dans toute l'Australie ce qui confirme sa place prépondérante dans la mythologie et durant le *dreaming*. Dans la mythologie, les serpents arc-en-ciel sont de taille gigantesque, avec des attributs masculins et/ou féminins et sont associés à l'eau. Sans le serpent arc-en-ciel, les aborigènes croient que la pluie cesserait, la terre se dessècherait et graduellement toute vie disparaîtrait de la terre. Selon les régions d'Australie, il est connu sous différents noms, mais toujours comme créateur de nombreuses espèces animales. Il réside le plus souvent dans les eaux profondes, mais peut aussi se déployer dans le ciel, et faire tomber la pluie pour fertiliser la terre et stimuler la vie. C'est la plus puissante et la plus redoutée des entités du "Temps du Rêve", aucun humain n'oserait provoquer sa colère (photo 2). Les endroits profonds des fleuves où il pourrait se reposer sont sacrés et ne doivent être souillés ni de sang ni d'excréments). La manipulation de nacre et de cristaux de quartz blanc, deux de ses créations, est nécessaire dans les rituels qui lui sont dédiés (Elkin 1976)³. Dans le nord-ouest de l'Australie, le serpent arc-en-ciel est l'élément central du "Temps du Rêve" et, de nos jours encore, demeure associé à tous les rites qui ont trait à la fertilité, à la reproduction des espèces animales et au maintien de l'harmonie et de la paix entre les différents groupes sociaux (Berndt 1974). Durant le *dreaming*, le serpent arc-en-ciel y a créé les cours d'eau et toutes les formes de vie aquatique (cf. É. Navet, cet ouvrage).

G. Chaloupka (1993 : 47), un des meilleurs experts en art pariétal du nord et de l'ouest de l'Australie l'a décrit de la façon suivante :

« The belief in the Rainbow Snake, a personification of fertility, increase (richness in propagation of plants and animals) and rain, is common throughout Australia. It is a creator of human beings, having life-giving powers that send

²

Il s'agit de la version de l'origine de la mort la plus répandue dans les Kimberleys, pour une version complète, cf. B. Moizo (1983).

³

Seuls les *medecine-men* sont habilités, dans des circonstances bien précises, à manipuler les éclats de quartz et la nacre qui sont potentiellement très dangereux pour les autres individus. Ces deux éléments sont connus pour contenir une partie de la puissance créatrice du serpent arc-en-ciel.

conception spirits to all the waterholes. It is responsible for regenerating rains and also for storms and floods when it acts as an agent of punishment against those who transgress the law or upset it in any way. It swallows people in great floods and regurgitates their bones, which turn into stone, thus documenting such events. Rainbow snakes can also enter a man and endow him with magical powers, or leave 'little rainbows', their progeny, within his body which will make him ail and die. As the regenerative and reproductive power in nature and human beings, it is the main character in the region's major rituals ».

Ce serpent mythique est parfois féminin, parfois masculin, mais il peut aussi combiner les deux genres. Sous sa forme femelle, il est Yingarna "la mère originelle de la création". La forme masculine est souvent décrite comme son fils, Ngalyod, le grand transformateur de la topographie et créateur des espèces animales aquatiques. Les plus anciennes représentations du serpent arc-en-ciel datent de plus de 8 000 ans et en font un des plus anciens symboles religieux d'Australie. Ces peintures rupestres sont l'objet d'une grande vénération des groupes aborigènes de différents totems qui, de nos jours encore, en ravivent les couleurs afin de stimuler les pouvoirs créateurs de l'entité mythique. Le serpent arc-en-ciel est un animal chimérique et hybride. Il est souvent représenté ou décrit comme ayant une tête de kangourou (*Macropus rufus* Desmarest, Macropodidae) ou de chauve-souris, un corps de python et une queue de crocodile. La partie centrale de son corps est pleine de nénuphars, de poissons et d'ignames sauvages.

Le serpent arc-en-ciel occupe un rôle central dans le support mythique des rites d'initiation des Kimberleys (nord-ouest de l'Australie occidentale). Dans ces mythes, il est directement associé à d'autres animaux, cette fois bien réels, espèces totémiques importantes pour les populations aborigènes locales. À ma connaissance, il n'existe pas de totem du serpent arc-en-ciel parmi les populations aborigènes des Kimberleys. Tout se passe comme si cette supra-entité du **dreaming** avait gardé pour elle ses pouvoirs créateurs alors que les hommes détiennent une partie de ceux des espèces totémiques. En fait, il semblerait que la puissance du serpent arc-en-ciel soit trop importante pour être transmise aux hommes. Cependant, il peut toujours agir en sanctionnant les humains pour leurs fautes et déclencher inondations, ouragans ou tempêtes.

3.2. *Chauve-souris, barramundi, poisson archer et crocodile*

Dans la région des Kimberleys, selon les groupes ethniques, on observe une certaine confusion liée au **dreaming**. D'une part, on note un phénomène d'oubli suite à la disparition de certains groupes linguistiques et à l'abandon de cycles cérémoniels. D'autre part, on constate des dynamiques de réappropriation de lieux – en particulier des sites totémiques – consécutives au brassage des différentes populations aborigènes. À cela, il faut ajouter des amalgames, de plus en plus fréquents, entre les événements mythiques du **dreaming** et ceux liés à l'histoire locale.

Quand on ignore quel ancêtre totémique est associé à un site, on dit que les traces se “perdent”, disparaissent dans le sol pour réapparaître plus loin. C’est un des moyens de pallier les conflits entre groupes et les oublis des humains. Les “limites” territoriales sont flexibles et reflètent les déplacements des populations et les étapes de leur sédentarisation : double élément fédérateur de l’histoire des groupes aborigènes des Kimberleys.

Même si, encore une fois, les interprétations diffèrent selon les groupes, un élément commun est à souligner : ce sont les serpents arc-en-ciel qui ont introduit la circoncision dans les Kimberleys. Pour la plupart des Aborigènes de Junjuwa, le rite initiatique connu sous le nom générique de *wallungari* et le support mythique du serpent arc-en-ciel sont appropriés. D’une part, il s’agit du territoire contrôlé par les gens de rivières (voir plus loin) et d’autre part, le mythe relate la création de la rivière Fitzroy.

Dans le mythe qui sert de support aux cycles de circoncision observés entre 1984 et 1988, deux serpents arc-en-ciel géants ont créé la rivière Fitzroy. Puis ils ont introduit la circoncision dans la région et donné naissance à deux espèces animales – le poisson archer (*Toxotes jaculatri* (Pallas), Toxotidae) et la roussette (*Pteropus alecto* (Temminck), Pteropidae) – qui sont les proies favorites du barramundi (*Lates calcarifer* (Bloch), Centropomidae). Ce dernier est l’animal totémique majeur associé au site des gorges de Geikie sur la Fitzroy⁴. Les serpents arc-en-ciel ont aussi côtoyé le crocodile d’eau douce (*Crocodylus johnsoni* (Krefft), Crocodylidae), totem majeur de la partie amont de la même rivière.

Les cycles d’initiation, parmi lesquels la circoncision, sont des occasions de renouer le contact avec le *dreaming*. Ils permettent aussi de commémorer les actes fondateurs des entités créatrices comme les serpents arc-en-ciel.

4. Origine et continuité des liens entre les humains et le *dreaming*

Nous avons déjà vu l’origine des liens entre l’animal totémique, le territoire et les humains. Ils sont multiples : (i) la partie hybride des ancêtres du “Temps du Rêve”, (ii) les esprits enfants essaimés par les ancêtres totématiques, enfin (iii) le site, à la fois sépulture de l’ancêtre hybride et réservoir d’esprits-foetaux. Cet attachement multiple est central dans les relations complexes entre hommes, animaux et territoires. Pour les Aborigènes, la nature et le contenu de ces liens procèdent tant

⁴

Les gorges de Geikie se situent sur la rivière Fitzroy, environ dix huit kilomètres en amont de la bourgade de Fitzroy Crossing (fig. 1).

de la vie profane et quotidienne que de situations plus spécifiques où ils sont mis en scène dans un contexte sacré.

4.1. *Le totémisme*

Le totémisme devrait se décliner au pluriel car il existe sous diverses formes qu'il n'est pas nécessaire de traiter ici dans le détail. Il constitue la base d'un système combinant intimement le social, le religieux et l'économique au sein des populations aborigènes en général et plus particulièrement celles des Kimberleys (Levi-Strauss 1962). Pour résumer, un humain possède plusieurs totems : celui du lieu de sa conception, ou l'endroit considéré comme tel, un second en fonction de sa filiation directe, et un troisième lié à son appartenance à un groupe en charge des cultes de multiplication d'une espèce animale (*cf. infra*), c'est-à-dire qu'il a des rapports privilégiés, d'ordre séculier mais surtout sacré, avec des espèces animales, chacune associée à un ou plusieurs sites du territoire.

Ces appartenances à des groupes restreints se combinent avec d'autres, notamment la parenté, que celle-ci soit consanguine ou d'alliance, pour constituer des unités plus larges (linguistiques et résidentielles), qui constituent le fondement des identités aborigènes contemporaines. L'appartenance totémique génère des rapports forts entre l'individu, l'espèce totémique et les objets culturels. La nature de ses rapports implique que la personne doit accomplir des actions spécifiques dont le sens et la portée lui sont graduellement révélés au cours de son initiation.

4.2. *L'initiation*

L'initiation, des hommes comme des femmes, commence dès la puberté. Elle permet à un individu de connaître son ou ses appartenances totémiques, puis d'être progressivement instruit sur la nature de ses liens avec des espèces animales, des objets culturels et des sites sacrés. Les tâches qui incombent à l'initié ainsi que ses responsabilités totémiques et religieuses, lui sont révélées au fil de son initiation. Mais celle-ci doit avant tout être perçue comme un processus d'individualisation, en multiples étapes, avec des particularités selon le genre. On considère que le stade final de l'initiation masculine est la mort. À cet instant ultime, l'humain rejoint son double totémique et se fonde à son tour dans le "Temps du Rêve" (Moizo 1983). Auparavant, le novice aura appris l'histoire et les actes glorieux de son référent totémique. Il aura également découvert puis visité les sites totémiques, assisté puis participé à des rituels destinés à l'espèce animale totémique et recréant les conditions du *dreaming*. Durant cette occasion sont en effet réunis le site, l'être hybride (représenté par l'humain qui, durant les cérémonies, prend l'apparence et mime l'espèce totémique) et les actes (chants et mythes qui retracent les vies de l'ancêtre). Les pouvoirs créateurs du "Temps du Rêve" sont stimulés et dirigés vers

l'espèce totémique. Le médiateur entre tous ces éléments est un objet culturel éminemment sacré pour les Aborigènes : le *churinga*.

4.3. Un objet culturel : le *churinga*

Dans les Kimberleys, les *churinga* sont des objets plats en bois dense et imputrescible (*Casuarina glauca* Sieb. ex Spreng, Casuarinaceae), de forme allongée ou ovale, arrondie aux deux extrémités. Leur largeur varie de 20 à 25 cm et la longueur de 50 cm à près de 2 m. À ma connaissance, il n'existe plus de *churinga* de pierre dans les Kimberleys alors qu'ils persistent dans les régions centrales du désert australien (Moisseeff 1995). Ils sont ornés sur les deux faces de motifs abstraits, communs aux différentes formes d'art graphiques aborigènes, tant traditionnelles que contemporaines. Certains *churinga* sont aussi décorés d'empreintes d'animaux, celles de l'espèce totémique ou d'animaux associés. L'ensemble des motifs révèle une séquence de la vie de l'ancêtre hybride totémique (cheminement, actes significatifs, création de la topographie et des rituels, disparition) dont le *churinga* est à la fois la preuve matérielle et le témoin. Chaque objet culturel narre une histoire dont les clefs sont contenues dans les chants relatant la vie de l'être totémique. Les chants se transmettent et deviennent la propriété du détenteur du *churinga*. Ces objets culturels sont regroupés et cachés dans des sanctuaires (anfractuosités rocheuses, grottes ou troncs creux). L'accès des caches à *churinga* est interdit aux femmes qui, en principe, en ignorent l'existence. Durant la réclusion consécutive à la circoncision, on confie au novice un petit rhombe de bois, réplique miniature de son *churinga*, fabriqué à son intention par son oncle maternel. C'est après la subincision et avant son mariage, vers l'âge de 30 ans, qu'un homme des Kimberleys est, pour la première fois, mis en contact avec son *churinga*. Par la suite et durant toute sa vie, l'individu se rendra périodiquement au sanctuaire où il accomplira des rites en compagnie d'autres hommes de son groupe totémique. Presque tous les *churinga* entreposés à proximité de Junjuwa faisaient référence au serpent arc-en-ciel, par des décorations et des motifs décrivant des événements du *dreaming* lui étant associés, mais aucun n'était considéré comme étant le *churinga* du serpent arc-en-ciel.

4.4. Les cultes de multiplication

La multiplication de l'espèce totémique est une des tâches rituelles que les hommes doivent accomplir dans les sites sanctuaires en manipulant des *churinga*. En effet, quand les hommes d'un même totem exhument leurs *churinga*, les manipulent, les "chantent" (c'est-à-dire psalmodient des chants totémiques), en ravivent les gravures et parfois les enduisent de leur sang avant de les remettre dans le sanctuaire, ils aspirent à de multiples résultats. Ils souhaitent, en premier lieu, stimuler la multiplication d'esprits enfants de l'espèce totémique, mais aussi

maintenir l'harmonie au sein du territoire, renforcer les liens avec le *dreaming*, enfin formaliser les alliances avec d'autres groupes totémiques en s'échangeant des *churinga*. L'acte qui vise à stimuler la multiplication se déroule de la façon suivante : plusieurs hommes, parmi les plus âgés du groupe totémique, se parent de motifs totémiques afin de ressembler à leur ancêtre hybride. Ils frottent avec précaution le *churinga* sur une roche ou un arbre, marquant l'emplacement où cet ancêtre a pénétré dans le sol. Ensuite ils enduiront le *churinga* d'un peu de leur sang, mélangé pour l'occasion, puis ils remettront l'objet culturel à l'abri des femmes et des profanes. Ainsi, à proximité des gorges de Geikie, un rocher de forme particulière est censé représenter une partie de la graisse contenue dans le ventre des barramundi (photo 3). Lors du culte observé près de Geikie, une partie de la formule récitée concernait le rôle premier des serpents arc-en-ciel dans l'origine des espèces animales vivant dans la rivière Fitzroy, et en particulier du barramundi.

5. Les Aborigènes des Kimberleys

Dans la région des Kimberleys, chaque groupe local portait le même nom que le territoire (Dixon 1980), sur lequel vivaient les Aborigènes. Il incluait des sites sacrés ou sanctuaires, associés à des êtres issus du "Temps du Rêve" auxquels les membres du groupe local étaient intimement liés. L'identité traditionnelle aborigène se fondait sur quatre éléments : le sanctuaire, les individus, les êtres surnaturels et les objets rituels. Parmi les populations aborigènes des Kimberleys, il est possible de distinguer trois ensembles culturels, chacun regroupant un certain nombre de groupes linguistiques. Chaque ensemble était relativement cohérent. Les groupes qui le formaient, culturellement proches et linguistiquement apparentés, partageaient une organisation sociale et des systèmes de parenté d'un même type. Ces trois ensembles comprenaient les peuples des rivières (Bunuba, Djaba, Gunjan, Nyigina et Gijia), les peuples du désert (Mangarla, Djaru, Walmajarri et Wongkajungka) et les peuples côtiers (Karadjeri) (Moizo 1987).

On peut estimer que, dès 1910, la plupart des Aborigènes de la région étaient sédentarisés dans les stations d'élevage situées au nord et le long de la Fitzroy. La sédentarisation des groupes venant du sud et de l'est, les peuples du désert, s'est faite plus tardivement. Certains groupes locaux ou même linguistiques, rarement en contact jusque-là, furent amenés à cohabiter sur quelques stations d'élevage. Mais, dans la majorité des cas, la colonisation n'a pas bouleversé la répartition géographique des ensembles culturels. Tous ceux qui, durant de longues années, partagèrent les mêmes conditions de vie, grandissant et travaillant sur une même exploitation, ont développé un sentiment d'appartenir à un même "groupe", appelé du nom de l'exploitation. Ces nouveaux groupements sociaux ne remettent pas en cause les appartenances à d'autres unités, plus larges ou plus restreintes, selon les circonstances (Shaw 1983).

Des arrivées massives de migrants du désert ont nécessité la création d'un camp de transit. Par la suite, il fut transféré par l'État à une mission qui venait de s'installer à Fitzroy Crossing. La construction d'un village appelé Junjuwa en 1975, résultat d'une nouvelle politique gouvernementale, signifia la reprise par l'État des camps des missions (Kolig 1975). Ce village communautaire avait été pensé et réalisé par des non-Aborigènes tant au niveau de son architecture générale que de celle des maisons. Le village devint vite surpeuplé et son infrastructure ne répondit pas aux souhaits des résidents aborigènes. Malgré tous les aspects négatifs de la vie dans un village "artificiel" comme Junjuwa, les résidents développèrent un sentiment d'appartenance exprimé dans un discours identitaire, formulé et utilisé essentiellement par les leaders des groupes locaux pour créer et/ou renforcer la notion d'unité au niveau communautaire.

5.1. Junjuwa : un exemple type

La bourgade de Fitzroy Crossing et la communauté de Junjuwa sont le résultat combiné de l'histoire régionale et locale des relations Blancs/Aborigènes et des politiques nationales successives.

Le village communautaire de Junjuwa constitue un exemple type de ce qu'est la situation contemporaine des Aborigènes dans une grande partie de l'Australie (photos 4, 5, 6 et 7). Ces villages communautaires ont tous été créés au milieu des années 1970. Ils se caractérisent par un amalgame des résidents, rassemblant une population aborigène linguistiquement et culturellement hétéroclite. Cette mixité résidentielle a engendré de nombreux intermariages. Toutefois, les échanges matrimoniaux entre groupes linguistiques ou unités culturelles distinctes sont limités. On observe assez peu d'unions entre membres des trois grands groupes culturels. Il n'y a pas nécessairement de contradiction entre ce maintien des différences et une certaine identité communautaire, forgée au fil du temps. Elle correspond plus à un discours externe, pour l'administration australienne, car les perceptions interne et externe de ces villages sont opposées. On pourrait dire que l'identité villageoise est, dans une certaine mesure, une relative intériorisation de l'idéologie de la mixité. Il y a dans cette identité villageoise une tentative de la part des résidents de Junjuwa de se réapproprier une dynamique qui leur échappe totalement (Moizo 1990).

Les revendications foncières, les mouvements identitaires, et une meilleure prise en compte de la diversité aborigène par le gouvernement fédéral australien ont conduit à des changements importants dans ces villages communautaires à partir du milieu des années 1980. On retiendra surtout les efforts pour une meilleure reconnaissance des groupes locaux. Ces changements se sont exprimés dans deux domaines : les reformulations identitaires, consécutives à un renouveau ethnique et à de nouvelles dynamiques sociales, et un très net regain des activités cérémonielles, en particulier des cycles initiatiques (Akerman 1979).

5.2. Dynamiques identitaires et groupes sociaux à Junjuwa

Les différentes dynamiques identitaires qui se sont exprimées durant le début des années 1980 dans toute l’Australie ont aussi été perceptibles dans les Kimberleys. Cependant, malgré l’impact national et international de la crise de Noonkanbah⁵, aucune identité aborigène régionale n’a émergé (Kolig 1987, Hawke et Gallagher 1989). Par contre, des supra-créatures du *dreaming* communes à tous les groupes aborigènes, indépendamment des différences linguistiques et culturelles, ont agi comme catalyseurs d’une certaine unité renforcée par un vécu commun dans les stations d’élevage. Le serpent arc-en-ciel est apparu comme l’entité commune de référence. En effet, on se rappelle de la spécificité de ce serpent mythique pour partie kangourou, python olive (*Liasis olivaceus baronii* Smith, Pythonidae) et crocodile marin (*Crocodylus porosus* Schneider, Crocodylidae). Ces animaux sont respectivement représentatifs des trois aires culturelles – les gens du désert, ceux des rivières et les peuples côtiers – amenées à cohabiter dans la région. De surcroît, le crocodile, le python et le kangourou sont aussi les totems majeurs associés aux trois grands ensembles de groupes sociaux présents à Fitzroy Crossing. Un autre élément fédérateur vient du fait que le serpent arc-en-ciel a, durant le “Temps du Rêve”, traversé la région d’ouest en est, puis du nord au sud. Il a donc évolué dans les différents territoires associés aux groupes dont les descendants résident aujourd’hui à Junjuwa. Certes, ces groupes se reconnaissent un passé mythique commun. Néanmoins, tous insistent sur la spécificité de leur “culture” et sur leurs différences. Là encore, pas de contradiction de fond avec la référence au serpent arc-en-ciel car, dans les différentes régions traversées, l’entité commune a créé et initié des espèces animales appartenant à des catégories différentes. Les fondements d’identités plus restreintes étaient identiques pour chacun de ces sous-groupes concernés : (i) reconnaissance des droits sur leurs territoires d’origine d’où ils avaient été chassés, (ii) recensement des sites totémiques des territoires ancestraux, (iii) re-développement des liens symboliques entre les hommes et leurs sites totémiques, et (iv) implication des jeunes générations de plus en plus distantes de la tradition et des rituels. Ainsi, parallèlement, voire en opposition, se sont développées des identités exprimées à trois niveaux : la région des Kimberleys, la communauté de Junjuwa, les groupes totémiques. Par delà toutes les différences, un seul élément est commun au trois : le serpent arc-en-ciel.

Sous l’influence des populations originaires du désert, numériquement supérieures et considérées comme plus traditionnelles, les cycles initiatiques connurent une très forte recrudescence dans toutes les communautés des Kimberleys (Akerman 1979). Nous l’avons vu, la circoncision est importante car ce cycle d’initiation exprime

⁵

Un puits d’exploitation pétrolière devait être mis en place dans la station d’élevage de Noonkanbah. L’emplacement correspondait à un site sacré aborigène, ce qui engendra une forte contestation de la part des mouvements aborigènes de la région qui se fédèrent pour l’occasion. La contestation prit une dimension nationale et même internationale car un des leaders aborigènes a été reçu au siège de l’UNESCO. Localement les Aborigènes de Fitzroy Crossing se tinrent à l’écart du conflit car ils s’estimaient manipulés par des groupuscules aborigènes politisés extérieurs à la région.

l'origine du fort attachement de l'individu à son territoire, son totem et les sites associés. Pour un Aborigène des Kimberleys, "faire des hommes" (circoncire les jeunes garçons) signifie donc prendre soin de son territoire et mettre en place les éléments permettant à l'espèce totémique de se reproduire et d'y prospérer. Encore une fois, la référence au serpent arc-en-ciel a permis de faciliter les coopérations cérémonielles entre groupes du fait qu'il avait introduit la circoncision chez tous les groupes des Kimberleys.

Ainsi, des communautés comme Junjuwa – faisant par ailleurs l'objet de nombreuses critiques à cause de l'influence qu'elle a subie de la part des non Aborigènes et de l'église⁶ – affirmaient par la reprise de cycles de circoncision une volonté de renouer avec la "loi"⁷. Ce vœu fut renforcé plus tard par d'autres actions à haute valeur symbolique : déplacement des *churinga*, reprise de la subincision et, en 1988, restitution d'une partie des terres ancestrales.

6. Initiation à Junjuwa : les faiseurs d'hommes viennent du Nord

Entre 1979 et 1988, j'ai effectué plusieurs séjours de longue durée dans la communauté de Junjuwa durant lesquels j'ai assisté à différents cycles de circoncision (photos 8, 9, 10 et 11). J'ai pu observer les changements et relier cette dynamique et d'autres éléments, internes et externes, l'ayant influencée (Moizo 1991). Dans un premier temps, la prépondérance des gens du désert était évidente puis, graduellement, on a assisté à une reprise en main des cérémonies par les populations des rivières : organisation, espace cérémoniel, types de cérémonie, support mythique. Dans toute la région, un groupe de circonciseurs venus du Nord visitaient les différentes communautés en descendant la Fitzroy comme les serpents arc-en-ciel l'avaient fait dans le passé.

À Junjuwa, l'espace cérémoniel a été déplacé à trois reprises. Tout d'abord, la circoncision a eu lieu sur un site appelé *kurnangki*, associé aux gens du désert, ce qui provoqua une réaction des populations des rivières. Par la suite, l'emplacement fut choisi à proximité de la Fitzroy, sur un espace associé à l'ancêtre Barramundi. Le même groupe de circonciseurs, avait fait le voyage, le support mythique et le type de cérémonie (*wallungari*) étaient identiques. Lors du dernier cycle observé, le

⁶ La communauté de Junjuwa refusait de se joindre aux associations aborigènes de la région ou aux autres groupements fédérateurs et représentatifs de certains intérêts aborigènes dans la région suite à la controverse autour des événements de Noonkanbah.

⁷ Il s'agit du terme générique qui englobe l'ensemble des activités cérémonielles et des rituels associés au *dreaming*.

nouvel espace cérémoniel était plus proche des gorges de Geikie⁸, les leaders cérémoniels et les circonsciseurs étaient tous de Junjuwa (appartenant aux trois aires culturelles). Le mythe et le type de cérémonies étaient plus étroitement associés au Barramundi, ancêtre totémique des gorges de Geikie, tout en faisant constamment référence aux actes créateurs des serpents arc-en-ciel. Pour tous, il était primordial que des garçons de Junjuwa soient faits hommes par des descendants d'ancêtres totémiques, eux-mêmes circonscis par les serpents arc-en-ciel et dans des circonstances quasi identiques. Ce souhait de conserver, voire de consolider, les liens avec le "Temps du Rêve" était particulièrement évident. Il prend tout son sens quand on connaît le contexte aborigène régional de cette époque.

6.1. *Mythologie, représentations, paysage et initiation*

Les oppositions entre populations du désert et des rivières sont perceptibles à plusieurs niveaux. Pour notre propos, je ne retiendrai que celui lié à la mythologie, aux cérémonies et aux cycles d'initiation. Nous avons vu tout au long de cet article que le maintien de la mythologie était essentiel dans la perception du monde des Aborigènes et leur fort attachement au *dreaming*. C'est pourquoi, dans des villages communautaires mixtes comme Junjuwa, la compétition pour le contrôle (i) d'une version d'un mythe, (ii) de certaines représentations d'épisodes du *dreaming* et (iii) des rituels, était un enjeu qui pouvait permettre à un groupe de prendre l'ascendant sur tous les autres, c'est-à-dire d'imposer son espèce totémique, ses *churinga* et ses sites sacrés.

Dans un premier temps, pour les raisons déjà évoquées, les gens du désert contrôlaient cette sphère, mais petit à petit les gens des rivières et surtout un sous-groupe Bunuba, associé au barramundi et aux gorges de Geikie, ont été en mesure de faire valoir leur légitimité dans ce domaine pour finir par s'imposer. Comme déjà indiqué, l'élément fédérateur de départ était le serpent arc-en-ciel et son rôle primordial dans la région. Mais bien vite, les leaders bunuba mirent en avant les éléments du support mythique directement associé au plus important site sacré des environs de Junjuwa : les gorges de Geikie. Tous les résidents de Junjuwa étant maintenant sédentarisés dans cette région, il fallait que les jeunes gens soient initiés selon un type de cérémonie et suivant un support mythique qui, indépendamment de leurs origines linguistiques ou culturelles, leur donneraient un réel attachement à ce territoire. Encore une fois, la récente identité villageoise basée sur une idéologie hétéroclite permit de soutenir cette démarche.

⁸

Les gorges de Geikie ont été appelées en hommage à Sir Archibald Geikie, le directeur général du service d'exploration géologique de Grande Bretagne et d'Irlande, quand les gorges ont reçu un nom européen en 1883. Les Bunuba, propriétaires traditionnels du site, les appellent *damgku*. C'est là, durant le *dreaming*, qu'un vieil Aborigène aveugle, leader du groupe totémique du Barramundi s'est noyé, après avoir quitté son groupe qui voulait s'établir ailleurs. Le vieil homme soupira et éternua avant de couler à pic. Les aborigènes de Junjuwa affirment que quand les gorges sont calmes on peut encore entendre les soupirs du vieil homme Barramundi (photo 12).

6.2. Le support mythique

Voici un résumé du support mythique du cycle *wallungari*. Lors du *dreaming*, deux serpents géants, l'un mâle et l'autre femelle, créent la partie moyenne de la rivière Fitzroy et d'un de ses affluents, la Margaret, jusqu'aux gorges de Geikie. Les corps des deux serpents sont remplis, l'un d'eau, l'autre de poissons. Quand les serpents, venant de la mer, remontent la rivière, ils délimitent son tracé et la remplissent d'eau. Ils la peuplent de diverses espèces aquatiques en la descendant. Sur leur passage, ils procèdent à l'initiation de toutes les espèces animales dont deux principales : le poisson archer et la roussette. Rappelons qu'il s'agit des deux proies favorites du Barramundi, animal totémique de Geikie, qu'ils vont aussi tenter d'initier. Les serpents se séparent pour former la Margaret, puis se réunissent de nouveau en amont de Geikie après avoir formé les falaises et les gorges lors d'une lutte avec le Barramundi. Ce dernier refusant d'être circoncis, ils le poursuivent alors dans les gorges et parviennent à le rattraper. Acculé contre ce qui est devenu la paroi des gorges, le Barramundi persiste à leur résister (photo 13). Pour continuer de répandre la circoncision, les serpents n'ont d'autre recours que de le tuer. Le Barramundi mourant devient alors le "boss" (totem majeur) pour les gorges. Pour les serpents l'unique moyen de progresser, c'est-à-dire de continuer à répandre la circoncision, est de se débarrasser du Barramundi car si ce dernier avait survécu sans être circoncis, aurait rompu la chaîne du cycle initiatique. Ensuite, les serpents tentent de circoncrire le crocodile d'eau douce. Celui-ci feint d'accepter. Il monte en haut des falaises de Geikie, les serpents sortent de l'eau mais dès qu'ils lui touchent le pénis, le crocodile leur échappe, saute de la falaise et remonte les gorges à la nage avant de disparaître dans les méandres de la Fitzroy (photo 14). Il est, pour sa part, le "boss" pour la partie de la rivière en amont des gorges⁹. Ce qu'il advient ensuite des deux serpents est assez obscur. Selon les deux versions les plus communes dans la région, soit ils disparaissent en eau profonde, soit ils s'enfouissent dans le sable. Dans les deux cas, tous les animaux créés deviennent des hommes finis, c'est-à-dire circoncis puis initiés, sauf le crocodile et le barramundi.

Durant le rituel, les différentes danses exécutées par les groupes des circonciseurs, venus du nord tout comme les serpents arc-en-ciel, miment et commémorent le rôle de chacun des animaux mythiques durant la création de la rivière et les différentes séquences du mythe.

À la fin des danses, à l'aube et avant de procéder à la circoncision des novices, le barramundi est symboliquement tué par les circonciseurs en transperçant son effigie de javelines. Grâce à cet acte commémoratif, ils sont à présent en mesure d'accomplir leur tâche : "faire des hommes".

9

Il sera circoncis plus tard par l'ancêtre Kangourou qui a pris le relais des deux serpents arc-en-ciel et a introduit la circoncision dans l'Est des Kimberley.

Le détail du déroulement de la cérémonie de circoncision importe peu pour le propos de cet article. Il faut juste retenir que la spécificité hybride du serpent arc-en-ciel évoque les trois aires culturelles (désert, rivière, mer), leurs différences mais surtout leur complémentarité. Comme l'initiation est avant tout un moyen d'identification au territoire par le biais de l'espèce totémique, les enjeux identitaires sont donc fondamentaux. Lors des derniers cycles de circoncision auxquels j'ai assisté, les jeunes gens de Junjuwa, possédant cette identité mixte revendiquée et affichée, et leurs aînés, tant ceux du désert que ceux des rivières, s'accordèrent à reconnaître que les rites *wallungari*, et le support mythique des gorges de Geikie, convenaient pour tous. En effet, cette identité "mixte" – pas nécessairement la même que celle de leurs parents – ne remet pas en cause des identités plus restreintes, s'inspirant toutes du corpus mythique des serpents arc-en-ciel.

7. Animal symbolique créateur et modernité

On connaît le potentiel dynamique inhérent au concept du *dreaming* et son caractère ouvert (sans fin). Mais il est tout à fait remarquable de constater qu'une entité mythique créatrice puisse être adaptée à une situation contemporaine tout en conservant son rôle d'animal civilisateur et une partie des symboles qu'elle exprime : des différences, certes, mais surtout la complémentarité, voire une certaine unité. Dans les années 1960, les écrits anthropologiques relatifs à la région de Fitzroy Crossing tendent à montrer que, dans le passé, d'autres *wandjina* tenaient le rôle d'entités créatrices centrales dans la région, alors que le serpent arc-en-ciel avait une place secondaire (Kolig 1974). Graduellement il est devenu un référent central pour l'ensemble de Kimberleys.

C'est sans doute sous l'influence de l'arrivée de groupes en provenance du désert au début des années 1970, que le serpent arc-en-ciel a supplanté les autres *wandjina* dans les rites de circoncision durant lesquels son rôle est devenu de plus en plus important. Sa nature hybride, représentative des trois aires culturelles présentes à Junjuwa, a facilité les diverses réinterprétations des mythes grâce à la spécificité du *dreaming* qui permet d'y incorporer les événements historiques. Durant un premier temps, les trois "animaux-références" constituant le corps du serpent arc-en-ciel ont continué d'apparaître dans le support mythique. Puis, à l'époque des événements de Noonkanbah, (*cf.* note 5), le rôle du kangourou – introducteur de la circoncision dans le désert – est devenu prépondérant. Ayant toujours souhaité se démarquer de Noonkanbah, les résidents de Junjuwa capitalisèrent sur le rôle fédérateur du serpent arc-en-ciel en mettant en avant tous les éléments du mythe liés à leur propre territoire (rivières Fitzroy et Margaret) et leurs ancêtres totémiques (poisson archer, barramundi, roussette, crocodile d'eau douce).

Plus tard, les gorges de Geikie et le Barramundi sont devenus centraux dans le support mythique et les rites de circoncision. Ceci est notamment attesté par l'effigie du Barramundi symboliquement mis à mort par les frères et oncles maternels des novices juste avant leur circoncision. La mainmise sur les cycles d'initiation est un enjeu majeur afin, d'une part, de maintenir les jeunes hommes dans le pays des rivières et ainsi mieux les contrôler¹⁰ ; d'autre part, de les impliquer dans les rites de multiplication et permettre aux sites et aux espèces totémiques concernés de continuer à prospérer.

En s'appuyant sur le mythe du serpent arc-en-ciel et son rôle de créateur et de circonciseur, les leaders Bunuba sont parvenus à supplanter d'autres groupes, pourtant réputés plus traditionnels, dans le domaine cérémoniel. Ils doivent cette réussite au fait d'avoir pu aussi ramener leurs *churinga*, entreposés dans des sanctuaires éloignés et associés à des sites totémiques en partie abandonnés, à proximité de Junjuwa, avant que les populations du désert ne fassent de même. La plupart de résidents de Junjuwa, y compris les gens des rivières, ne retournent que très rarement à proximité des lieux chargés d'esprits enfants. Cela rendait impossible la reproduction des espèces totémiques et par voie de conséquence la formation d'initiés pouvant manipuler les *churinga*. Cela signifiait, à terme, l'extinction irrémédiable des espèces totémiques, ce qui annihilerait toute vie du territoire.

Le souhait de rapatrier les *churinga* à proximité de Junjuwa devint, vers la fin des années 1980, une priorité pour chaque groupe y vivant. Une véritable course s'engagea alors et les Bunuba parvinrent à ramener en premier leurs objets sacrés, légitimant ainsi leur rôle central dans les cycles de circoncision (photo 15). Ils avaient pu réunir tous les éléments nécessaires au maintien des relations entre leur *dreaming*, leur territoire et les hommes, en partie grâce au serpent arc-en-ciel, figure emblématique du *dreaming* pourtant devenue marginale dans les nouveaux cycles initiatiques.

■ En guise de conclusion : du *dreaming* à l'écotourisme

Les gorges de Geikie sont devenues un parc national en 1982. Vers le milieu des années 90, Fitzroy Crossing a développé ses infrastructures touristiques, auparavant très sommaires. Depuis peu, des tours en barque ont été organisés, tout

¹⁰

La circoncision pratiquée vers l'âge de 16 ans est devenue un des moyens de "calmer" (sic.) les adolescents ayant eu des démêlés avec la justice ou consommant de l'alcool, deux travers extrêmement répandus à Junjuwa.

d'abord par les rangers puis par les habitants de Junjuwa dans une perspective d'écotourisme à laquelle les Bunuba du totem Barramundi sont à présent étroitement associés¹¹. Ils guident les tours et font découvrir aux touristes leur territoire (physique et symbolique), la faune et la flore. Ils les mènent dans les méandres de la Fitzroy qui attestent du passage des deux serpents arc-en-ciel dans cette rivière. Puis une longue halte est observée au milieu des gorges de Geikie, à l'endroit où l'on peut encore entendre les gémissements du vieil homme Barramundi qui a sombré à l'endroit même où l'ancêtre Barramundi s'est enfoncé dans les flots lors du *dreaming*, tué par les deux serpents arc-en-ciel qui voulaient le circoncrire.

En quelques années, le serpent arc-en-ciel, figure symbolique du *dreaming*, est passé dans la réalité quotidienne d'une population marginalisée qui cumule les taux de mortalité infantile et de chômage les plus élevés d'Australie, l'espérance de vie la plus basse et la plus forte probabilité d'être emprisonné... Bref, le *dreaming* est, par bien des aspects, devenu un cauchemar. Mais ce qu'il faut retenir au-delà des statistiques consternantes et d'une réalité parfois inadmissible, c'est cette volonté farouche de préserver le lien avec le passé, de le faire revivre, aussi difficile que soit le présent, pour que les serpents arc-en-ciel continuent à venir du nord afin de poursuivre leur œuvre civilisatrice.

Le serpent arc-en-ciel n'est pas un totem, comme le sont le barramundi, la roussette et/ou le poisson archer, car sa nature est autre : il est à la fois créateur et civilisateur et non pas, comme ces espèces totémiques, un simple produit de la création (*cf.* I. de Garine, J. Tubiana, cet ouvrage). De surcroît, sa triple hybridité lui a permis, en quelque sorte, d'annoncer les brassages et regroupements de populations que l'on peut observer dans des villages communautaires comme Junjuwa. Il est donc en quelque sorte annonciateur du changement et donne aux humains certaines clés pour y faire face et poursuivre son œuvre civilisatrice en perpétuant la circoncision. Je pense qu'il faut voir dans le serpent arc-en-ciel un animal civilisateur : créateur de la topographie et de certaines espèces animales et végétales, initiateur des ancêtres totémiques, fondateur de la circoncision et annonciateur des changements et de la modernité. Sa présence, ses actes et son œuvre pionnière donnent du sens à la civilisation passée, sa nature hybride et la permanence de son pouvoir permettent à la civilisation présente de s'exprimer dans un contexte pourtant tout autre.

La dynamique que j'ai présentée montre bien que, dans le corpus mythique aborigène, un certain nombre d'entités hybrides symboliques a un rayonnement régional et possède des spécificités et des qualités leur permettant de passer au travers des bouleversements sociaux et religieux les plus chaotiques. En effet, si l'image de référence du serpent arc-en-ciel survit au changement, c'est que, d'une part, elle permet d'exprimer des identités différentes et variables selon les contextes, et d'autre part son adaptabilité autorise toutes les réinterprétations. À mon avis, il importe peu que le serpent arc-en-ciel ne soit plus aujourd'hui la référence mythique d'autrefois. Ce qui compte avant tout, c'est qu'il ait permis aux

¹¹

Il existe même divers sites Internet consacrés à l'écotourisme.

Aborigènes, au travers des vicissitudes de leur histoire, de donner du sens à ce qui n'en avait pas. En quelque sorte, leur permettre de réinterpréter le présent au travers du prisme du passé afin d'être mieux armés pour un futur toujours hypothétique.

Références bibliographiques

- AKERMAN K., 1979 — "The Renaissance of Aboriginal Law in the Kimberleys". In Berndt R.M., Berndt C.H. (eds): *Aborigines of the west*, Nedlands, University of Western Australia Press: 234-242.
- BERNDT R., 1974 — *Australian aboriginal religion*. Leiden, Brill, 4 vols.
- BERNDT R., 1977 — "Aboriginal Identity: Reality or Mirage?". In Berndt R.M. (ed.): *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, Social Anthropology Series 11: 1-12.
- CHALOUPKA G., 1993 — *Journey in Time: The Worlds Longest Continuing Art Tradition; the 50 000 year story of the Australian Aboriginal Rock Art of Arnhem Land*. Portland, Reed, 512 p.
- DEAKIN H., 1982 — "Some thoughts on transcendence in tribal societies". In Dowdy E. (ed.): *Ways of transcendence*, Adelaide, The Australian Association for the Study of Religions: 89-107.
- DIXON R., 1980 — *The languages of Australia*. Cambridge, Cambridge University Press, 303 p.
- DURKHEIM E., 1912 — *Les formes élémentaires de la vie religieuses*. Paris, Presses Universitaires de France, Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 472 p.
- ELKIN A., 1976 — *Aboriginal men of high degree: Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition*. London, Inner Traditions, 218 p.
- ELKIN A., 1981 — *Les Aborigènes d'Australie*. Paris, NRF, Éditions Gallimard, Coll. Bibliothèque des sciences humaines, 321 p.
- HAWKE S., GALLAGHER M., 1989 — *Noonkanbah. Whose land, whose law?* Fremantle, Fremantle Arts Centre Press, 189 p.
- KOLIG E., 1974 — Tradition and emancipation: An Australian Aboriginal version of "nativism". *Aboriginal Affair planning Authority Western Australia, Supplement to Newsletter*, 1 (6): 1-42.
- KOLIG E., 1975 — *A report of the Aboriginal population of Fitzroy Crossing with special reference to its political structures, aspirations and background*. Rapport State Housing Commission, Western Australia, 18 p.
- KOLIG E., 1987 — *The Noonkanbah story: Profile of an Aboriginal community in Western Australia*. Dunedin, University of Otago Press, 114 p.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962 — *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de France, 160 p.
- MOISSEEFF M., 1995 — *Un long chemin semé d'objets culturels*. Paris, Écoles de Hautes Études en Sciences Sociales, coll. Les Cahiers de l'Homme, nouvelle série 23, 280 p.
- MOIZO B., 1983 — *Mort et traitement du corps chez les Aborigènes australiens*. Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle, Université Paris X, 330 p.
- MOIZO B., 1987 — "Identité du dehors, identité du dedans. Les Aborigènes des Kimberleys". In Geschière P., Schlemmer B. (éds) : *Terrains et Perspectives*, Paris, ORSTOM/ASC : 315-332.
- MOIZO B., 1990 — Être Aborigène aujourd'hui. Migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le Nord-Ouest de l'Australie, *Études Rurales*, 120 : 107-128.
- MOIZO B., 1991 — *We All One Mob But Different: Groups, grouping and identity in a Kimberley Aboriginal Community*. Ph.D. dissertation, Department of Prehistory & Anthropology, Australian National University, Canberra, 315 p.
- SHAW R., 1983 — *Banggaiyerri: The Story of Jack Sullivan*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, 186 p.

« **T**he great rainbow snakes
are still coming from up north »
Past and present Aboriginal groups
and mythical animal relationships
in the North-West of Australia

Bernard Moizo
BMoizo@laopdr.com

Keywords

Aborigines, cosmology, rituals, modernity, cultural identity

The cosmogony and perception of the world among the Australian Aborigines make constant reference to their relations with animals and the surrounding physical environment. This symbolic universe does not seem to have set up any frontiers between humans and the chimerical interpretations of nature. Among the Aborigines, there are large cultural and linguistic differences, but several elements are found all over Australia. For example in the religious domain: the mythical past whence emerges a unique concept: the *dreaming*. The *dreaming* is an oneiric period with a beginning but no end. This means that certain creative forces from that period continue to influence the world. The hewing of the landscape and society is the work of hybrid civilizing heroes that today's Aborigines consider their direct ancestors. These hybrid beings, who live like the Aborigines, only perfected the creative work of other mythical beings, more powerful ones who have disappeared, as for example the rainbow serpent. These super-creatures, formed from several animals, could modify the landscape at will and knew no death. In the mythology, the rainbow serpents are gigantic in size, and are associated with water and fertility. It is a chimerical animal, multiply hybrid: a kangaroo or bat head, the body of a python, and a crocodile tail. Its body contains vegetables, fish and wild yams. The rainbow serpent kept its creative powers to

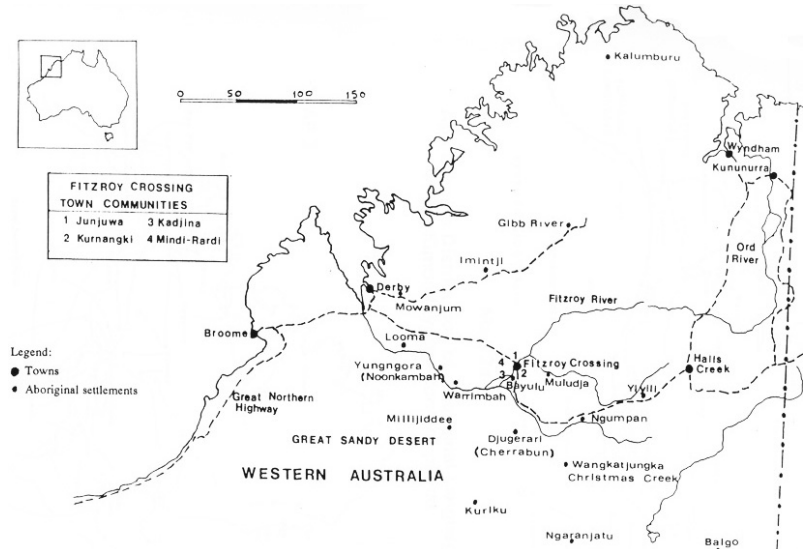
itself because its power was too great to be transmitted to humans, who already wielded part of the powers of their totemic species. In the region of the Kimberleys (North-West Australia), two rainbow serpents introduced circumcision. The initiation cycles, of which circumcision is part, are occasions, which allow the Aborigines to commemorate the founding acts of the creative entities such as the rainbow serpents. The links between the Aborigines and the *dreaming* are numerous, and belong to the realms of both daily, profane life and more specific situations where they are brought into play in sacred contexts. The result is a plural attachment, which is central in the complex relations between men, animals and territories, notably expressed through totemism and during initiation cycles. A cult object, the *churinga*, is eminently sacred to the Aborigines and ensures the mediation between humans and the *dreaming*. In the region in question, many *churinga* referred to the rainbow serpent, although none were devoted to it exclusively. There the Aborigines' traditional identity was founded upon four elements: the sanctuary (an individual's totemic site), the people, the supernatural beings, and the ritual objects. Gradually, these identities integrated the local historic elements (migrations, the settling process, living on rearing stations or in missionary camps), to become community identities as in Junjuwa, without, however, completely erasing the past differences. In this context, the super-creatures from the communal *dreaming* acted as catalyst. The rainbow serpent appeared as the common element of reference, because the three animals, which compose its 'body' were representative of the different populations who were brought to live in the region. Under the influence of populations from the desert, the initiation cycles underwent a strong revival in all of the Kimberleys communities, in particular due to reference to the rainbow serpent, which facilitated ceremonial cooperation, since it was the rainbow serpent that introduced circumcision into the ceremonies. In the community villages like Junjuwa, the competition for the control of circumcision had important stakes, because it made it possible for one group to gain ascendancy over the others. The initiation is above all a means of identifying oneself with the territory through the basis of the totemic species. The identity stakes are therefore fundamental, and the claimed "mixed" identity does not prohibit more restricted identities, inspired by the mythical corpus of the rainbow serpent.

Basing themselves on the rainbow serpent myth, its role of creator and circumciser, some local group leaders, little by little including the mythical entities belonging to their regions into the initiation cycles, managed to supplant the other groups in the ceremonial domain. The rainbow serpent is both creator and civilizer. In a way, its triple hybridism announces the intermixing and population regroupings that one may observe in the Kimberleys. It is thus, in a certain manner, the herald of change, and endows humans with certain keys to learn to live with the changes and to continue its civilizing work by perpetrating circumcision. The creative powers of the rainbow serpent give meaning to the past civilization; its hybrid nature and the permanence of its power serves the present civilization to express itself even though the context is completely different.

Figures

Figure 1. Carte des Kimberleys

(Moizo 1991 : 17)



Photos

Photo 1. Un site totémique de l'ancêtre chauve-souris (roussette) renfermant de nombreux esprits-enfants

(cliché de l'auteur, Christmas Creek, Kimberley, Australie Occidentale, 1987)

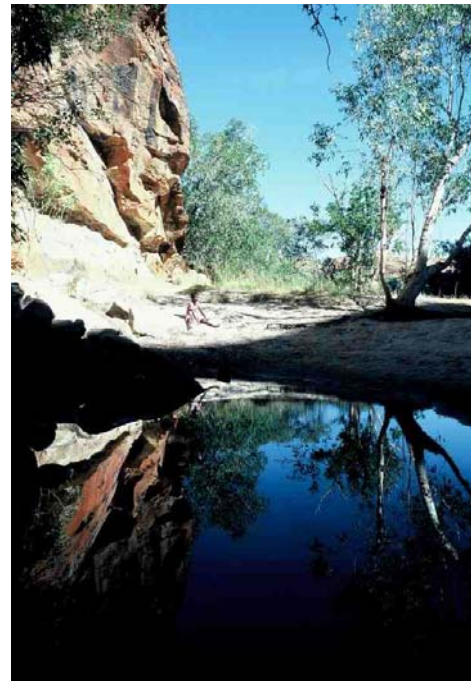


Photo 2. Tableau peint par un membre de la communauté de Junjuwa, représentant la colère du serpent arc-en-ciel, réveillé durant son sommeil par un couple incestueux

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1987)



Photo 3. Rocher censé être issu du gras pétrifié de l'ancêtre Barramundi. Il est frotté avec la pierre au premier plan lors des cultes de multiplication

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1985)



Photo 4. Panneau à l'entrée du village communautaire de Junjuwa

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1985)



Photo 5. Vue aérienne du village communautaire de Junjuwa

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1986)



Photo 6. Vue aérienne du village communautaire de Junjuwa

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1986)



Photo 7. Le secteur des Bunuba dans le village communautaire de Junjuwa

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1986)



Photo 8. Novices durant la période de réclusion après la circoncision ; les peintures corporelles retracent les cheminements des serpents arc-en-ciel dans la région

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1987)



Photo 9. Un novice Bunuba du totem Barramundi ; ses peintures corporelles évoquent le confluent des rivières Fitzroy et Margaret, quand les serpents arc-en-ciel se sont séparés, en aval des Gorges de Geikie

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1987)



Photo 10. Frère jumeau du novice de la photo 9, les peintures sont identiques

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1987)



Photo 11. Un novice Bunuba du totem du poisson archer ; l'épisode décrit sur les peintures corporelles commémore la circoncision de l'ancêtre poisson archer par les serpents arc-en-ciel

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1987)



Photo 12. Gorges de Geikie, lieu où l'ancêtre Barramundi a coulé. C'est là que l'on peut entendre les gémissements du vieil homme barramundi de la légende. La partie inférieure de la falaise est blanche comme l'est le gras contenu dans le ventre du barramundi

(cliché de l'auteur, Gorge de Geikie, Kimberley, Australie Occidentale, 1986)

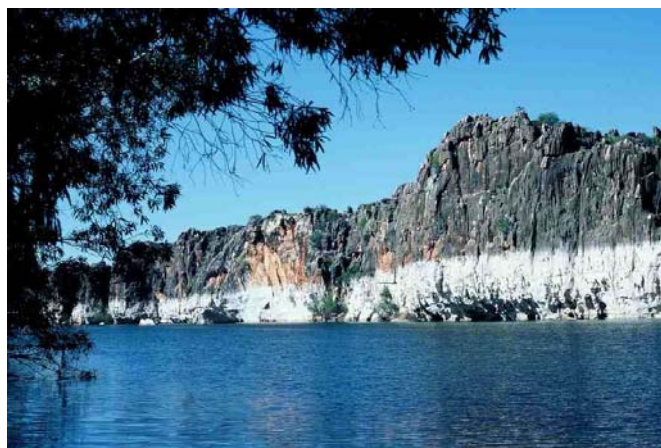


Photo 13. Falaise contre laquelle a été acculé l'ancêtre Barramundi par les deux serpents arc-en-ciel voulant le circoncrire

(cliché de l'auteur, Gorge de Geikie, Kimberley, Australie Occidentale, 1986)

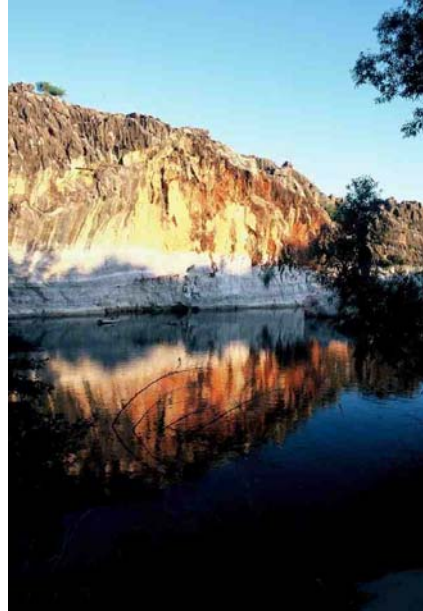


Photo 14. Partie amont de la rivière Fitzroy où s'est réfugié l'ancêtre crocodile fuyant les deux serpents arc-en-ciel

(cliché de l'auteur, Rivière Fitzroy, Kimberley, Australie Occidentale, 1986)



Photo 15. Vue de Junjuwa, depuis la cache des Churinga appartenant aux Bunuba

(cliché de l'auteur, Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie Occidentale, 1988)



Du “Serpent à plumes” aux gélules Pouvoirs du crotale et gestion de la santé au Mexique

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Résumé

Grâce à leurs aptitudes multiples, les crotales ou serpents à sonnette se trouvent partout au Mexique et sont les indispensables maillons de nombreux écosystèmes. L’omniprésence et les particularités morphologiques et comportementales de ce serpent hors du commun ont fait de lui, depuis les temps les plus anciens, le support de représentations multiples pour les sociétés qui le côtoient. Aussi, pour comprendre l’extraordinaire puissance thérapeutique qui lui est reconnue dans le Mexique contemporain, il est nécessaire d’interroger non seulement les savoirs naturalistes mais aussi les valeurs et fonctions symboliques de ce “Prince des serpents”, leur évolution depuis l’époque préhispanique et le brutal bouleversement provoqué par l’arrivée des Espagnols et du christianisme. Par ailleurs, la question est posée d’un lien entre le prodigieux pouvoir de guérison qui est reconnu au crotale et une éventuelle place de “clef de voûte” qui lui serait accordée par des populations locales.

Mots-clés

serpent à sonnette, Mexica, Maya, Quetzalcoatl, ethnopharmacologie

Introduction

À Atocha (fig. 1), célèbre lieu de pèlerinage (photo 1) du Nord du Mexique (État de Zacatecas), le crotale est omniprésent. Écorché, sa chair encore rose et ensanglantée (photo 2), ou réduit à des flacons d’huile, des sacs de poudre, des grelots (photo 3), il est l’espoir de guérison que de nombreux pèlerins viennent chercher lorsque la biomédecine a échoué. Le “Prince des serpents” est censé transmettre à l’homme malade son pouvoir de vie.

À plusieurs centaines de kilomètres de là, lorsque le crépuscule tombe sur les ruines de Chichén Itzá (fig. 1,) et que les derniers touristes ont disparu, alors des

pierres encore chaudes des temples, les crotales commencent à sourdre¹. Ils se réapproprient leur territoire, mêlant leur mouvance sonore à l'ondulation silencieuse et figée des sculptures et bas-reliefs à leur effigie², expression de leur pouvoir sacré.

De chair ou de pierre, les crotales sont si nombreux au Mexique, dans la nature comme dans l'art préhispanique³, qu'il est difficile d'imaginer ce pays sans eux, d'autant que l'un d'eux figure de nos jours au cœur de l'emblème de la nation (fig. 2). De quelle relation homme-crotale toutes les représentations (au propre comme au figuré) de cet animal sont-elles le reflet ? De quelles connaissances, interprétations, actions, interrogations, se nourrit cette relation ? Dans quels savoirs et quel imaginaire s'enracine l'extraordinaire pouvoir de guérison⁴ que les malades viennent chercher à Atocha ? Cette puissance thérapeutique donne-t-elle à voir une relation homme-crotale exceptionnelle, unique, au point de permettre d'envisager ce "Prince des serpents" comme un "animal clef de voûte culturel" ? Si c'est le cas, quelles populations lui auraient accordé cette place et à quelle époque ?

1. Le crotale, un singulier serpent du Mexique

1.1. Un serpent hors du commun

Les crotales constituent l'un des groupes de serpents les plus particuliers au monde. Ce sont les seuls à disposer d'un bruiteur caudal (photo 4). Cette singularité a motivé la plupart des noms qui lui sont attribués, comme en attestent, par exemple, ses dénominations françaises : "crotale"⁵, "serpent à sonnette", "vipère à grelot".

¹ Les crotales sont, pour la plupart, des serpents du crépuscule et de la nuit car dans la fraîcheur il leur est plus facile de repérer la chaleur des proies.

² De nombreuses figurations du crotale ornent les ruines toltèques de Chichén Itzá (fig. 1) qui est la citée sacrée la plus importante du Yucatán. À l'équinoxe, lorsque le soleil se couche, les ombres projetées sur les marches de l'escalier principal de la grande pyramide donnent l'impression de deux gigantesques crotales ondulants.

³ Cf. Artes de México (1997).

⁴ Les données sur les représentations et utilisations du crotale dans la gestion de la santé ont été rassemblées lors de missions que j'ai réalisées d'abord dans le Michoacán (1980 à 1995) sur la pharmacopée des Purhépecha, puis sur l'ensemble de la République mexicaine (1992 à 1997).

⁵ « Du grec *krotalon*, sorte de cliquette employée dans le culte de Cybèle et pour accompagner les danses » (Le petit Robert 1984 : 429).

D'un point de vue scientifique, le nom de "crotale" est attribué aux représentants des genres *Crotalus* L. et *Sistrurus*⁶ Garman (ou crotales pygmées) de la sous-famille des Crotalinae, famille des Viperidae. Parmi les critères de différenciation sur lesquels se fonde leur taxinomie, figurent la taille et la couleur du bruiteur également appelé *crepitaculum*. Localisé au bout de la queue, celui-ci est formé d'une série d'étuis en kératine emboîtés les uns dans les autres de façon assez lâche. Aussi, lorsque le bout de la région caudale est agité, ces anneaux produisent un bruit caractéristique de crécelle⁷ qui peut s'entendre à plus de 30 m. Ce son qui avertit de sa présence, évite au crotale d'être piétiné par les gros animaux⁸ ; le *Crotalus catalinensis*, endémique de l'île de Santa Catalina en Basse Californie où les espèces de grande taille sont absentes, n'a pas de bruiteur fonctionnel (Klauber 1971).

Le bruiteur du crotale a également la particularité de marquer le temps qui passe. En effet, chaque fois que le crotale mue – trois à cinq fois par an au cours des premières années, puis deux fois par an –, un nouvel anneau se forme. Les plus vieux (de l'extrémité) finissent par se détacher et tomber, c'est pourquoi on n'en trouve généralement que six à dix (trente est le maximum enregistré) bien que le crotale puisse vivre douze-quatorze ans et même jusqu'à 18-20 ans et plus (Klauber 1971).

Une autre particularité du serpent à sonnette propre à attirer l'attention de l'homme est sa dangerosité. Son venin, de nature complexe⁹, est extrêmement puissant. Il a deux effets essentiels¹⁰ : – il attaque le système nerveux des proies pour les immobiliser ; – il liquéfie les chairs afin de faciliter leur ingurgitation et leur digestion (la flexibilité des ligaments qui unissent ses mandibules, permet au crotale d'avaler des animaux proportionnellement très gros). Chez l'homme, ce venin provoque d'abord un œdème puis une asphyxie et une paralysie du cœur,

⁶ Ces deux noms font référence à des instruments de musique : crotale (*cf. supra*) pour *Crotalus* et sistre pour *Sistrurus*. Le sistre « du grec *selein* "agiter", [est un] instrument de musique à percussion, formé d'un cadre courbe traversé de plusieurs baguettes mobiles et sonores, et garni d'un manche » (Le petit Robert 1984 : 1820).

⁷ Les animaux peuvent apprécier le danger en fonction du son émis : les vibrations passent de 40-60 vibrations/seconde à plus de 100 vibrations/seconde quand le crotale est au meilleur de sa forme pour chasser (Klauber 1971).

⁸ Cette sonnette d'alarme aurait permis aux crotales de survivre malgré la présence des mammoths et des grands mammifères (des fossiles attestent la présence des crotales sur le continent américain depuis cinq millions d'années).

⁹ Le venin du crotale diamantin est constitué d'une dizaine de protéines.

¹⁰ L'action du venin est due aux enzymes qu'il contient, mais aussi aux substances que leur action a pour effet de libérer. La toxine du crotale diamantin a une action coagulante, protéolytique, phosphatidasique, neurotoxique, hémorragipare, nécrosante, dépressive (baisse de la tension artérielle), cardiomodératrice (action digitalique sur le cœur), excitante sur les fibres lisses. *Cf.* Boquet (1948), Bücherl *et al.* (1968), Bücherl et Buckley (1971), Harvey (1990), Minton (1990), Russell *et al.* (1997), Chippaux (2002), etc.

conduisant au coma et à la mort. Le danger est encore aggravé par la taille des glandes qui sont très développées et peuvent contenir une grande quantité de venin¹¹. Enfin, l'appareil inoculateur du crotale est le plus perfectionné de tous. Ses crochets perforés assurent un envenimement parfait des proies : grâce à leur mobilité (ils pivotent vers l'avant au moment de l'attaque), ce prédateur peut mordre, injecter le venin et se retirer en un seul mouvement, évitant ainsi les griffes ou tout autre système de défense de ses victimes ; par ailleurs, leur longueur permet une pénétration profonde du venin. Toutefois, il est important de préciser que, contrairement à l'image qui en est parfois donnée, le crotale n'est pas agressif et ne mord qu'en état de défense (site Internet *American International Rattlesnake Museum*).

1.2. Un serpent omniprésent

Les crotales ne se trouvent qu'en Amérique, du sud du Canada au nord de l'Argentine. Ils sont particulièrement présents aux États-Unis et plus encore au Mexique où, selon J.A. Campbell et W.W. Lamar (1989), 24 des 26 espèces du genre *Crotalus* ont été recensées, ainsi que deux des trois espèces du genre *Sistrurus* (tabl. 1). Aussi, bien que l'aire de répartition de chacune des espèces soit parfois assez limitée (à l'exception de *Crotalus durissus* que l'on trouve du Mexique à l'Argentine), les crotales sont présents sur tout le territoire mexicain (tabl. 2).

En développant des aptitudes multiples, les différentes espèces se sont adaptées aux habitats les plus divers, depuis les déserts du Nord-Ouest jusqu'aux forêts tropicales du Sud, et depuis les bords de mer (certains crotales peuvent nager dans les grands rouleaux du Pacifique) jusqu'à des altitudes de plus de 4 000 m (quelques espèces supportent très bien les basses températures) (Campbell et Lamar 1989). C'est sur le plateau du Nord du pays (fig. 3 [A]) et dans les chaînes montagneuses qui le bordent de part et d'autre (fig. 3 [B, C]) que le nombre d'espèces est le plus élevé, ainsi que dans l'axe néovolcanique qui traverse le Centre d'est en ouest (fig. 3 [D]) et dans la péninsule de Basse Californie (fig. 3 [L]).

Non seulement les crotales sont omniprésents, mais très souvent, ce sont aussi les serpents les plus nombreux des zones non habitées. Dans les éboulis rocheux qui sont leur domaine favori, ils sont parfois une centaine dans le même trou. À la fin du XIX^e s., L. Coindet écrivait (1867-1869 : 85) :

« Près de San Luis de Potosí, à l'hacienda de *Spiritu Santo*, il y a des sacs entiers remplis de sonnettes de serpents qui se sont tellement multipliés que le

¹¹

Le *Crotalus atrox* est le serpent d'Amérique du Nord responsable du plus grand nombre d'accidents sérieux ou fatals. Son venin n'est pas le plus toxique, mais la quantité qu'il décharge en une seule morsure est très élevée (Bücherl et Buckley 1971).

propriétaire paie [en fonction du nombre de bruiteurs qu'ils rapportent] les péons qui les tuent ».

1.3. Le crotale, un animal “clef de voûte” de la nature ?

Ovovivipares, les crotales donnent naissance, selon les espèces, de cinq à quinze serpenteaux par portée ; le nombre s'élève à quarante/soixante pour *Crotalus basiliscus* et *C. durissus* (Klauber 1971). N'ayant pas encore de bruiteur, ces jeunes sont la proie – plus fréquemment que les adultes – des coucous terrestres, rapaces (aigles, faucons...), serpents ophiophages, ainsi que de divers mammifères sauvages (moufettes, coyotes, renards, chats sauvages, blaireaux...) et domestiques (porcs, chiens, chats...).

Les crotales eux-mêmes chassent divers animaux à sang chaud qu'ils détectent grâce à leurs fossettes dotées de récepteurs thermosensibles. Leur principale nourriture consiste en de petits mammifères, en particulier de nombreuses espèces appartenant aux familles des Muridae (*i.e.* souris et rats), des Geomyidae (*i.e.* géomys) et des Sciuridae (*i.e.* écureuils terrestres ou arboricoles, tamias).

Terrestres, arboricoles, aquatiques, fousseurs, les crotales sont donc les (indispensables ?) maillons de la plupart des écosystèmes du territoire mexicain. Ils sont intégrés à de multiples chaînes trophiques, à la fois comme proies et comme prédateurs. Mais quelle est la place exacte de chacune des espèces dans son écosystème ? Il s'agit là d'une question à laquelle il est difficile, voire impossible, de donner une réponse en l'état actuel des connaissances ; non seulement les études globales des écosystèmes concernés sont pratiquement inexistantes, mais de plus, les écosystèmes sont en constante évolution, ce qui rend l'étude plus complexe encore. Seul le crotale diamantin (*Crotalus adamanteus*) a été l'objet de nombreux travaux menés essentiellement par des écologues Nord-Américains. Tué par milliers lors des grands rassemblements *Rattlesnake Roundups* comme celui de Sweet Water au Texas, il doit également faire face aux effets dévastateurs des autoroutes difficiles à traverser et d'une urbanisation qui l'expulse de ses territoires de chasse – il ne lui resterait actuellement que 2,5 % de son ancien territoire de chasse (Timmerman et Martin 2003). Aussi ces écologues cherchent-ils à attirer l'attention des autorités et des populations locales sur le rôle fondamental joué par cette espèce dans l'équilibre de la nature et sur sa disparition qui affecterait de façon définitive l'ensemble de l'écosystème ; mais ces évaluations et cette place d'animal “clef de voûte” sont contestées par les défenseurs de la chasse au crotale (site Internet *National Geographic News*).

Par ailleurs, pour que les études qui veulent mêler savoirs locaux et savoirs scientifiques, soient réellement pertinentes, il conviendrait d'envisager également le versant “vernaculaire” de ces questions : l'existence d'animaux “clef de voûte” de la nature dans les représentations des populations locales, la place des espèces vernaculaires de crotale dans d'éventuelles représentations locales comparables à des “écosystèmes”, etc. De telles études semblent n'avoir jamais été entreprises.

2. Place du crotale à l'époque préhispanique

Pour comprendre la puissance thérapeutique qui est reconnue au crotale dans le Mexique contemporain, il est nécessaire d'analyser la façon dont, aux différentes époques, les populations locales ont appréhendé le crotale, ont vécu leur cohabitation avec ce serpent omniprésent, ont perçu, représenté, utilisé ses particularités morphologiques, physiologiques, comportementales. Le crotale était-il un élément essentiel de la vie quotidienne dans ses différentes composantes sociales, économiques, politiques, religieuses ? Quelle place lui réservait-on dans l'univers symbolique ? Lors de la brutale confrontation avec les Espagnols, leurs normes et leurs conceptions des rapports humains, de la vie, de la mort, de la santé, de l'invisible, du divin, qu'est-il advenu de ces anciennes relations homme-crotale ?

Pour tenter de répondre à toutes ces questions, nous ne chercherons pas à entreprendre un irréalisable tour d'horizon des populations précolombiennes ayant vécu sur l'actuel territoire mexicain avant l'arrivée des Espagnols. Nous concentrerons notre attention sur les Mexica – ou Aztèques ou Nahuatl – en raison de leur importance politique et économique au moment de la Conquête, mais aussi parce que les informations dont on dispose sur cette société sont plus nombreuses. Par ailleurs, la parenté souvent étroite entre leurs mythes, cosmogonies, croyances, et ceux des populations voisines conforte ce choix. Nous ferons également quelques incursions en territoire maya étant donné la prééminence de cette culture dans le Sud du Mexique et la place qu'elle a accordée au crotale.

Soulignons enfin que seules seront abordées les données de la vie matérielle, des rapports sociaux, des circuits économiques, etc., qui semblent les plus directement en lien avec la puissance thérapeutique du crotale.

2.1. Le crotale, un acteur déterminant de l'histoire des populations locales

De nombreux codex, cartes, textes de littérature orale témoignent de l'importance des crotales dans l'histoire des sociétés locales. Ils sont ainsi représentés dans la *Mapa Quinatzin* qui retrace l'histoire des Chichimèques « au cours de la vie des Seigneurs Quinatzin et Techotlalatzin » ou encore dans le *Codex de Huamantla* qui relate un épisode de l'histoire de la population otomi de l'État de Tlaxcala (Anonyme 1979 : 42-43, 78-79). Ce serpent y est dessiné dans les maisons, dans l'« espace non domestiqué, sauvage » monte [littéralement « montagne »] ou encore sur les chemins. Les plantes et animaux figurant sur ces cartes et codex, compte tenu de leur nombre très limité, ne sauraient être envisagés comme de banales illustrations de l'environnement naturel. Il y a tout lieu de penser que les nombreuses figurations du crotale cherchent à souligner son influence déterminante sur le quotidien des populations locales et, au-delà, sur leur destinée. L'histoire de

l'établissement des Mexica, que nous rappelle S. Gruzinski (1991a : 19-27), résumée ci-après, nous le confirme :

Des vagues successives de peuplement, arrivées à différentes époques, s'étaient installées dans le centre du Mexique, y développant l'agriculture. Leur nombre était tel qu'au milieu du XIII^e s. les capitales des seigneuries n'étaient parfois distantes que de quelques kilomètres. Aussi lorsqu'une nouvelle tribu de langue nahua (les Mexitin, appelés ensuite Mexica) tenta de se fixer dans la Vallée de Mexico (fig. 1) après une longue migration, les populations locales la contraignirent à se réfugier dans une zone d'étendues rocailleuses dans l'espoir qu'elle serait rapidement éliminée par les crotales qui étaient considérés comme les animaux les plus dangereux¹². Mais les Mexica venus des steppes du Nord s'en accommodèrent très bien, se nourrissant de leur chair pour survivre¹³. Après quelques années, chassés à nouveau, ils s'enfoncèrent dans les marécages du lac qui occupait une grande partie de cette vallée et, en 1325, le signe qu'ils attendaient (un aigle – figuration de Huitzilopochtli, dieu de la guerre et du soleil, qui les guidait dans leur migration – posé sur un figuier de Barbarie) leur indiqua l'endroit où s'établir. Cet îlot, *Tenochtitlán*¹⁴ (*teŋ.nochti.tlan* /pierre.figuier de Barbarie.lieu/), fut le point de départ d'un Empire qui, lors de l'arrivée des Espagnols, s'étendait sur un territoire immense.

2.2. Place du crotale dans l'univers religieux

Le crotale était pour les Mexica (qui l'appelaient "Seigneur jaune" *Tecuhtlacozauihqui*) le "Prince de tous les serpents"¹⁵, celui qui exerçait un contrôle sur tous les autres. C'est peut-être pourquoi le glyphe et le terme (*cōatl* en nahua ; cf. Hernández 1959, III : 374) qui le désignaient, avaient aussi la valeur générique de "serpent", ce qui explique les traductions en "serpent [crotale]" qui figureront dans la suite du texte.

La place prépondérante que le crotale occupait dans la vie religieuse de nombreuses populations préhispaniques peut se mesurer à l'aune sémantique de la présence de son nom dans celui de nombreuses divinités. On le retrouve ainsi dans

¹² On retrouve cette même appréciation quelques siècles plus tard sous la plume de F. Hernández (1959, III : 376).

¹³ Présenté ici comme aliment de disette, le crotale n'en a pas moins été par la suite un mets de choix figurant à la table des Mexica et de leurs voisins (Chichimèques, Otomi, etc.), comme en témoignent divers textes de l'époque de la Conquête (Dibble et Anderson 1961 : 173-175).

¹⁴ L'actuelle ville de Mexico.

¹⁵ Les Maya l'appelaient "Serpent royal" *Ahau can* (Díaz-Bolífo 1977).

le nom du “Serpent à plumes” (*Quetzalcóatl*¹⁶ /quetzal.serpent [crotale]/ dans le centre du Mexique¹⁷ ; *Cuculcan* /quetzal.serpent [crotale]/¹⁸ chez les Maya), “divinité des pluies fertilisantes”¹⁹, fondamentale pour toutes les populations pratiquant une agriculture pluviale. Symbole le plus important de toute la Méso-Amérique précolombienne (depuis les déserts de l’Arizona jusqu’aux forêts tropicales du Mexique et du Guatemala), le “Serpent à plumes” représentait l’union parfaite des opposés, conjuguant les pouvoirs germinatifs de la terre et les pouvoirs féconds du ciel, les valeurs symboliques du crotale et celles du quetzal²⁰.

Le nom du crotale *cóatl* figurait également dans celui de plusieurs autres divinités du panthéon mexicain de l’époque de la Conquête :

Chicomecóatl “Sept serpents [crotales]”²¹, déesse des subsistances et, en particulier du maïs mûr ; *Mixcóatl* “Serpent [crotale] de nuages”, dieu nocturne du séjour des morts, aspect masculin de la Voie Lactée et *Cihuacóatl*, “Femme serpent [crotale]”, son épouse, l’aspect féminin de la Voie Lactée ; *Coatlícue* “Celle de la jupe de serpents [crotales]” (fig. 4), déesse de la terre et gardienne des semences, la Grande Mère des dieux, qui rappelle que le serpent est aussi « profondément féminin » (Cazenave 1996 : 624).

Figuré depuis les origines les plus lointaines des arts plastiques, le crotale apparaît également dans les attributs et ornements de diverses divinités (León Portilla 1992) : la jupe de *Coatlícue* est faite de crotales tressés ; des crotales entrelacés composent la coiffure de *Chalchiuhtlicue* “Celle qui porte une jupe de pierre précieuse”. C’est un crotale qui figure l’éclair brandi par *Tlaloc*, Dieu de la pluie²²,

¹⁶ Qui a été représenté pour la première fois et de façon claire à Teotihuacán aux tout premiers siècles de notre ère (Artes de México 1997). Toutefois, sa forme la plus ancienne, hybride oiseau de proie-serpent, se trouverait à Chalcatzingo, environ 700 av. J.-C. (Gruzinski 1991a).

¹⁷ Cf. Davies (1973), Soustelle (1979), *Arqueología mexicana* (1996), etc.

¹⁸ Selon J. Díaz-Bolíó (1964), le bruiteur du “Serpent à plumes” *Cuculcan* serait toujours représenté avec quatre anneaux parce que dans la langue maya, le terme *can* désigne à la fois le crotale et le chiffre quatre. On peut cependant remarquer que dans d’autres figurations, comme le glyphe maya désignant le crotale, le bruiteur du crotale ne comporte que trois anneaux.

¹⁹ Selon les textes et contextes, le “Serpent à plumes” est présenté comme dieu de la pluie, du vent, de la fertilité, de la gémellité, de l’Est, de la planète Vénus, de l’artisanat, l’initiateur du maïs, le créateur du calendrier, etc.

²⁰ Le quetzal (*Pharomachrus mocinno* (Beaucage), Trogonidae) n’est pas le seul animal avec lequel le serpent [crotale] a été uni. On le retrouve parfois enrichi des attributs d’autres animaux comme le jaguar, le lézard, le cerf..., manifestant encore « l’unité symbolique des contraires, un des concepts-clefs de la pensée mésoaméricaine » selon M. de La Garza (1984 : 316).

²¹ Ce nom correspond à la date de célébration de sa fête (León Portilla 1992) d’après le calendrier en usage à cette époque (cf. § 2.4.1).

²² Principale divinité des populations agricoles et sédentaires du Mexique central, adoptée par les Mexicains.

par les *Tlaloc*, ses messagers, ainsi que par sa consort *Chalchiuhtlicue*, déesse des eaux douces, de l'“eau fécondante”²³. Dans cette symbolisation de l'éclair, le crotale est doté des mêmes qualités fertilisantes et régénératrices qui étaient déjà les siennes dans le “Serpent à plumes”²⁴. Quant aux *Tzitzimime* (les étoiles, monstres nocturnes qui faisaient planer une menace constante sur le monde en combattant le soleil à son coucher et à son lever), ils étaient représentés avec un crotale en lieu et place de sexe (fig. 5), une association que l'on retrouve chez les humains comme nous le verrons plus loin.

Puissant de son intimité avec les dieux, sacré lui-même, le crotale pouvait transmettre aux hommes ses pouvoirs “surnaturels”. Ainsi, chez les Maya, les prêtres utilisaient des bruiteurs de crotale au cours de cérémonies et sacrifices ; le simple contact avec le crotale (ou l'une de ses parties) était censé investir l'homme d'une part de sa puissance. Ces mêmes bruiteurs étaient également utilisés comme goupillon lors de nombreux rituels – dont ceux de la puberté. Lors de ce rituel de passage, le bruiteur-goupillon transmettait au jeune l'énergie sacrée du crotale qui lui permettait d'accéder au monde des adultes et d'intégrer, s'il le souhaitait, la communauté religieuse (La Garza 1984 : 272, 283).

De quoi témoignent toutes ces réifications de la sacralité du crotale ? De quelles valeurs symboliques pouvant légitimer son caractère divin, l'homme amené à le côtoyer l'avait-il investi ?

2.3. Valeurs symboliques du crotale

Ses particularités morphologiques, physiologiques, éthologiques, font du crotale une créature singulière. Serpent, c'est un animal hors du commun : son corps à sang froid n'a ni poils ni plumes ; sa langue est bifide ; dépourvu de pattes, il se déplace en rampant, sur la terre comme à la surface de l'eau ; il est capable de s'enfoncer sous terre et de grimper dans les arbres ; il se débarrasse régulièrement de sa vieille peau pour l'échanger contre une nouvelle. Crotale, c'est un serpent hors du commun : il peut avaler des proies entières de grande taille ; ses déplacements sont extrêmement rapides²⁵ ; il est ovovivipare et ses portées sont très nombreuses ; il passe sa vie sous terre une partie de l'année ; son venin est foudroyant, et surtout il dispose d'un bruiteur, marqueur du temps qui passe. Le

23

« L'eau précieuse *chalchiuhtlicue* désigne métaphoriquement le sang des sacrifiés : la déesse tient dans la main gauche un récipient contenant du sang et le cœur d'une victime » (Soustelle 1979 : 90-91).

24

Le “Serpent à plumes” avait peu à peu perdu de sa force au profit de trois autres grands dieux. *Tlaloc* est l'un d'eux et occupera avec *Huitzilopochtli* (dieu de la guerre et du soleil) le sommet du panthéon des Mexica à partir du XIV^e s. (cf. Beyer 1956, Séjourné 1982, Piña Chan 1995, etc.).

25

« La grande rapidité avec laquelle il se déplace dans les rochers lui a fait donner le nom de “vent-serpent [crotale]” *ecacóatl* en nahuatl » (Hernández 1959, III : 375).

crotale fait donc partie de ces animaux qui, selon certains auteurs, susciteraient, parce qu'ils sont inclassables, des représentations plus nombreuses que les autres, un commerce particulier et un investissement symbolique considérable (cf. É. Motte-Florac (introduction), cet ouvrage). Quelles qu'en soient les raisons, le crotale est, comme la plupart des serpents (dans le Mexique préhispanique, il les conjugue et les représente tous ; cf. *supra*), le support par excellence des projections et de l'imaginaire de l'homme (le serpent est l'un des archétypes – et pour certains un complexe archétypal – les plus importants, jouant dans les mythes, les croyances, la religion un rôle de premier plan)²⁶. Comme pour d'autres serpents dans d'autres cultures (cf. I. de Garine, B. Moizo, É. Montelle, É. Navet, N. Vernot, cet ouvrage), son symbolisme est à la fois riche et complexe, et donne lieu à des interprétations ambiguës. Il est porteur de valeurs contradictoires et légitime toutes les significations : bien / mal, jour / nuit, début / fin, santé / maladie, vie / mort, immortalité / mortalité, ordre / chaos, bénéfique / maléfique, masculin / féminin, monde / inframonde, humain / divin, etc. Cependant, dans la culture mexicaine, tous ces binômes – et tout particulièrement vie / mort – ne sont pas systématiquement considérés comme des opposés, mais plutôt comme des pôles complémentaires de l'existence humaine et de la création.

Si certaines des valeurs symboliques mentionnées ci-dessus peuvent changer d'une population à l'autre ou d'une époque à l'autre, quelques unes semblent particulièrement saillantes et constantes. Ainsi, pour la plupart des cultures du Mexique précolombien, c'est avant tout le sang²⁷ que le crotale symbolise, ce principe vital par excellence qui permet de maintenir la dynamique du cosmos, élément essentiel du cycle d'interactions hommes–dieux (La Garza 1984). Les hommes doivent offrir leur sang en sacrifice pour sustenter les dieux, en échange de quoi, ces derniers – en particulier le “Serpent à plumes”, symbole de fertilité et de renaissance²⁸ – apporteront aux hommes la pluie fécondante. Dans cette étroite relation établie entre crotale et pluie²⁹, observations naturalistes et interprétations-représentations se mêlent une fois encore (on les retrouve dans de nombreuses autres régions du monde) : la reptation rappelle l'écoulement de l'eau, les mues évoquent les renaissances sans fin, etc.³⁰ Toutefois, correspondances et

²⁶ Cf. Jobes (1962), Jung (1964), Chevalier et Gheerbrant (1982), Daugherty (1985), Seringe (1985), Lurker (1987), Miquel (1992), Biederman (1993), Mozzani (1995), Cazenave (1996), Cirlot (1997), etc.

²⁷ Figuré de façon non équivoque dans les bas-reliefs de Chichén Itzá (La Garza 1984 : 267).

²⁸ Cf. Díaz-Bolíó (1964), Nicholson (1971), La Garza (1984), Miller et Taube (1993), Piña Chan (1995), etc.

²⁹ Ce lien étroit se retrouve également dans certains comportements : ceux qui mouraient d'une morsure de serpent [crotale] devaient être enterrés la bouche vers le bas, sinon la pluie tomberait avec une intensité dangereuse (La Serna (1953) : 111 et ss).

³⁰ Probablement aussi l'existence d'un organe copulatoire double (Edmond Dounias, comm. pers.).

rapprochements semblent renforcés et amplifiés pour le crotale dont certaines particularités ont nourri un imaginaire déjà fécond autour de la pluie, du renouveau de la végétation³¹, de la fertilité, de la fécondité, de la vie – chez les populations locales du Mexique comme chez celles de l'Ouest des États-unis³². Parmi ces particularités, la fréquence des crotales à la saison des pluies (lorsque la fructification de nombreuses plantes attire les petits rongeurs qu'il chasse abondamment avant son hibernation en saison sèche), le long et étroit enlacement des corps à la saison des amours, les portées nombreuses et leur naissance au cours de la saison des pluies à une période variable mais généralement proche de l'équinoxe d'automne³³, sont particulièrement suggestives.

Lorsqu'il repart sous terre pour hiberner à la fin de la saison des pluies, le crotale incarne encore symboliquement la fécondité de la terre, car dans la vision mexicaine d'un monde tripartite³⁴, en rentrant sous terre, il accède à l'inframonde, lieu de mort, lieu des morts, qui contient les germes de la vie. M de la Garza (1984 : 318) présente cet inframonde comme l'intérieur de la terre, par conséquent, non séparé d'elle, comme son utérus, entité féminine qui conjugue vie et mort, un lieu obscur et froid mais où la pluie ruisselle.

Avec ce départ vers le monde souterrain, le crotale pénètre aussi dans le temps-espace inférieur des dieux, révélant ses liens avec les forces obscures, l'invisible, le divin. Surprenant et insaisissable, il se déplace aux frontières des mondes (cf. M. Egot, cet ouvrage), passant de celui des hommes à celui des dieux, symbolisant alors cette interdépendance entre temps/espace "réels" et temps/espace – inférieur et supérieur – des dieux ; il manifeste par ses va-et-vient l'interdépendance entre des univers que les humains définissent par opposition, connexion ou complémentarité, selon leur état de conscience et de connaissance (Motte-Florac 2006).

À cette frontière entre les mondes, le crotale est aussi lié à la froide et souterraine nuit des origines, à la vie dans sa latence. De fait, il est au départ de toutes les cosmogénèses, associé à l'ancêtre mythique (cf. B. Moizo, É. Navet, cet ouvrage).

31

Le serpent/crotale intervient dans de nombreux rituels agricoles pour obtenir la fertilité de la terre. Il y est associé à la femme pour sa capacité à engendrer, au phallus pour son pouvoir procréateur et au maïs comme manifestation de la fertilité (La Garza 1984 : 283). Ainsi, lors de la fête *Izcali* "rejet, croissance" associée au maïs, les Mexica chassaient des serpents/crotales, leur enlevaient la tête et les lançaient dans le feu. Une fois cuits, ils les donnaient à manger aux "vieux" (Motolinía 1914 : 53).

32

Le crotale y est également associé à la pluie (Leach 1972).

33

Selon les Hopi, la pleine lune qui précède l'équinoxe de septembre est celle qui est choisie par les esprits des crotales pour mettre au monde leur descendance.

34

Le monde des hommes se trouve entre – et réunit – le temps/espace mythique des *neufs étages de l'inframonde* (temps/espace inférieur des dieux) et celui des *neufs plis du ciel* (temps/espace supérieur des dieux) (López Austin 1992).

Un mythe nahuatl raconte qu'avant que le monde existe, il y avait une masse d'eau informe dans laquelle vivait un grand monstre femelle. Les dieux Quetzalcóatl et Tezcatlipoca (dieu de la guerre) se transformèrent en serpents et partagèrent le monstre en deux pour créer le ciel et la terre (Piña Chan 1995).

Force de vie souterraine et obscurité fertile (source de richesse) transparaissent aussi dans le rôle de gardien des trésors qui est parfois dévolu au serpent³⁵ et plus particulièrement au crotale. Dans une acception moins triviale, ce sont des trésors de science et de sagesse qu'il est censé rapporter du fond de la terre à chacune de ses réapparitions³⁶.

Enfin, à l'instar de tout autre serpent qui « habite les couches profondes de la conscience » comme « il habite les couches profondes de la terre » selon la formule de J. Chevalier et A. Gheerbrant (1982 : 867), il peut être conçu comme une matérialisation de l'Inconscient (Beigbeder 1995 : 38). Le crotale, par son caractère obscur et souterrain, et la permanence et la richesse de ses symbolismes, convoque les données de la psychanalyse.

« La pratique psychanalytique voit d'habitude dans le serpent, comme dans tous les reptiles, outre sa connotation sexuelle, un animal qui remonte aux origines de la terre et (...) offre une image des énergies les plus archaïques. » (Cazenave 1996 : 629)

C.-G. Jung (1946 : 327) écrit du serpent qu'il est « la psyché inférieure, le psychisme obscur, ce qui est rare, incompréhensible, mystérieux », rappelant, s'il en était besoin, que les pouvoirs de Quetzalcóatl sur la vie, les pouvoirs du crotale sur la santé, ne sauraient être évalués en faisant l'économie d'une plongée dans la part individuelle du symbolique, bien au-delà des seules considérations biologiques, socioculturelles, économiques, etc., qui seront abordées ici.

2.4. Crotale et santé

La diversité et la puissance des valeurs symboliques accordées au crotale à l'époque préhispanique ont, de toute évidence, contribué à faire de lui un "partenaire thérapeutique" essentiel, présidant aux destinées de la vie humaine.

³⁵ Dans le Michoacán, des serpents tressés en *surúmota* (nom purhépecha d'une herbe, *Muhlenbergia macroura* (H.B.K.) Hitch., Poaceae) étaient enterrés avec les trésors pour les protéger. Ils étaient censés se métamorphoser en serpents réels pour attaquer ceux qui tenteraient de s'en emparer (Motte-Florac 1997b).

³⁶ Chez les Hopi, le crotale, messager et émanation des Esprits – par conséquent, détenteur du savoir –, est utilisé dans les rites de divination pour prédire la pluie (Leach 1972).

2.4.1. Un signe qui conditionne la santé et la vie

Le crotale était l'un des signes du calendrier des Mexica (tabl. 3), qui

« servait à la fois à rythmer la vie religieuse de la population, à associer les dieux tutélaires à chaque jour et à exprimer la dépendance de tout individu vis-à-vis de l'ordre de la nature, c'est-à-dire à exprimer la fatalité du destin » (Sahagún 1989 : 10).

Ce calendrier rituel (et divinatoire) comprenait 260 jours, produit des treize premiers nombres et de vingt signes (tabl. 3). Le cinquième signe était le serpent, représenté par un crotale. Chaque partie du corps humain (*cf.* M. Anthony, cet ouvrage) était reliée à l'un de ces signes, affecté de valeurs symboliques propres. Le crotale figurait, comme on peut s'en douter, le sexe masculin (fig. 6). D'une façon plus générale, maître de la force vitale, il symbolisait les organes reproducteurs des deux sexes, la fécondité.

Chacun des signes du calendrier intervenait sur le destin d'un individu, dans la prédétermination de ses caractéristiques biologiques, physiologiques, comportementales. Lors de la naissance d'un enfant, le prêtre établissait à partir du calendrier divinatoire, le "lieu-instant" particulier de sa naissance, c'est-à-dire un « complexe de site et d'événement » déterminant d'une façon irrésistible et prévisible tout ce qui s'y trouvait placé (Soustelle 1979 : 165). C'est pourquoi la vie d'un individu (dans toutes ses dimensions et manifestations)³⁷ était directement influencée par les potentialités du signe sous lequel il naissait. Ces potentialités étaient renforcées par celles de l'orientation, la couleur, la divinité... auxquelles le signe était associé. Le crotale était, pour sa part, lié au nord, à l'enfer sombre, au vent, à la lune, à la Voie lactée, aux dieux nocturnes du séjour des morts (*Mixcōatl* et *Tezcatlipoca*). En tant que signe, il exerçait une influence sur le jour qui portait son nom³⁸. Dans le "Calendrier divinatoire"³⁹, sa valeur augurale était essentiellement négative car, était-il écrit,

« il passe pour ne pas avoir de demeure et pour être très pauvre. C'est pourquoi les hommes nés sous ce signe sont marchands ambulants ou guerriers, et sont contraints d'errer sans avoir de domicile fixe » (Cazenave 1996 : 627).

Toutefois, le pouvoir du signe était amendé par le nombre dont il était affecté au cours des treizaines successives, les chiffres étant eux-mêmes porteurs d'une charge symbolique. Ainsi,

³⁷

Cette prédétermination du destin intervenait également dans le pronostic des affections dont l'individu aurait à souffrir au cours de sa vie.

³⁸

Cette fonction d'augure n'était pas réduite au seul calendrier divinatoire. Voir un crotale sur sa route était signe d'infortune car on considérait qu'il "coupait le fil de la vie" de la personne (Aguilera 1985 : 74).

³⁹

Quetzalcōatl passait pour être, avec *Tezcatlipoca* (dieu de la guerre), le créateur de ce calendrier (Gruzinski 1991b).

« *Un-serpent* [crotale] était un bon jour. La destinée du natif était de devenir riche. (...) En période de guerre, il ferait un vaillant guerrier et un chef ; il connaîtrait la renommée, l'honneur et la gloire. (...) Mais on disait aussi que, bien que tels fussent les mérites du natif, s'il ne faisait pas soigneusement pénitence, s'il ne prenait pas garde et se montrait négligent, il pouvait (...) attirer sur lui l'échec et la mauvaise fortune, puis détruire et anéantir ce qu'il avait mérité. (...) Les marchands (...) regardaient le jour *Un-serpent* comme très favorable. C'était le jour attitré pour prendre la route et aller dans une campagne lointaine » (Sahagún 1989 : 101-103).

De la même façon, son signe affectait la treizaine qu'il initiait (tabl. 3). Le sixième jour ("chien") de cette treizaine était une date particulièrement défavorable :

« À propos de celui qui était né ce sixième jour, "ceux qui lisent les signes du destin" prédisaient qu'il serait maladif et faible, ou qu'il mourrait rapidement. S'il vivait, ce serait seulement dans la souffrance ; il marcherait sans but ou passerait son temps dans son lit, ou bien tousserait constamment et de façon chronique, demeurant blafard, verdâtre, blanc de froid, etc. » (Sahagún 1989 : 118-119).

2.4.2. Crotale et prophylaxie

Si le cours de la vie était subordonné au signe de naissance, l'individu n'en demeurait pas moins, pour une certaine part, maître de sa destinée. Comme nous venons de le voir pour le natif du *Un-serpent*, il pouvait perdre, par insouciance, les potentialités positives qui lui avaient été accordées à la naissance, mais, à l'inverse, il lui était aussi possible d'éviter nombre de maux et malheurs en respectant diverses mesures prophylactiques. Ainsi, le voyageur – ou le chasseur – amené à traverser l'"espace sauvage" monte pouvait se prévenir d'une mort par morsure de crotale en accrochant à ses chevilles du tabac moulu (Hernández 1959, III : 376). Le choix de cette plante comme répellent révèle que cette morsure n'était pas considérée comme un événement ordinaire (quoique dramatique). À sa nature exceptionnelle répondait le recours au tabac, plante sacrée indispensable à tous les rituels (Motte-Florac 1999c). De fait, la morsure de crotale était interprétée comme la manifestation d'un courroux divin. Les dieux n'étaient pas de simples pourvoyeurs de bienfaits ; ils avaient aussi le pouvoir de châtier le pécheur, celui qui, en ne respectant pas les obligations sociales ou religieuses, mettait en danger l'équilibre du monde, cet équilibre nécessaire – par le jeu des renaissances successives – au bon déroulement des cycles des astres, de la nature, des hommes. Or l'"espace sauvage" monte que les voyageurs et chasseurs étaient amenés à traverser, était le lieu de résidence de nombreuses "divinités de la nature". En conséquence, celui qui s'y aventurerait sans respecter tous les rituels que ces divinités étaient en droit d'exiger des humains, pouvait s'attendre à une sanction. Parmi les châtiments figurait la morsure de serpent, ce qui n'a rien d'étonnant

puisque ces divinités⁴⁰ pouvaient en prendre l'apparence (c'était le cas, par exemple, de *Milnáhuatl* "Nahual"⁴¹ du champ de maïs").

Des textes maya permettent de mieux comprendre la place accordée au crotale. Pour cette population, les "divinités des montagnes" *deidades de los montes* étaient censées résider dans les parties les plus élevées des montagnes (lieu ultime de l'élévation, lieu de rencontre de la terre et du ciel) où, dans des cavernes, elles se reposaient sur des hamacs en crotales tressés. De là, elles contrôlaient tous les autres serpents. Si un humain commettait une faute, elles en envoyaient un pour le mordre⁴². En cas de délit léger, le serpent n'était pas dangereux, mais s'il était grave, un crotale sanctionnait le coupable (Aguilera 1985 : 73). Le fait que l'issue d'une morsure ne soit pas toujours fatale⁴³ pouvait alors être interprété comme un avertissement propre à inciter le pécheur à rentrer dans le droit chemin.

La morsure n'était pas la seule punition que pouvaient infliger les dieux en colère. Chaque divinité pouvait également provoquer des maux qui lui étaient spécifiques. C'est ainsi que les divinités de la pluie et du vent – auxquelles, comme nous l'avons vu, le crotale était étroitement associé – châtiaient ceux qui s'aventuraient dans leurs lieux de résidence (grottes, ravins, sources, cavernes, etc.) sans respecter les rituels en vigueur. Les affections dont elles frappaient le fautif, avaient la particularité de toujours présenter quelque lien direct ou métaphorique/analogique avec l'eau ; par exemple, des bubons. Le traitement de cette maladie-punition révèle, lui aussi et de façon claire, le lien étroit établi entre monde divin, pluie et crotale : il consistait à manger des "serpents [crotales] préparés avec des graines" le jour de la fête *Hueipachtli* (Motolinía 1914 : 53).

40

La relation entre divinités du *monte* et serpent est également sensible dans la fête *Tepelhuitl*. Au cours de cette "fête des montagnes", des serpents étaient fabriqués en bois et en racines (vêtus ou couverts de pâte "en forme de montagne"), pour être déposés sur les autels (La Serna 1953 : 131).

41

Nagual ou *nahual*, parfois *tona()*, double, *alter ego* d'une personne (les deux partagent le même sort) – déterminé par le jour, le lieu et/ou les circonstances de la naissance – incarné, matérialisé le plus souvent dans un animal (cf. I. de Garine, É. Navet, M.-C. Charpentier, cet ouvrage). Ce nom est également attribué aux personnes (souvent des "sorciers") qui peuvent à diverses fins se transformer en animal sauvage ou parfois en phénomène météorologique (ce qui n'est pas sans rappeler la parenté entre crotale et éclair/pluie). Sur ces notions profondément complexes de *nahual* ou *nagual*, cf. García de León (1969), Durand et Durand-Forest (1970), La Garza (1984), Mata Pinzón *et al.* (1994), etc.

42

Toute morsure de serpent réclamait donc non seulement un traitement biologique (par succion et administration de remèdes divers), mais aussi, et surtout, la réalisation de rituels expiatoires dans lesquels le tabac, lien entre les hommes et leurs dieux, jouait un rôle déterminant.

43

Le tiers des morsures de crotales sont "sèches", c'est-à-dire sans venin (site Internet *American International Rattlesnake Museum*).

2.4.3. Crotale et remèdes

Comme nombre de comportements l'attestent, individu et nature, nature et surnature n'étaient pas envisagés par les populations préhispaniques comme relevant de mondes distincts et cloisonnés. En conséquence, le crotale pouvait aussi être considéré comme un animal sauvage banal, bon à chasser. Notons, malgré tout, que la technique utilisée nous ramène, une fois encore, aux liens étroits entre crotale et surnature : pour le neutraliser, le chasseur devait jeter sur sa gueule de la poudre de tabac⁴⁴, plante intervenant, comme nous venons de le voir, dans tous les rituels religieux.

En tant que viande de chasse, le crotale était une ressource médicinale parmi d'autres. Il était – et il est encore – habituel d'utiliser comme drogue⁴⁵ de nombreux aliments (Motte-Florac 1996b). Sa chair était consommée pour soigner des affections souvent graves (tabl. 4). Ses autres produits (huile) et ses différentes parties (tête, crochets, peau) servaient à soigner les pathologies les plus diverses. Cependant, la plupart des affections pour lesquelles son intervention était sollicitée – fièvres, douleurs rhumatismales, etc. – étaient celles-là mêmes qui étaient considérées comme des punitions infligées par les divinités de la pluie et du vent (Motte-Florac 1997a). Une fois encore, le lien étroit entre divinités, pluie et crotale est manifeste.

Comme nous venons de le voir dans différents registres de gestion de la santé, le recours au crotale ne saurait être abordé ni dans le contexte très limité d'une affection déterminée ni dans le registre d'un simple produit ou moyen thérapeutique. Il témoigne, exemple parmi d'autres, de la subtilité, de la complexité, voire du "désordre" des faits culturels autour de la maladie, qui nous obligent à constamment réenvisager les finalités et interprétations du niveau de mise en action. Comment dès lors aborder la valeur thérapeutique accordée à cet animal aux temps préhispaniques ? Les écrits dont nous disposons sont malheureusement trop rares et trop pétris des canons espagnols pour qu'il soit possible d'appréhender de manière pertinente la façon dont la thérapeutique était engagée, comprise, vécue, perçue. Qui pourrait dire si les Mexica attribuaient au crotale, lorsqu'il tenait le rôle d'animal de compagnie⁴⁶ (ce qui était assez fréquent, selon F. Hernández (1959, III : 375)), les mêmes vertus thérapeutiques que celles

⁴⁴ Toute autre poudre de plante (à effet narcotique ou non) jetée dans les fossettes thermosensibles du crotale aurait probablement eu les mêmes effets. Le choix du tabac semble donc probablement à rapprocher du caractère sacré du crotale.

⁴⁵ Au sens pharmaceutique du terme, c'est-à-dire toute matière première d'origine naturelle susceptible d'être transformée en médicament simple ou composé.

⁴⁶ Le *Crotalus durissus* vit bien en captivité (Klauber 1956). Edmond Dounias (comm. pers.) signale chez les Masa du Nord du Cameroun une protodomestication semblable de la vipère du Gabon (*Bitis gabonica* Duméril, Bibron et Duméril, Viperidae).

que les adeptes de la zoothérapie⁴⁷ accordent aux animaux compagnons ? Quelle lecture donner de la portée thérapeutique de certains comportements, paroles, actions, qui ne correspondent pas (plus ?) à la conception externaliste et aux paradigmes familiers des sociétés occidental(isé)es actuelles ?

3. Le crotale dans le Mexique contemporain

De nos jours, le regard sur le crotale a changé. S'il figure au centre du drapeau mexicain toujours associé à un oiseau, il ne s'agit plus d'une union fertile avec le quetzal. Dans l'emblème de la nation mexicaine, crotale et aigle, dualité rivale, s'affrontent (fig. 2). Le premier, image du mal⁴⁸ – figuré la gueule grande ouverte, les crochets prêts à porter un coup fatal –, est vaincu par le second dans sa toute-puissance. Cette illustration d'un aigle en train de dévorer un serpent⁴⁹, souvent présentée comme étant celle de la fondation de Mexico-Tenochtitlán, est tardive. En effet, dans la planche du *Codex Mendoza* qui représente ce moment décisif de l'histoire des Mexica (cf. § 2.1), le crotale est absent. L'aigle (manifestation de Huitzilopochtli, dieu de la guerre et du soleil) y est bien figuré, mais c'est un des fruits du figuier de Barbarie sur lequel il est posé, qu'il tient dans ses serres. Ainsi que l'explique S. Gruzinski (1991a : 22),

« Les sources du XV^e s. ne mentionnent pas le serpent mais la figue de Barbarie, fruit qui symbolisait dans la pensée nahuatl, le cœur des victimes sacrifiées. Cette métaphore n'échappa pas aux Espagnols qui remplacèrent cette évocation sacrificielle par le serpent, animal plus conforme à la représentation du mal, terrassé par l'aigle, qui apparaît dans le blason des Habsbourg, dynastie des rois d'Espagne ».

47

Thérapeutique fondée sur la mise à profit des effets positifs de la présence d'un animal auprès d'un malade (cf. Friedmann et Thomas 1987, Site Internet *Institut Français de Zoothérapie*).

48

Bien que divers textes bibliques l'évoquent de façon positive, « la tradition chrétienne, contrairement à la plupart des autres civilisations a fait du serpent l'image du Mal par excellence » (Mozzani 1995 : 1630).

49

Cette représentation du *Codex de Dresde* est celle qui est généralement mentionnée, laissant la porte ouverte à toutes sortes d'interprétations, parfois assez singulières. Ainsi, R. Girard (1954 : 269) écrit à son propos : « l'oiseau de proie enfonçant ses griffes dans le corps du serpent pour en extraire le sang destiné à former l'homme civilisé : le dieu (serpent) retourne ici contre lui-même son attribut de puissance céleste, l'oiseau solaire, pour féconder la terre des hommes, car ce dieu c'est le nuage, et son sang, c'est la pluie nourricière qui permettra le maïs et l'homme de maïs ».

Le serpent qui est d'abord apparu sur les bannières⁵⁰, les documents officiels, etc., n'était pas toujours un crotale. Ce n'est que très tardivement (en 1934) qu'un décret a fixé la forme définitive de l'emblème national : un aigle de profil tenant entre ses serres et dans son bec un crotale⁵¹ menaçant.

Ce terrassement du crotale⁵² est révélateur des bouleversements religieux, culturels et sociaux provoqués par l'arrivée des Espagnols. Les ondes de choc produites par l'importation d'une représentation du serpent comme figure du diable, personnification du mal, et l'obligation d'adhérer à ces nouvelles croyances, ont fait basculer l'univers symbolique du crotale et dans le même temps, son intervention dans le domaine de la santé.

3.1. Crotale et gestion de la maladie

Pour aborder la place réservée au crotale dans la thérapeutique contemporaine, trois simplifications seront ici nécessaires. Bien que limitant incontestablement le propos, elles permettront de réaliser un balayage rapide des faits thérapeutiques actuels sans révoquer pour autant la pertinence des observations.

– La société plurielle qui constitue le Mexique contemporain sera rassemblée sous une appellation unique.

– Dans un découpage grossier, “maladies” et “syndromes” seront renvoyés dos à dos (alors même que tant de passerelles tissent entre les deux d'innombrables liens). La dénomination “syndrome” sera ici utilisée pour toutes les affections qui, non reconnues par la biomédecine et ses représentants, ne peuvent être soignées que par des thérapeutes dits “traditionnels”⁵³. Le terme de “maladie” sera, quant à lui, utilisé pour les affections reconnues par la biomédecine, même si les dénominations/sémiologie/étiologie dont cette dernière fait usage, sont rarement identiques à celles qui ont cours parmi les populations locales. Ces “maladies” peuvent être soignées par des pratiques biomédicales ou par des pratiques “traditionnelles” (ainsi que toute une série de pratiques intermédiaires pour lesquelles il est difficile d'user d'un qualificatif précis), ou encore un

⁵⁰ Comme celles présentées à l'exposition [Jornadas Nacionales de la Constitución General de la República y de los Símbolos Patrios](#), au Palacio de Gobierno de Mérida (Yucatán) du 19 septembre au 18 octobre 1997 (Motte-Florac 1996a).

⁵¹ Selon J. Díaz Bolío qui fait du crotale l'axe de toutes les cultures mésoaméricaines (1964), le choix d'un crotale pour figurer le serpent dans l'emblème du Mexique serait le résultat de ses travaux de recherche et de ses interventions (1977 : 10).

⁵² Pour J.-E. Cirlot (1997 : 408), le principe chtonien et féminin dévoré par l'esprit est figuré mythiquement par la victoire de l'aigle sur le serpent.

⁵³ Les guillemets soulignent (est-ce vraiment encore nécessaire ?) que les nombreux problèmes relatifs à cette terminologie sont ici pris en considération (cf. Motte-Florac 1995, 2002).

mélange des deux, selon un parcours variable et dans le choix duquel interviennent des considérations culturelles, économiques, sociales, liées à l'histoire de l'individu ou de ses proches, etc.

– Le traitement des “maladies” sera abordé dans les communautés rurales amérindiennes ou métisses et dans les zones urbaines, encore un découpage à l'emporte-pièce, nécessaire pour opérer un rapide tour d'horizon des utilisations contemporaines du crotale.

3.1.1. Utilisations “traditionnelles” du crotale

Sans nous attarder sur toutes les utilisations thérapeutiques du crotale relevées dans les pratiques “traditionnelles” du Mexique (recensées dans le tableau 5), nous nous arrêterons à deux produits, les crochets et la chair, le premier pour sa singularité, le second en raison de son importance.

Les crochets (photo 5), après préparation préalable⁵⁴, servent de “seringues de précision” soit pour instiller un remède à un endroit précis (Bernal Solís 1973 : 171), soit pour extraire un venin lors d'une morsure ou d'une piqûre, soit encore pour prélever du sang pour l'établissement d'un diagnostic.

La chair, aliment encore très prisé par de nombreuses populations locales, est de toutes les productions (graisse, venin) et parties (peau, bruiteur, crochets) du crotale, celle qui est la plus fréquemment mentionnée. Elle est consommée pour traiter un grand nombre de maladies dont certaines, considérées comme incurables (photo 6). Le nombre élevé d'affections pour lesquelles l'assistance du crotale est sollicitée, est expliqué par le fait qu'à ses propres propriétés thérapeutiques s'ajoutent celles (biologiques comme symboliques) de ses proies, comme le rapporte Y. Sassoon Lombardo (1982) chez les Purhépecha. Cette présentation des potentialités thérapeutiques extraordinaires acquises par le crotale à travers ses nombreuses victimes, est fréquemment reprise par les “marchands ambulants [littéralement “charlatans”]” *merolicos* (Mata Pinzón *et al.* 1994 : 861).

Dans les milieux ruraux, les traitements à base de chair de crotale font l'objet de diverses précautions concernant la drogue et le diagnostic. Ainsi, dans l'État de Chihuahua, les paysans ne tuent le crotale qu'« endormi, car en colère, sa chair est nocive » (ils le chassent au mois d'octobre lorsque les individus sont les plus gros ; Castelló Yturvide 1987 : 150). Chez les Trique, la chair de crotale est consommée pour soigner un “œdème” *hinchazón*, mais si le diagnostic est erroné et que la personne ne souffre pas de cette maladie, elle risque, paradoxalement, de la contracter en absorbant le remède⁵⁵.

⁵⁴

Don X., thérapeute maya du Yucatán, élimine toute trace de venin en nettoyant soigneusement les crochets à l'eau puis en les faisant bouillir longtemps dans une eau additionnée de citron ; après quoi, il les laisse tremper pendant une semaine (Motte-Florac, données de terrain inédites).

⁵⁵

On retrouve cette même notion chez les Chorti du Guatemala : de la poudre de crotale séché est donnée à ceux qui sont atteints de maladies vénériennes, mais celui qui en prendrait sans être atteint d'une de ces maladies, en contracterait une (Wisdom 1961 : 414-416).

3.1.2. “Marchands ambulants” *merolicos* et “magasins de régime” *tiendas naturistas*

La réputation dont jouit le crotale auprès du Mexicain (qu’il soit Amérindien, métis ou de souche espagnole, qu’il vive en zone rurale ou en ville) est hors du commun. Aussi, il est fréquemment utilisé en automédication sur les conseils d’un membre de la famille, d’un ami, d’un vendeur, etc. Afin de répondre à la demande, un important commerce s’est développé, pratiqué par des personnes de compétences diverses : (i) vente à la sauvette pour les crotales fraîchement tués (photo 7) ; (ii) vente par des “marchands ambulants” *merolicos* dont les étals sont plus ou moins importants, plus ou moins spécialisés, plus ou moins bien approvisionnés comme on peut le constater (photo 8) sur le “marché ouvert” *tianguí* qui prend place devant l’église du *Santo Niño* d’Atocha et propose articles religieux et produits à base de crotale aux pèlerins⁵⁶ attirés par les miracles dont témoignent les *ex-voto* tapissant des murs entiers (photo 9) ; (iii) vente dans les postes de plantes médicinales des “marchés couverts” *mercados*, qui proposent des produits manufacturés mais aussi quelques produits naturels approvisionnés occasionnellement⁵⁷ (photo 10) ; (iv) vente dans les “magasins de régime” *tiendas naturistas* où une clientèle essentiellement urbaine, habituée aux spécialités pharmaceutiques et à leur confort d’utilisation, vient s’approvisionner.

Le “crotale médicinal” se décline dans tous ces lieux en une gamme très large de produits (tabl. 5 et 6) de prix et de qualité variables⁵⁸. Le commerce de crotale (dépecé) fraîchement tué (photo 2) n’est possible que lorsque, comme à Atocha, la demande est particulièrement importante. Le plus souvent, le crotale est proposé sec (photo 11). Il donne également lieu à des préparations simples comme l’huile ou graisse de crotale, vendue sous les noms d’“huile de serpent [littéralement “couleuvre”]” *aceite de culebra*, “huile de serpent [littéralement “vipère”]” *aceite de víbora*, “graisse de serpent [littéralement “vipère”]” *grasa de víbora*. Généralement fabriquée par le chasseur, elle est délivrée en petites quantités, à la demande (photo 12). Sec, dépecé et privé de son bruiteur ou réduit à sa seule chair (ou chair et os), le crotale est également vendu pulvérisé et conditionné en gélules dans des sachets en plastique, des boîtes en carton ou des flacons de plastique (photo 13).

⁵⁶ Le 9 septembre, jour de la fête votive, 3 000 pèlerins viennent à Atocha (site Internet *Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Zacatecas*).

⁵⁷ Les réglementations de la chasse et de la pêche ont eu comme conséquence le développement d’un marché noir et une augmentation considérable des prix (Motte-Florac, données de terrain inédites).

⁵⁸ Certains marchands justifient le prix élevé des crotales qu’ils vendent en soulignant les nombreuses falsifications dont ils font l’objet : certains vendraient comme crotale de nombreux autres serpents, c’est pourquoi eux-mêmes vendent leurs crotales dépecés sans enlever le bruiteur (photo 11). Ils affirment aussi que les gélules de poudre de chair sont également falsifiées. Les résultats d’expériences chimiques menées sur plusieurs lots de capsules sembleraient leur donner raison (Motte-Florac *et al.* 2002). L’un des lots analysés présentait un taux de protéines beaucoup plus faible que le témoin de poudre de chair, en revanche, un taux élevé de sucre (absent du témoin), falsification courante.

On trouve enfin quelques autres produits manufacturés, plus ou moins élaborés : des savons d’huile (photo 14), des pommades d’huile ou de venin (photo 15), etc. Tous ces remèdes sont l’espoir de guérison de malades souffrant des affections graves ou chroniques dont les noms s’affichent sur les pancartes des postes de vente : diabète, lèpre, cancer... (photo 6). L’engouement pour cette “crotalothérapie” – par ailleurs non dénuée de danger⁵⁹ – est fondé sur l’excellente réputation dont jouissent toutes les médecines “naturelles”, “locales”, “préhispaniques” (des critères récurrents en matière d’automédication et ce, quel que soit le milieu socioculturel), mais y contribuent aussi des données biomédicales parfois mal interprétées ou des informations erronées largement médiatisées, car les effets thérapeutiques attendus de la chair sont fréquemment et confusément assimilés à la puissance du venin. En effet, s’il n’existe à l’heure actuelle aucune étude pharmacologique prouvant l’efficacité de la chair⁶⁰ (pas plus d’ailleurs que son inefficacité), le venin a, quant à lui, donné lieu à de nombreux essais depuis les premières décennies du XX^e s., en particulier pour traiter par voie orale les morsures de crotale, mais aussi la névralgie, l’arthrite, l’arthrose, les rhumatismes, la sciatique, le *tabes dorsalis*, la lèpre... (Klauber 1956 : 153-154, Klobusitzky 1971 : 444, 457), ou encore pour mettre à profit ses propriétés d’hémostatique, antiépileptique, analgésique (dans les cas de cancer). Beaucoup plus récemment, les médias ont largement diffusé les résultats particulièrement performants obtenus par le venin de crotale dans le traitement de certaines affections cardiaques et de certaines formes de démence. À ces savoirs “réformés” qui contribuent, en mêlant confusément chair et venin, à renforcer l’image positive du crotale, vient s’ajouter l’homéopathie qui utilise le venin de crotale depuis longtemps pour traiter de très nombreuses affections⁶¹. Ces représentations biomédicales récentes ne font que réactiver des croyances anciennes qui constituent l’un des adjuvants thérapeutiques les plus puissants. Ces dernières, bien que rarement formulées de façon explicite, n’en sont pas moins présentes dans un inconscient collectif (revisité par chacun) qui continue à accorder au crotale une place d’animal tout-puissant, de médiateur entre ciel et terre, symbolisant, par ses mues successives, la résurrection, capable de transmettre un peu de son immortalité, et donc de guérir, de sauver. Paradoxalement, la colonisation espagnole et chrétienne non seulement n’a pas complètement déraciné ces croyances anciennes, mais les a, d’une certaine manière, renforcées. Car l’Europe, malgré sa christianisation a, elle aussi, continué à accorder à la “vipère” (dont le nom espagnol *víbora* souligne la parenté avec le

⁵⁹

Diverses publications (Kraus *et al.* 1991, Márquez-Dávila *et al.* 1991, etc.) attirent l’attention sur leur nocivité car ce sont des sources potentielles d’infections bactériennes (la chair de crotale n’est pas cuite et sa préparation se fait dans des conditions d’hygiène souvent défectueuses).

⁶⁰

Son taux élevé en protéines (Motte-Florac *et al.* 2002) permet cependant de l’envisager comme un alicament non dénué d’intérêt.

⁶¹

Cf. Kent (1992), site Internet *abc Homeopathy*, etc.

“crotale” appelé *vibora*⁶² *de cascabel*) un statut de panacée. Comme l’explique P. Fourcade (1996 : 44) :

« L’immunité de la vipère au venin de ses congénères est connue depuis longtemps, comme les écrits de l’Antiquité gréco-romaine l’attestent. C’est cette faculté qui a fait employer très tôt la vipère comme remède à sa morsure ; on supposait alors que son corps contenait le contrepoison de son propre venin ; de là à croire qu’elle pouvait aussi vaincre d’autres venins, d’autres poisons et tirer tout mal hors du corps. »

3.2. *Crotale et gestion des syndromes traditionnels*

Avec la colonisation espagnole, le crotale, dans sa dimension d’entité surnaturelle, a définitivement perdu son ambivalence. Lui qui, même s’il punissait l’humain, faisait partie des bienfaiteurs de l’humanité en lui dispensant pluie, fécondité et autres fortunes, a été précipité par les religieux dans la trappe du “diabolique”. Il s’y est retrouvé avec toutes les autres divinités préhispaniques et, pêle-mêle, tous ceux qui – humains et non-humains – soignaient les corps et les âmes. Son caractère malfaisant a été considérablement amplifié par son assimilation aux valeurs symboliques chrétiennes du serpent de la Bible, forme de prédilection du diable paré de tous les vices. Aussi de nos jours on le retrouve commerçant avec les représentations espagnoles du Mal(in) (“mauvais airs” *mal aires*, “petits diables” *diablillos*, “esprits espiègles [littéralement “familiers”]” *familiares* et autres “mauvais esprits” ; Motte-Florac 1997a et sous presse) et intégré à de multiples “pratiques sorcellaires” *brujerías*, face obscure des formes locales de gestion de la santé, comme le montre le crotale figurant sur la couverture du livre de A. Brizuela Absalón (1995).

Ce glissement d’un crotale à l’autre (du préhispanique au contemporain, du divin au diabolique, de l’ambivalent au malveillant) est manifeste dans les parcours, discours et pratiques des “thérapeutes traditionnels” (catégorie qui inclut les “sorciers” dont l’ambivalence remet en cause une vision manichéenne trop simpliste, question qui ne pourra être abordée ici).

3.2.1. *Crotale et initiation des “sorciers” brujos*

Figure du diable (*cf.* N. Vernot, cet ouvrage), le crotale est associé aux pratiques de sorcellerie et intervient dans l’initiation des “sorciers” *brujos* : ils doivent en

⁶²

Au Mexique, le terme de *vibora* n’a pas seulement la valeur générique de “vipère” ; il prend souvent une valeur plus large de “serpent venimeux” ou même simplement de “serpent”. Concernant ce même glissement sémantique (*cf.* N. Vernot, cet ouvrage).

toucher⁶³ un pour acquérir la faculté de provoquer le Mal comme de le soigner. P. Velasquez Gallardo (1949 : 15), un Purhépecha, raconte :

« Dans la grotte où se fait l'initiation, les lézards, les crotales, les araignées... pullulent. Les apprentis, regardant vers l'Orient, attendent tranquillement la venue de ces animaux. Ceux-ci grimpent sur leur corps et ceux qui les supportent pendant plus d'une demi-heure sans manifester la moindre peur, sont admis à passer les épreuves suivantes. »

Notons dès à présent que ces “sorciers” sont généralement mis en cause en cas de morsure par un crotale et dans un grand nombre de “syndromes traditionnels”, comme nous le verrons plus loin.

Pour revenir à cette initiation⁶⁴, elle n'est pas sans rappeler celle des jeunes gens mexicains de l'époque préhispanique, qui, pour accéder au statut d'adulte, devaient attraper un crotale vivant et en liberté – une fois attrapé, il est beaucoup moins dangereux ; F. Hernández (1959, III : 375) rapporte qu'enveloppé dans un linge, même très fin, il perd son caractère sauvage et un enfant peut le porter sans crainte. Dans une initiation beaucoup plus exceptionnelle, un commerce plus étroit avec cet animal permettait de faire partie des guerriers accomplis, ceux qui, selon le principe d'incorporation fréquemment à l'œuvre, l'avaient “mangé vivant”⁶⁵ pour acquérir sa ruse, sa rapidité à se cacher, son agressivité et son pouvoir mortifère. Le bruiteur porté en amulette attestait de cet acte de bravoure (García Rivas 1990 : 126).

3.2.2. Crotale et étiologie des syndromes traditionnels

De nombreux syndromes dits “traditionnels” sont appelés “maladies mauvaises” [malas enfermedades](#) (pour l'étude détaillée de ces syndromes, cf. Motte-Florac 1995, 1998 et 2000). On les dit occasionnés par le Malin ou par ses suppôts, les “sorciers” [brujos](#), mais aussi une kyrielle d'entités “diaboliques”.

Ainsi, comme aux temps préhispaniques, les morsures de crotales ne sont jamais considérées comme de simples accidents. Dans de nombreuses régions, elles sont

⁶³ Dans certaines églises d'Italie se pratique encore un culte au serpent. Lors d'une procession, il faut en toucher un pour avoir de la chance, ne pas être mordu par un animal venimeux, ne pas mourir brutalement (Jobes 1962 : 1469).

Dans le Sud-Ouest des États-Unis (Daugherty 1985), les membres d'une secte chrétienne, en témoignage de leur foi, dansent avec des crotales vivants pour manifester leur maîtrise [de cette incarnation] du Mal. La fascination que le crotale opère sur eux n'est pas sans rappeler le lien étroit établi par les Européens émigrés en Amérique du Nord entre crotale et basilic (cf. A. Behaghel-Dindorf, cet ouvrage) (Sax 1994 ; merci à Anne Behaghel-Dindorf pour m'avoir signalé cette publication).

⁶⁴ Le crotale intervient dans d'autres rites d'initiation comme chez les Hopi (Leach 1972). Ces derniers sont particulièrement réputés pour leur danse de la pluie réalisée par des hommes tenant dans leur bouche des crotales vivants qui symbolisent [their guys](#) (Jobes 1962).

⁶⁵ Fray B. de Sahagún (HG, I, ii et HN, VIII, cité par León Portilla 1992 : 61) rapporte que les Mazatèques “avaient” des serpents vivants lors de la fête [Atamalquiliztli](#).

attribuées à des “sorciers” que l’on appelle *nahuales* ou *naguales* qui sont capables de se métamorphoser en *tonal*, sorte d’“animal-compagnon” ou “double” (cf. note 41) ; le crotale (fig. 7) est le *tonal* le plus souvent mentionné chez certaines populations comme les Mazatèques (Incháustegui 1977 : 187). Sous cette forme d’“invisibilité” (fantasme de l’humanité dans sa quête obsessionnelle de toute-puissance), le sorcier peut mordre quelqu’un intentionnellement ; il le fait généralement à la demande d’un “client”. On retrouve dans ces morsures le souvenir altéré d’une gestion préhispanique de l’ordre social et moral, lorsque le crotale intervenait directement (comme manifestation visible d’une divinité) ou indirectement (comme mandataire d’une divinité) pour châtier celui qui avait enfreint les règles ; mais ici, la société est dérégulée et l’ordre moral perverti.

D’autres “sorciers” sont capables de “faire entrer” un animal (souvent un serpent) dans le corps d’une personne pour la rendre malade (Nolasco 1965, La Garza 1984, etc.). Ces intrusions provoquent des douleurs violentes et localisées (appelées “morsure de serpent [littéralement “piqûre de vipère”]” *piquete de víbora*), mais parfois aussi des avortements, des tumeurs ou d’autres atteintes à l’issue souvent fatale. En fait, l’entité incorporée n’est pas toujours un animal/serpent et peut être une entité surnaturelle, un “mauvais air” *mal aire* qui partage de nombreuses caractéristiques avec les divinités préhispaniques associées plus ou moins directement à la pluie (Motte-Florac 1995, 1997a, 1999a, 1999b) – une fois encore, bien que réformés par la Conquête espagnole (cf. § 3.2.), les liens étroits entre crotale, pluie et surnature sont encore présents.

D’autres “sorciers” enfin, appelés “sorciers en serpents” *hechiceros en víboras*, sont censés exercer un pouvoir sur ces animaux⁶⁶ (Boege 1988 : 166). Certains s’en servent à des fins thérapeutiques (cf. *infra*), d’autres dans un but maléfique⁶⁷, incitant le serpent à mordre quelqu’un ou à lui faire peur, ce qui provoque un syndrome nommé “frayeur” *susto* ou parfois “épouvante” *espanto*⁶⁸. Le serpent qui provoque la “frayeur” est censé agir sous le pouvoir d’un “sorcier”, comme nous venons de le voir, mais, chez certaines populations, il est considéré comme une manifestation d’une divinité du *monte*, ce qui nous ramène une fois encore aux divinités préhispaniques (cf. *supra*).

66

En font partie les jumeaux – qui portent en nahuatl le même nom que le “serpent [crotale]” *cóatl*, ce qui en espagnol “mexicain” a donné le terme de *cuale*. Ils sont crédités de la capacité de paralyser les serpents, de ne pas souffrir de leur morsure et de posséder des pouvoirs innés pour soigner ceux qui ont été mordus par l’un d’eux (Olavarrieta Marengo 1990 : 101, 245). Ces mêmes pouvoirs sont accordés aux femmes enceintes, mais celles-ci sont paradoxalement susceptibles d’augmenter, par leur simple présence, les pouvoirs mortifères du venin (La Garza 1984 : 284).

67

Aux États-Unis, les écailles de serpent à sonnette entrent dans la composition des produits utilisés pour les envoûtements ; en trouver dans le lit d’une personne « prouve qu’elle est possédée ou envoûtée » (Mozzani 1995 : 1632).

68

Lorsque l’“épouvante” est provoquée par un serpent [crotale], on précise parfois “épouvante de serpent [littéralement “couleuvre”]” *espanto de culebra* (La Garza 1984 : 284).

Toutes ces données sont suffisamment explicites pour que, sans nous attarder plus longuement sur l'étiologie de ces syndromes, il soit possible d'appréhender l'importance des prières et des rituels dans leur traitement.

3.2.3. Crotale et traitement des syndromes traditionnels

La plupart des spécialistes en charge du traitement des syndromes traditionnels qui sont plus ou moins directement liés au serpent/crotale, sont appelés *culebreros*, terme qui pourrait être traduit par “ceux du serpent [littéralement “couleuvre”]” (Olavarrieta Marengo 1990 : 97-102).

Le traitement comprend l'administration de plantes médicinales – souvent nommées “herbe du serpent [littéralement “vipère”]” *hierba de la víbora* –, mais aussi divers rituels : prières, offrandes, sacrifices, utilisation de bougies, confection d'un serpent en pâte de farine, etc. (La Garza 1984, Olavarrieta Marengo 1990, Heinrich 1994, Mata Pinzón *et al.* 1994). Ces rituels sont semblables à ceux qui sont exécutés lors d'une *limpia*⁶⁹, pratique thérapeutique qui a pour but de soigner diverses “mauvaises maladies” *malas enfermedades*, en particulier la “frayeur” *susto*, en expulsant du malade le “mauvais air” *mal aire* ou toute autre entité malfaisante qui l'aurait investi. Notons que parmi les produits utilisés lors d'une *limpia* figurent le bruiteur du crotale (tabl. 5), ses crochets, recherchés pour “faire sortir les mauvais airs” *sacar los malos aires* (photo 16)⁷⁰, son “sperme”, censé être incorporé à de l'encens (photo 17). Cet encens est utilisé comme l'était le copal dans les rituels préhispaniques ; il a pour but de purifier le malade en créant un lien entre visible et invisible, monde des humains et “royaume des dieux”.

Marque de l'évolution des représentations et des pratiques, la *limpia*, fait maintenant appel au pouvoir nettoyant/purificateur des savons (Motte-Florac 1999b), et une fois encore la puissance et l'efficacité du crotale sont sollicités (photo 18).

⁶⁹ Pour comprendre le lien qu'il est possible d'établir entre ces différents rituels, cf. Motte-Florac 1995, 1998, 1999a.

⁷⁰ Cette méthode a été interprétée par M. de la L. Bernal Solís (1973) comme une sorte d'acupuncture, mais, à l'exception de la piqûre elle-même, il semble difficile d'établir un lien quelconque avec les représentations et repères de cette pratique.

4. Le crotale, un animal “clef de voûte” de la (des) culture(s) mexicaine(s) ?

Si l'on réduit la perspective de l'analyse à celle d'une chaîne trophique qui intégrerait l'homme (et envisagée du point de vue de ce dernier), aucune place de “clef de voûte” ne saurait être accordée au crotale. Certes, dans des temps anciens, l'histoire raconte qu'il a permis aux Mexitins (par la suite appelés Mexica) de subsister dans des lieux hostiles (*cf.* § 2.1), mais le lien n'était que temporaire. Contrairement au maïs, le crotale n'a conditionné la survie d'aucune population locale préhispanique ou actuelle et n'est jamais intervenu qu'occasionnellement dans leur horizon culinaire. On doit cependant lui reconnaître un rôle indirect de grande importance – comme le manifestait *Coatlícue*, la gardienne des semences à la jupe de crotales –, celui d'un allié précieux de la “plante de civilisation” (*cf.* É. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage) qu'est le maïs, en chassant les rongeurs qui dévastent les greniers et sont des vecteurs de vermine.

La survie n'est cependant pas seulement celle du corps. L'homme puise aussi sa force de vie dans ses relations à l'Autre, celui (ceux) qui partage(nt) sa condition humaine ; et là, indubitablement, il est possible d'envisager un rôle de “clef de voûte” pour le crotale dans l'univers préhispanique. Certes on ne peut lui reconnaître la place essentielle d'une “clef de voûte de coupole”, celle qui, comme dans le cas du maïs, rassemble toutes les sociétés agricoles du Mexique dans une vaste et complexe “culture du maïs” ; le crotale n'a été ni le “pain quotidien” des sociétés locales ni cette part du paysage sans laquelle s'effondrent économie, société, religion. Malgré tout, le crotale a été un ciment du tissu social, un élément de cohésion et d'équilibre dans une relation horizontale – bien que hiérarchisée – des humains. Animal sauvage, il est intervenu de façon déterminante dans la gestion de tout l'espace socialisé, apprenant à l'homme à contrôler, refréner ses impulsions instinctives et antisociales. On ne peut oublier le lien particulier établi entre les chefs suprêmes de cette époque préhispanique et le serpent [crotale] (La Garza 1984 : chap. IX). C'est pourquoi on pourrait lui octroyer une place de “clef de voûte de nef”, celle qui, avec d'autres (animaux) “clefs de voûte”, constitue la colonne vertébrale de l'édifice (social). Car nous l'avons vu, dans ce registre, le crotale n'est pas seul. L'accompagnent en rang serré, l'aigle, le jaguar, le cerf, le lapin et autres animaux, tout à la fois signes du calendrier rituel et manifestations du divin ; autant de centres moteurs, fédérateurs, créateurs, indispensables à la société préhispanique – mais non à la contemporaine.

Toutefois, l'Autre, au Mexique, ne saurait être réduit à une entité sociale, économique, politique ou encore psychologique. Il y a aussi cette part de divin que le monde préhispanique (et il n'est pas le seul), reconnaît en chaque être humain. Il est alors possible d'accorder au crotale une place de “clef de voûte”, si l'on voit dans cette pierre, la plus élevée de l'édifice, celle qui fait fonction de lien entre terre et ciel, entre humains et invisible/immatériel/inconnaissable. Pendant toute la période préhispanique, le crotale a bien été l'un des points d'ancrage dont les

valeurs symboliques multiples ont autorisé chaque homme à construire sa spiritualité, son accès au divin et ont donné à cette construction complexe toute sa cohésion⁷¹, car comme l'écrit J. Soustelle (1979 : 89) :

« ce qui caractérise la pensée cosmologique mexicaine, c'est la liaison constante d'images traditionnellement associées. Le monde est un système de symboles qui se reflètent les uns les autres : couleurs, temps, espaces orientés, astres, dieux, phénomènes historiques se correspondent. Nous ne nous trouvons pas en présence de "longues chaînes de raisons", mais d'une imbrication réciproque de tout dans tout à chaque instant. »

Élément d'un univers sensible auquel les Mexicains préhispaniques ont emprunté leurs nombreux symboles, le crotale était aussi un moyen de transcender la dimension matérielle de l'univers et, par là, d'accéder à la connaissance⁷² ; cette accession à la connaissance était aussi sortie du chaos comme le rappelle le mythe nahuatl où Quetzalcóatl crée l'ordre (*cf. supra*). Le nom du crotale donné à certaines étoiles nous engage vers cette vision beaucoup plus vaste et très personnelle de L. Séjourné qui écrit (1982 : 175) :

« Dans le drame révélé par Quetzalcoatl, les phases du cours solaire ne représentent que les catégories spirituelles qui coexistent parmi les humains, et c'est à cause de la transcendance du symbolisme des phénomènes célestes que les cycles astronomiques tenaient la place prépondérante que l'on sait ».

Les temps préhispaniques sont révolus. Les guerriers ont disparu, les rites d'initiation ont changé et le crotale "religieux" et "social" n'est plus ; il a été relégué au rôle plus modeste et moins actif d'élément du patrimoine culturel. La disparition de cet acteur secondaire de la scène économique n'aura affecté que les quelques personnes concernées par un commerce somme toute marginal. Quant aux coups de boutoir d'une religion imposée, ils n'ont pas fait disparaître le crotale mais ont fait basculer ses valeurs symboliques par l'éradication de ses valeurs positives et divines, l'emprisonnant dans un avers obscur et "diabolique". Cependant en matière de thérapeutique, les valeurs négatives s'inversent constamment ; le poison est remède, le mortifère est porteur de vie. Ce qui est déterminant n'est plus alors une valence positive ou négative, mais la puissance ; et le crotale, aujourd'hui comme autrefois, prouve la sienne, non seulement dans le domaine biologique, mais aussi dans celui des croyances, aussi actives que son venin. Car, pour paraphraser F. Sigaut (1991), le crotale ne sert pas (toujours) à soigner, mais en soignant. De fait, dans le domaine de la santé, les croyances constituent un adjuvant essentiel, primordial. Nombreuses, hétérogènes, complexes, en constante évolution, elles sont ce terreau fertile dans lequel

71

Il était (et symbolisait) tout à la fois les forces créatrices à l'origine du monde et les forces sacrées de la nature.

72

Une notion que l'on retrouve chez les Ophites, groupe des premiers gnostiques qui vénéraient le serpent pour avoir transmis la "connaissance" à Adam et Ève et à toute l'humanité (Daugherty 1985).

s'enracinent et prospèrent les pratiques de guérison : croyance en la compétence du thérapeute, croyance en la puissance du remède, croyance en une possible guérison, etc. Alors le crotale, qu'il soit moyen tangible ou simple potentialité, est bien la "clef de voûte" de la construction que l'homme malade et celui qui tente de le guérir, construisent pour enrayer le mal. Porteur de la puissance symbolique que chacun lui accorde, il relie objet et sujet, humain et animal, matériel et immatériel, temps/(espace) et intemporel, homme et divin, l'individu à lui-même, de la même façon que les *nahuales*, en se transformant en crotale, effacent toute scission entre humanité et animalité, appariant les dualités, se fondent dans toutes les potentialités pour parvenir au pouvoir divin sur la vie et la mort. Le crotale est, pour certains, cette clef tant recherchée pour accéder à la compréhension de la relation que chacun tisse avec sa santé, sa mort, sa destinée, et, au-delà, avec lui-même, ultime clef de voûte du monde qu'il se crée.

Références bibliographiques

- AGUILERA C., 1985 — *Flora y fauna mexicana, mitología y tradiciones*. México, Everest Mexicana, 204 p.
- ANONYME, 1979 — *Los códices de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 142 p.
- ARQUEOLOGÍA MEXICANA, 1996 — Los dioses de mesoamérica, México. *Arqueología Mexicana* IV (20), 76 p.
- ARTES DE MÉXICO, 1997 — Serpientes en el arte prehispánico. *Artes de México* 32, 93 p.
- BARAJAS CASSO-LÓPEZ E., 1951 — *Los animales usados en la medicina popular mexicana*. México, Imprenta Universitaria, 78 p.
- BASICH Z., 1980 — *Testimonios sobre medicina de los antiguos mexicanos*. México: IMSS, s.p.
- BAYTELMAN B., 1986 — *De enfermos y curanderos: medicina tradicional en Morelos*. México, INAH, coll. Divulgación, testimonios, 183 p.
- BEIGBEDER O., 1995 (8^{ème} édition) — *La symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ? 749, 127 p.
- BERNAL SOLÍS M. DE LA L., 1973 — *Mitos y magos mexicanos*. México, Posada, 177 p.
- BEYER H., 1965 — *Mito y simbolismo del México antiguo*. México, Sociedad Alemana-Mexicanista, 515 p.
- BIEDERMANN H., 1993 — *Diccionario de símbolos*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós Ibérica, 573 p.
- BOEGE E., 1988 — *Los Mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México, Siglo XXI, 306 p.
- BOQUET P., 1948 — *Venins de serpents et antivenins*. Paris, Flammarion, 157 p.
- BRIZUELA ABSALÓN A., 1995 — *¿Por qué el primer viernes de marzo?* Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, Ritos, magias y hechicerías, 35 p.
- BÜCHERL W., BUCKLEY E.E. (eds), 1971 — *Venomous animals and their venoms; vol. II: Venomous Vertebrates*. New York, Academic Press, 687 p.
- BÜCHERL W., BUCKLEY E.E., DEULOFEU V. (eds), 1968 — *Venomous animals and their venoms; vol. I: Venomous Vertebrates*. New York, London, Academic Press, 707 p.
- CAMPBELL J.A., LAMAR W.W., 1989 — *The venomous reptiles of Latin America*. Ithaca, London, Comstock Publishing Associates, 425 p.
- CASTELLÓ YTURBIDE T., 1987 — *Presencia de la comida prehispánica*. México, Banamex, 193 p.
- CAZENAVE M., 1996 — *Encyclopédie des symboles*. Paris, La Pochothèque, 818 p.
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A., 1982 — *Dictionnaire des symboles*. Paris, Laffont, 1060 p.

- CHIPPAUX J.-P., 2002 — *Venins de serpents et envenimations*. Paris, IRD, coll. Didactiques 288 p.
- CIRLOT J.-E., 1997 — *Dictionario de símbolos*. Madrid, Siruela, 520 p.
- COBORN J., 1991 — *The atlas of snakes of the world*. Neptune City (New Jersey), T.F.H., 591 p.
- COINDET L., 1867-1869 — *Le Mexique considéré du point de vue médico-chirurgical*. Paris, Rozier, vol. 1., 322 p.
- COMAS J., 1957 — Principales contribuciones indígenas precolombinas a la cultura universal. *América indígena*, 17 (1) : 39-85.S
- COZARIT M.I., 1985 — *Medicina tradicional mayo*. Hermosillo, SEP, DGCP, coll. Cuadernos 2, 75 p.
- CRUZ BAZAN V., 1983 — *La medicina empírica o tradicional y su trascendencia en medicina familiar*. México, UNAM, tesis de medicina, 65 p.
- DAUGHERTY M.L., 1985 — "Serpent-Handling as Sacrament". In Lehmann A.C., Myers J.E. (eds): *Magic, Witchcraft and Religion, an Anthropological Study of the Supernatural*, Palo Alto, London, Mayfield Publishing Company: 330-335.
- DÍAZ BOLIO J., 1964 (3^{ème} édition) — *La serpiente emplumada eje de culturas*. Mérida, Registro de Cultura Yucateca, 366 p.
- DÍAZ BOLÍO J., 1977 — *Origen maya del escudo nacional. Conclusiones principales del libro "La serpiente emplumada, eje de culturas"*. Mérida, Area Maya, 17 p.
- DIBBLE C.E., ANDERSON A.J.O., 1961 — *Florentine codex. Book 10, The people*. School of American Research and the University of Utah, coll. monographs 14, part XI, 197 p.
- DURAND E.J., DURAND-FOREST J. DE, 1970 — "Nagualisme et chamanisme". In *XLI Congreso Internacional de Americanistas* (Stuttgart, 1968), vol. 2 : 339-345.
- FOURCADE P., 1996 — Thériques et alcools de vipères en France : survivance de remèdes antiques. *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, 38 (2) : 43-57.
- FRIEDMANN E., THOMAS S.A., 1987 — L'influence des animaux de compagnie sur la santé humaine. *Médecine et Hygiène*, 1691 : 621-625.
- GARCÍA DE LEÓN A., 1969 — El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapán, Veracruz. *Estudios de Cultura Nahuatl* (México), VIII: 282-291.
- GARCÍA JIMENEZ S., 1984 — *Acerca de la medicina tradicional mexicana*. Guerrero, Universidad autonoma, 104 p.
- GARCÍA RIVAS H., 1990 — *El mundo de la magia y de la hechicería*. Mexico, Panorama, 166 p.
- GIRARD R., 1954 — *Le Popol-Vuh, histoire culturelle des Maya-Quichés*. Paris, Payot, 384 p.
- GRUZINSKI S., 1991a — *Le destin brisé de l'Empire Aztèque*. Paris, Gallimard, coll. Découvertes, 192 p.
- GRUZINSKI S., 1991b — *L'Amérique de la conquête peinte par les indiens du Mexique*. Paris, UNESCO, Flammarion, 238 p.
- HAINARD J., KAEHR R. (eds), 1987 — *Des animaux et des hommes*. Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, 224 p.
- HARVEY A.L. (éd.), 1990 — *Snake Toxins*. New York, Pergamon Press, 460 p.
- HEINRICH M., 1994 — Herbal and symbolic medicines of the lowland Mixe (Oaxaca, Mexico), disease concepts, healer's roles and plant use. *Anthropos*, 89: 73-83.
- HERNÁNDEZ F., (1571-1576) 1959 — *Obras completas, vol. II, Historia natural de Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo III, 554 p.
- INCHÁUSTEGUI C., 1977 — *Relatos del mundo mágico mazateco*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 222 p.
- JUNG C.-G., 1946 (2^{ème} édition) — *L'homme à la découverte de son âme ; structure et fonctionnement de l'inconscient*. Genève, Éditions du Mont-Blanc, 422 p.
- JUNG C.-G., 1964 — *L'homme et ses symboles*. Paris, Laffont, 320 p.
- JOBES G., 1962 — *Dictionary of mythology, folklore and symbols*. New York, The Scarecrow Press, 2 vol., 1759 p.
- KENT J.T., 1992 — *Matière médicale homéopathique*. Arros-Nay, P.M.J., 461 p.
- KLAUBER L.M., 1956 — *Rattlesnakes: Their Habits, Life Histories, and Influence on Mankind*. Berkeley, University of California Press, 2 vol., 1533 p.

- KLAUBER L.M., 1971 — " Classification, Distribution, and Biology of the Venomous Snakes of Northern Mexico, the United States, and Canada: *Crotalus* and *Sistrurus* ". In Bücherl W., Buckley E.E. (eds): *Venomous animals and their venoms, II: Venomous Vertebrates*, New York, Academic Press: 115-156.
- KLOBUSITZKY D. DE, 1971 — " Animal Venoms in Therapy ". In Bücherl W., Buckley E. E. (eds) : *Venomous animals and their venoms; vol. III: Venomous Invertebrates*. New York, Academic Press: 443-478.
- KRAUS A., GUERRA-BAUTISTA G., ALARCÓN-SEGOVIA D., 1991 — *Salmonella arizona* arthritis and septicemia associated with rattlesnake ingestion by patients with connective tissue diseases. A dangerous complication of folk medicine. *J. Rheumatol.*, 18 (9): 1328-1331.
- LA GARZA M. DE, 1984 — *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 462 p.
- LA SERNA J. DE, [1630] 1953 — " Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas ". In Paso y Troncoso F. del (ed.): *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras gentílicas de las Razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, vol. X: 39-380.
- LEACH M. (ed.), 1972 — *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. New York, Funk and Wagnalls, 1236 p.
- LEÓN PORTILLA M., 1992 — *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 173 p.
- LE PETIT ROBERT, 1984 — *Dictionnaire de la langue française*. Paris, Le Robert, 2171 p.
- LÓPEZ AUSTIN A., 1992 (2^{ème} édition) — *Los mitos del tlacuache*. México, Alianza Editorial Mexicana, 542 p.
- LURKER M., 1987 — " Snakes ". In Eliade M. (ed.): *The encyclopaedia of religion*, New-York, Mac Millan: 370-374.
- MARÍA Y CAMPOS T. DE, 1979 — Los animales en la medicina tradicional mesoamericana. *Anales de Antropología* (México, UNAM), XVI: 183-223.
- MÁRQUEZ-DÁVILA G., MARTÍNEZ-BARRERA C., SUÁREZ-RAMÍREZ I., 1991 — Dessicated rattlesnake capsules: a potential source of gram-negative bacterial infection. *Rev. Invest. Clin.*, 43 (4): 315-317.
- MARTÍN DEL CAMPO R., 1973 — Los reptiles y batracios según los códices y relatos de los antiguos mexicanos. *Anales del Instituto de Biología, Serie Zoología*, 8: 289-512.
- MARTÍN DEL CAMPO R., 1979 — Herpetología mexicana antigua, I: las serpientes y el hombre. *Anales de Instituto de Biología, Serie Zoología*, 5 (1): 561-664.
- MATA PINZÓN S., 1987-1988 — *Notas de campo, Quintana-Roo*. ms.
- MATA PINZÓN S. et al., 1994 — *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. México, Instituto Nacional Indigenista, 2 vol., 917 p.
- MILLER M., TAUBE K., 1993 — *An Illustrated Dictionary of the gods and symbols of Ancient Mexico and the maya*. London, Thames and Hudson, 216 p.
- MINTON S.A., 1990 — Neurotoxic snake envenoming. *Seminars in Neurology*, 10 (1): 52-61.
- MIQUEL P., 1992 — *Dictionnaire symbolique des animaux*. Paris, Léopard d'or, 286 p.
- MOTOLINIÁ T. DE, 1914 — *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona, Juan Gili, 282 p.
- MOTTE-FLORAC É., 1995 — La *limpia*, pratique thérapeutique mexicaine: des plantes aux sels de bains, l'évolution d'un signifié. *Revue d'Ethnolinguistique*, 7 : 171-223.
- MOTTE-FLORAC É., 1996a — " Le crotale au Mexique : de Quetzalcóatl aux gélules ". In Séminaire *Geste et Modernité*, CNRS, LACITO, " Langue, culture et environnement ", 42 p.
- MOTTE-FLORAC É., 1996b — " La cuisine thérapeutique des P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Mexique) ". In Schröder E., Balansard G., Cabalion P., Fleurentin J., Mazars G. (eds): *Medicine and foods, the ethnopharmacological approach*, Paris, ORSTOM/Société Française d'Ethnopharmacologie: 112-120.
- MOTTE-FLORAC É., 1997a — " Santos, humores y tiempo, El clima y la salud entre los P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacán, Mexique) ". In Goloubinoff M., Katz E., Lammel A. (eds): *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, Abya-Yala, tomo 2: 179-210.

MOTTE-FLORAC É., 1997b — *Hommes, plantes et santé chez les Purhépecha de la Sierra Tarasca (Mexique) – 3. Les dysfonctionnements du corps et de l'être*. Montpellier, Université Montpellier 1 – Pharmacie, 367 p.

MOTTE-FLORAC É., 1998 — “ Sens, émotions, sentiments ; la thérapeutique de l'affectif dans le centre du Mexique ”. In Bianquis I., Le Breton D., Méchin C. (éds.) : *Anthropologie du sensoriel*, Paris, L'Harmattan : 161-186.

MOTTE-FLORAC É., 1999a — “ La manipulation des symboles dans la *limpia*, pratique thérapeutique mexicaine ”. In Guerci A. (ed.) : *Meetings between medicines*, Genova, Erga Edizioni : 264-277.

MOTTE-FLORAC É., 1999b — “ À propos des pratiques "magiques" : les savons dans la médecine populaire du Mexique ”. In Guerci A. (ed.) : *Meetings between medicines*, Genova, Erga Edizioni : 278-297.

MOTTE-FLORAC É., 1999c — “ Le rôle des odeurs dans l'histoire de la thérapeutique au Mexique ”. In Musset D. et Fabre-Vassas C. (éds.) : *Odeurs et parfums*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques : 145-159.

MOTTE-FLORAC É., 2000 — “ La *limpia* en Amérique Latine : l'importance du nom pour soigner l'ombre et le double ”. In Méchin C., Bianquis I., Le Breton D. (éds.) : *Le corps, son ombre et son double*, Paris, L'Harmattan : 275-291.

MOTTE-FLORAC É., 2002 — Quelques problèmes posés par l'ethnopharmacologie et la recherche pharmaceutique sur les substances naturelles. *Journal des Anthropologues “ Médecine et biologie : chimères et production du social ”*, 88-89 : 53-78.

MOTTE-FLORAC É., 2006 — “ Aux frontières des mondes ; espace et lieux, temps et moments dans la thérapeutique du *susto* au Mexique ”. In Naïm S. (dir.) : *La rencontre du temps et de l'espace. Approches linguistique et anthropologique*, Leuven-Paris-Dudley, Peeters, SELAF, coll. Numéros spéciaux 31 : 185-206.

MOTTE-FLORAC É., sous presse — “ Richesse immédiate et aliénation ; passage sans initiation et initiation sans passage. Histoires de *familiar-japínhwa* chez les Purhépecha (Mexique) ”. In Colombel V. de et Lebarbier M. (dir.) : *Étapes de la vie et tradition orale. Conceptions universelles et expressions particulières*. Leuven-Paris-Dudley (Ma), Peeters.

MOTTE-FLORAC É., RAMOS-ELORDUY J., PRIVAT A., 2002 — “ The rattlesnake in mexican therapeutics ”. In Kabuye C.H.S. (ed.) : *Ethnobiology and Conservation of Cultural and Biological Diversity*, Nairobi, Kenya Museum Society: 430 p.

MOZZANI E., 1995 — *Le livre des superstitions*. Paris, Laffont, 1822 p.

MÜNCH G., 1983 — *Etnología del istmo veracruzano*. México, UNAM, IIA, coll. serie Antropológica 50, 400 p.

NICHOLSON H.B., 1971 — “ Religion in pre-hispanic Central Mexico ”. In Wauchope R. (ed.) : *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, vol. 10: 395-446.

NOLASCO A. M., 1965 — Los pápago, habitantes del desierto. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (México), XVII: 443-445.

OLAVARRIETA MARENCO M., 1990 — *Magia en Los Tuxtlas (Veracruz)*. México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 299 p.

PADRÓN F., 1956 — *El médico y el folklore*. San Luís Potosí, Talleres Gráficos de la Editorial Universitaria, 342 p.

PIÑA CHAN R., 1995 — *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*. México, Fondo de Cultura Económica, 72 p.

ROSS K., 1978 — *Codex Mendoza, Aztec manuscript*. Fribourg, Liber, 124 p.

RUIZ SALAZAR L.C., 1989 — *Contribución al estudio de las plantas medicinales de la Delegación Xochimilco, D.F.* Tesis, México, UNAM, ENEP, 193 p.

RUSSELL F.E., WALTER G.F., BEY T.A., FERNANDEZ M.C., 1997 — Snakes and snakebite in Central America. *Toxicon*, 35 (10) : 1469-1522.

SAHAGÚN B. DE, 1989 — *Le tonalamatl ou calendrier divinatoire des anciens Mexicains. Livre IV de l'Histoire Générale des Choses de la Nouvelle Espagne*. Le Mail, 208 p.

SASSOON LOMBARDO Y., 1982 — *La trayectoria del enfermo en Capácuaro y San Lorenzo*. Pátzcuaro, Secretaría de Educación Pública, DGCP, ms.

SAX B., 1994 — The Basilisk and Rattlesnake, or a European Monster Comes to America, *Society & Animals (Journal of Human-Animal Studies)* 2 (1) (consultable sur Internet <http://www.psyeta.org/sa/sa2.1/sax.html>).

SÉJOURNÉ L., 1982 — *La pensée des anciens Mexicains*. Paris, Maspero, 178 p.

SERINGE P., 1985 — *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours*. Genève, Helios, 459 p.

SIGAUT F., 1991 — " Un couteau ne sert pas à couper mais en coupant ". In *XIe Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire*, Antibes, APDCH : 21-34.

Site Internet *abc Homeopathy* — (<http://www.abchomeopathy.com/r.php/Crot-c>) (consulté octobre 2002).

Site Internet *American International — Rattlesnake Museum* (<http://www.rattlesnakes.com/core.html>) (consulté octobre 2002).

Site Internet *Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Zacatecas*, 2004 — *Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Zacatecas* (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/zacatecas/municipios/32012a.htm>).

Site Internet *Institut français de Zoothérapie*, 2003 — (<http://www.lazoothérapie.com/lazoothérapie.html>).

Site Internet *Jardin expeditions. List of Rattlesnakes by Scientific names* — (<http://www.snakeman1982.com/ListRattlesnakes.asp>) (consulté octobre 2002).

Site Internet *National Geographic News* — (<http://news.nationalgeographic.com>) (consulté octobre 2002).

Site Internet *Zoothérapie*, 2003 — Institut français de Zoothérapie (<http://www.lazoothérapie.com/lazoothérapie.html>).

SOUSTELLE J., 1979 — *L'univers des Aztèques*. Paris, Hermann, coll. Savoir, 169 p.

STONE E., 1962 — *Medicine among the American Indians*. New York, Hafner Publishing Company, 139 p.

TIMMERMAN W.W., MARTIN W.H., 2003 — *Conservation Guide to the Eastern Diamondback Rattlesnake Crotalus adamanteus*. Society for the Study of Amphibians and Reptiles Herpetological, circular 32, 55 p.

VELÁSQUEZ GALLARDO P., 1949 — *La hechicería en Charapan (Michoacán)*. Tesis de Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 151 p.

VIESCA TREVIÑO C., 1986 — *Medicina prehispánica de México: el conocimiento médico de los Nahuas*. México, Panorama, 246 p.

WERNER D., 1980 — *Donde no hay doctor, una guía para los campesinos que viven lejos de los centros médicos*. México, Ed. Pax, 402 p.

WISDOM C., 1961 — *Los chortís de Guatemala*. Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 541 p.

XIMÉNEZ F., 1888 — *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales, de uso medicinal en la Nueva España*. México, Oficina de la Secretaría de Fomento, 311 p.

From 'Plumed serpent' to capsules Rattlesnake power and health management in Mexico

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Keywords

rattlesnake, Mexica, Maya, Quetzalcoatl, ethnopharmacology

In the flesh or in stone, rattlesnakes are so widespread in Mexico, be it in nature or in pre-Hispanic art, that it is difficult to imagine the country without them, especially as today there is one at the heart of the nation's emblem. Which human-rattlesnake relations do all of the representations of this animal reflect? Upon what knowledge, interpretations, actions, questions, is this relation founded? In which thought system and imaginative universe are these symbolic values and the power they wield anchored? Have these values changed since pre-Columbian times? What is the basis for the healing powers that patients come to seek at Atocha, the famous pilgrimage site in Northern Mexico (State of Zacatecas)? More generally, what does this serpent represent in the plural society which composes Mexico population today? Are the ancient and/or contemporary human-rattlesnake relations exceptional, unique, to the point where one could consider the 'Prince of serpents' as a 'keystone animal'?

1. The rattlesnake in nature

From a scientific viewpoint, the name 'rattlesnake' is attributed to specimens of the *Crotalus* and *Sistrurus* genera (Viperidae: Crotalinae). Among the differentiating criteria which define their taxonomy are the size and color of their caudal rattle, a peculiarity which has motivated most of the names given to it. Formed of a series of rings, the number of which varies with age, it produces a characteristic rattling noise.

Another of the rattlesnake's peculiarities is its dangerousness. Its highly powerful venom attacks the central nervous systems of its prey, thus paralyzing them and liquefying their tissues. For humans, it creates an oedema, which causes cardiac asphyxia and paralysis leading to death. Furthermore, its glands furnish it with a large quantity of venom and its inoculating apparatus is the most perfected of all.

Rattlesnakes live only in the Americas, and more especially in Mexico, where 24 of the 26 species of the *Crotalus* genus have been recorded, and two of the three species of the *Sistrurus* genus. Furthermore, the rattlesnake is found in all parts of the country, and is the most numerous of snakes dwelling in uninhabited areas (up to one hundred can be found in a single hole).

Dwelling in trees, on the ground, in the water, in burrows, rattlesnakes, as both prey and predator, are indispensable links in the chains of Mexico's numerous and varied ecosystems. But it is impossible to evaluate the exact place of each species within its ecosystem(s), as studies on the ecosystems in question are non-existent. Only the diamondback rattlesnake, which faces devastating effects from highways and the shrinking of its hunting grounds in the United States, is considered a 'keystone' species by certain ecologists, but this position is contested by those who defend diamondback hunting. Moreover, in order to explore more fully the exact nature of the relations between 'rattlesnakes in nature' and 'rattlesnakes in culture', it would first be necessary to consider the place of the 'keystone' animal, not only for each scientific and folk species of rattlesnake, but also for the rattlesnake in its generic meaning; no study of this kind has yet been carried out.

2. The rattlesnake in pre-Columbian Mexico

Numerous pharmacopoeias, cards, and oral literature texts show the importance of the rattlesnake in the daily lives and in the history of the local populations in pre-Columbian Mexico. Its place in the collective imagination and the religious lives of those populations was equally important. It was the 'Prince of all snakes', the one who controlled all the others.

The cosmogonies reveal the values, powers and strength imputed to the rattlesnake; it figures in the names and representations of numerous divinities in the local pantheons throughout a myriad of eras. Above all, it was the terrestrial part of the most important symbol of all of pre-Columbian Central America, the ‘Plumed serpent’ (Quetzalcóatl in central Mexico, Cuculcan among the Maya), the ‘fertilizing rain’ divinity, fundamental for all of these rainfall agriculturalists.

A unique creature, the rattlesnake (exceptional among animals as a snake, exceptional among snakes as a rattlesnake) was endowed with numerous symbolic values and was the supreme medium for man’s imagination. The plurivalence and ambivalence in the symbolism of the serpent (particularly rich and complex, and giving rise to extremely ambivalent and often contradictory interpretations) are present for the rattlesnake, among other things, in its role as the terrestrial part of the ‘Plumed serpent’. The naturalist observations of the local populations probably contributed to the establishment of the already rich serpent-water/fertility of the earth/renewal of vegetation/life connections. Furthermore, as an animal living at the border between worlds by burrowing underground to hibernate, it was also the symbol of the interdependence between the real world and the ‘other’ world.

Endowed with so many symbolic values, the rattlesnake had a constant effect on health. As a sign in the divinatory calendar, it determined the biological, physiological, and behavioral specificities of each individual and influenced the course of their lives. However, humans remained, in a way, masters of their own destinies, in particular by being able to choose whether or not to respect the customary precautions, such as attaching ground tobacco to one’s ankles to avoid being bitten by a rattlesnake. The use of tobacco, a sacred plant used in all relations with the gods, shows that such a bite was not considered ordinary, but rather as a manifestation of divine punishment, inflicted upon those who did not respect the religious, social and moral norms. Certain divinities had, in such a case, the power to change themselves into rattlesnakes, or to order a rattlesnake to bite the sinner; they could also provoke specific afflictions, each having their own specific one.

Ambivalent like the pre-Columbian gods, the rattlesnake also had the power to heal. Its flesh was used to treat numerous serious afflictions, as were other parts and byproducts of the rattlesnake: oil, head, fangs, skin.

3. The rattlesnake in contemporary Mexico

Today, perception of the rattlesnake has changed. It is represented in the national flag, but as the incarnation of Evil, at the mercy of the all-powerful eagle. This triumph over the rattlesnake is revealing of the religious, cultural and social upheavals caused by the Spanish colonization. The double interpretation of this allegory, on one hand the ordinary biological interpretation of a rattlesnake in the

clutches of a bird of prey, on the other hand, the rattlesnake as a diabolical savage vanquished by civilized Christians, has had numerous repercussions on therapeutics. The rattlesnake is present in areas of healthcare that contemporary opinion opposes and rejects (without however fully succeeding), the biological side (here, sickness) and the sorcery side (here, syndromes).

3.1. Rattlesnakes and healthcare management

The healthcare uses of rattlesnakes are still numerous. The methods of preparing and administering the remedies seem for the most to have been passed down unchanged from the pre-Columbian era. The flesh is consumed for treating a large number of pathologies, some of which are considered serious or chronic (diabetes, leprosy, cancer...) or even incurable. The fangs are used as precision syringes to instill remedies or to extract venom from a bite or sting, or to draw blood to establish a diagnosis. The fat, venom, skin, are also used, and manufactured byproducts (flesh capsules, soaps and skin creams made from the fat or venom...) are also sold.

Given the enthusiasm for 'rattler-therapy', the belief in the healing powers of the rattlesnake is an undeniable therapeutic aid, even if it only serves to reinforce possible biological effects (they have yet to be proven, except for the venom). This belief in the healing powers of the rattlesnake is enriched not only by the ancient beliefs in this all-powerful animal, mediator between heaven and earth, but also by the strength of the image of 'natural', local and ancient medicine, without forgetting the effects of confusion between the flesh and the venom in the comprehension of badly understood biomedical information, or homeopathic uses, etc. Lastly, the European representations surrounding the viper, true panacea, reinforce the strength of these favorable psychological dispositions among the Mexicans.

3.2. Rattlesnakes and traditional syndromes

Numerous traditional syndromes are called 'evil sicknesses' *malas enfermedades*. They are said to be caused by the Devil or by all who are linked to him, human or non human: 'diabolical' entities, 'witches' *brujos*. Rattlesnake bites are usually attributed to the latter. In fact, some 'witches' are said to change into rattlesnakes in order to bite someone voluntarily. Others yield power over the snakes and can make them bite. These conceptions of rattlesnake bites refer back to the punishments inflicted by the pre-Columbian gods and their demonization by the Spanish church. Other 'witches' are capable of making a snake 'enter' someone's body to cause sickness.

The very close ties between 'witches' and rattlesnakes are forged from the beginning of their initiation, during which they must mix with them and touch

them. This initiation is similar to that of young Mexica who, to enter adulthood, were made to touch a living rattlesnake.

4. The rattlesnake, a 'keystone' animal?

From the perspective of a trophic chain which would include man (and from the latter's viewpoint), no 'keystone' role can be attributed to the rattlesnake, either in pre-Columbian or contemporary times. Contrary to corn, it does not condition the survival of any local populations, even though as a rodent hunter it is a valuable ally for farmers.

But survival is not of the body only. Humans draw their life strength from their relations with the Beyond; there, the 'pre-Columbian' rattlesnake indubitably plays a 'keystone' role. One must recognize its role in cementing the social fabric, and as linchpin in religious life. But this role was also played by other animals such as the eagle, the jaguar, the stag, etc., which were so many central motors, federators, creators, indispensable to society. It therefore seems fitting to attribute to the rattlesnake the position of 'nave keystone', that which, with other similar ones, constitutes the backbone of the edifice.

Keystone also corresponds to the stone which, being the highest of the edifice, functions as a link between heaven and earth, between man and the invisible, the immaterial, the unknowable, the divine. During the pre-Columbian era, the rattlesnake was one of these anchor points whose multiple symbolic values allowed each man to fashion his access to the divine and lent the complex construction its full cohesion.

The pre-Columbian days are over. The 'social' rattlesnake is no more; it has been banished to the more modest and less active role of part of the cultural heritage. Spanish Catholicism has not made the rattlesnake disappear, but has overturned its symbolic values, leading to the eradication of its positive, sacred values. But in the therapeutic domain, the poison is a remedy, the negative values are constantly reversed; what is deadly brings life. On this level, the rattlesnake, either as a tangible means or simply as a potential, is thus a 'keystone' in the construction of the edifice that the sick or those who attempt to cure them build to eradicate illness. Bearer of the symbolic strength that each person awards it, it is the link between objects and subjects, humans and animals, what is material and immaterial, temporal (/spatial) and timeless, humans and gods, the individual and himself. The rattlesnake is, for some, the key so widely sought after, to gain access to the understanding of the relations that people, each individually, weave with their own health, death, destiny, and even beyond, with themselves, the ultimate keystone in the world of their own creation.

Figures

Figure 1. Le Mexique : localisation des lieux cités dans le texte

(Motte-Florac 1996a)

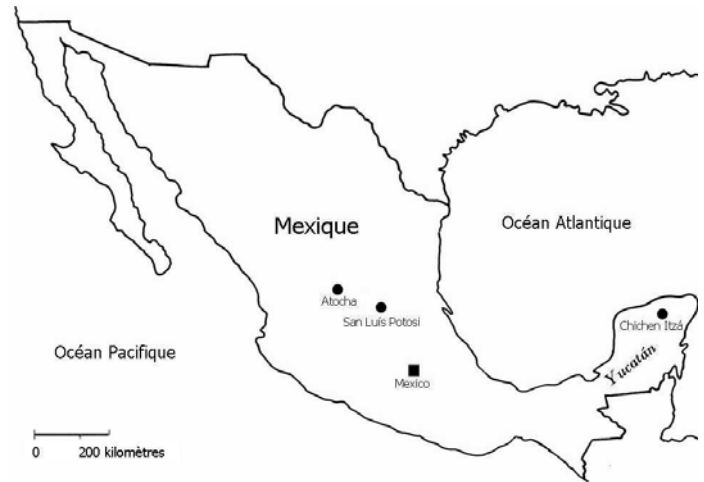


Figure 2. Crotale figurant dans l'emblème de la nation mexicaine

(dessin de l'auteure, 1996, d'après l'emblème du Mexique)



Figure 3. Répartition du nombre d'espèces de crotales au Mexique

- A : Plateau mexicain
- B : Sierra Madre orientale
- C : Sierra Madre occidentale
- D : Chaîne volcanique transversale
- E : Sierra Madre du Sud
- F : Côte pacifique
- G : Bassin du Río Balsas
- H : Côte du Golfe du Mexique
- I : Péninsule du Yucatán
- J : Isthme de Tehuantepec
- K : Montagnes du Sud du Mexique

Le chiffre en rouge indique le nombre d'espèces présentes dans la zone

(Motte-Florac 1996a)

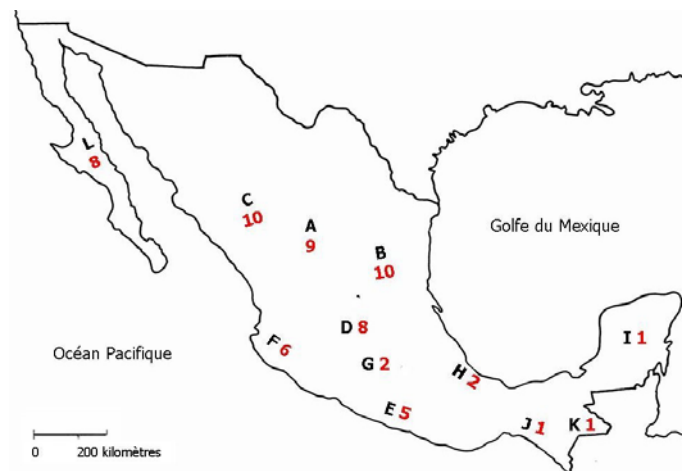


Figure 4. Le crotale dans la représentation de *Coatlicue*

(d'après *Codex madritensis* f° 264 v.
in León Portilla 1992 : 136)

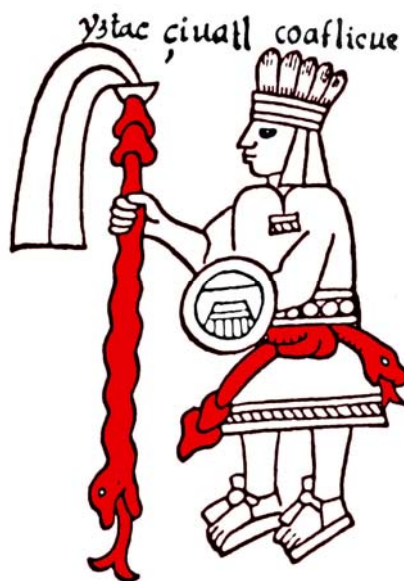


Figure 5. Le crotale dans la représentation d'un *Tzitzimitl*

(d'après *Codex Magliabechiano*, p. 76r.
in *Arqueología Mexicana* 1996 : 71)

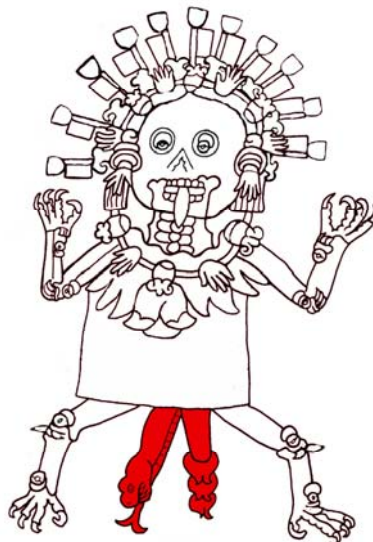


Figure 6. Le crotale dans la correspondance des parties du corps avec les signes du calendrier divinatoire

(d'après le *Codex Vaticanus* in Anonyme
1979 : 135)

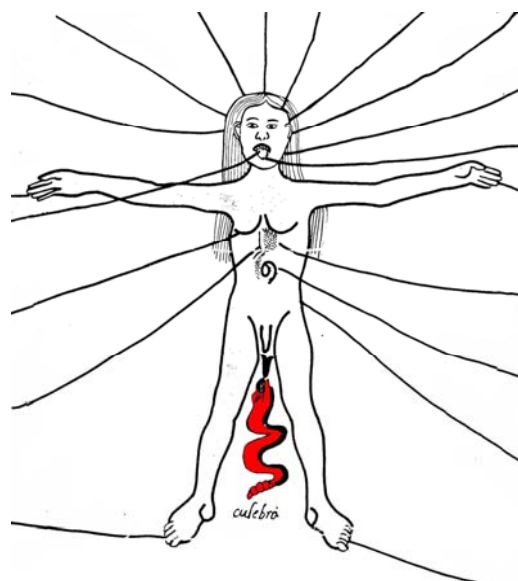
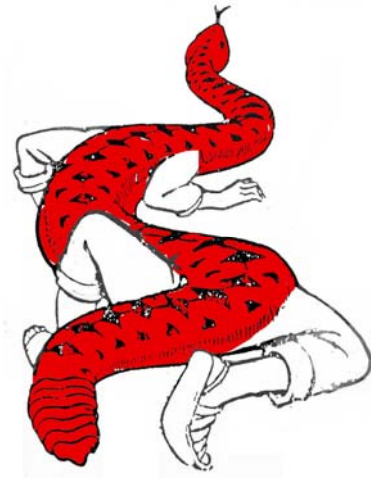


Figure 7. Représentation d'un "sorcier" métamorphosé en crotale-*tonal* dans l'ouvrage de C. Incháustegui Relatos del mundo mágico mazateco

(d'après Incháustegui 1977 : 187)



Photos

Photo 1. Église du *Santo Niño* d'Atocha, centre de pèlerinage du Nord du Mexique (État de Zacatecas)

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 2. Crotales frais dépecés

(cliché de l'auteur, Atocha, 1997)



Photo 3. Le crotale et ses produits dérivés en vente sur le "marché ouvert" tianguí devant l'église d'Atocha

(cliché de l'auteur, Atocha, 1997)



Photo 4. Bruiteurs de crotales vendus pour la réalisation de pratiques thérapeutiques appelées "nettoyages purificateurs" limpias

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 5. Crochets de crotale préparés pour leur utilisation thérapeutique

(cliché de l'auteur, Yucatán, 1997)



Photo 6. Pancarte indiquant les maladies pouvant être soignées grâce aux “gélules [littéralement “capsules”] de vipère à grelot” *cápsula[s] de víbora de cascabel*

“pour taches sur la peau, cancer, plaies, urticaire, boutons, éruptions cutanées, démangeaisons, diabète, hémorroïdes, envies sur le visage, “nerfs”, ulcère, purifie le sang, mauvaise circulation du sang” *para manchas en la piel, canser, llagas, urticarias, granos, ronchas, comesonientas, lepra, diabetis, emoroide, paño en la cara, nervios, purifica la sangre, mala sirculasion de la sangre*

(cliché de l’auteure, Atocha, 1997)



Photo 7. Marchand de crotale “à la sauvette”

(cliché de l’auteure, Atocha, 1997)



Photo 8. Étal d’un “marchand ambulant” *merolico* spécialisé dans les produits à base de crotale

(cliché de l’auteure, Atocha, 1997)



*Photo 9. Ex-voto de l'église du **Santo Niño** à Atocha*

(cliché de l'auteur, 1997)



*Photo 10. Poste de plantes médicinales dans un "marché couvert" **mercado** approvisionné occasionnellement par un chasseur*

(cliché de l'auteur, Morelia, 1983)



Photo 11. Crotales dépecés secs, avec leur bruiteur

(cliché de l'auteur, Atocha, 1997)



Photo 12. Huile de crotale préparée par un chasseur

(cliché de l'auteure, Atocha, 1997)



Photo 13. Quelques exemples de gélules de chair de vipère à grelot

(clichés de l'auteure, 1997)



Photo 14. Savon à l'huile de vipère à grelot

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 15. Pommades à base d'huile ou de vipère [à grelot]

(clichés de l'auteur, 1997)



Photo 16. Utilisation de crochets de crotale pour "faire sortir les mauvais airs" *sacar los malos aires*

Les piqûres avec des crochets de crotale sont suivies d'application de ventouses

(cliché de l'auteur, Yucatán, 1995)



Photo 17. Encens au “sperme de vipère à grelot”

(clichés de l’auteure, 1995)



Photo 18. “Savon de la vipère à grelot”
Jabón de la víbora de cascabel pour la réalisation de pratiques thérapeutiques appelées “nettoyages purificateurs” *limpias*

(cliché de l’auteure, 1992)



Tableau 1. Les crotales en Amérique
(d'après Campbell et Lamar 1989, Coborn 1991)

VIPERIDAE Crotalinae		Mexique	Autres pays d'Amérique
<i>Crotalus</i> ⁽¹⁾	<i>adamanteus</i> Beauvois		oui
	<i>aquilus</i> Klauber		oui
	<i>atrox</i> Baird et Girard	oui	oui
	<i>basiliscus</i> (Cope)	oui	
	<i>catalinensis</i> Cliff	oui	
	<i>cerastes</i> Hallowell	oui	oui
	<i>durissus</i> L.	oui	oui
	<i>enyo</i> (Cope)	oui	oui
	<i>exsul</i> Garman	oui	oui
	<i>horridus</i> L.		oui
	<i>intermedius</i> Troschel	oui	
	<i>lannomi</i> Tanner	oui	oui
	<i>lepidus</i> (Kennicott)	oui	oui
	<i>mitchellii</i> (Cope)	oui	oui
	<i>molossus</i> Baird et Girard	oui	oui
	<i>polystictus</i> (Cope)	oui	
	<i>pricei</i> van Denburgh	oui	oui
	<i>pusillus</i> Klauber	oui	oui
	<i>ruber</i> Cope	oui	oui
	<i>scutulatus</i> (Kennicott)	oui	oui
	<i>stejnegeri</i> Dunn	oui	
	<i>tigris</i> Kennicott	oui	oui
	<i>tortugensis</i> van Denburgh et Slevin	oui	
	<i>transversus</i> Taylor	oui	
	<i>triseriatus</i> (Wagler)	oui	
	<i>unicolor</i> Lidth de Jeude		oui
<i>vegrandis</i> Klauber		oui	
<i>viridis</i> (Rafinesque)	oui	oui	
<i>willardi</i> Meek	oui	oui	
<i>Sistrurus</i>	<i>catenatus</i> (Rafinesque)	oui	oui
	<i>miliarius</i> (L.)		oui
	<i>ravus</i> (Cope)	oui	oui

⁽¹⁾ R.C. Jadin (site Internet *Jadin expeditions*), prenant en compte les changements de taxinomie de ces genres et les révisions – constantes au cours de ces dernières années –, mentionne également : *C. abyssus* Klauber, *C. cerberus* Coues, *C. concolor* Woodbury, *C. helleri* Meek, *C. lutosus* Klauber, *C. oreganus* Holbrook, *C. pifanorum* Sander Montilla, *C. tancitarensis* Alvarado y Campbell.

Tableau 2. Répartition des espèces de crotales au Mexique (cf. fig. 3)
(selon Campbell et Lamar 1989)

Espèce	Nombre de sous-espèces ⁽¹⁾												
		(A) Plateau mexicain	(B) Sierra Madre orientale	(C) Sierra Madre occidentale	(D) Chaîne volcanique transversale	(E) Sierra Madre du sud	(F) Côte pacifique	(G) Bassin du Río Balsas	(H) Côte du Golfe du Mexique	(I) Péninsule du Yucatán	(J) Isthme de Tehuantepec	(K) Montagnes du Sud du Mexique	(L) Péninsule de Californie
<i>Crotalus atrox</i>		+	+	+				+					
<i>Crotalus basiliscus</i>	2			+		+	+						
<i>Crotalus catalinensis</i>													+
<i>Crotalus cerastes</i>	3						+						+
<i>Crotalus durissus</i>	6		+	+		+	+	+	+	+	+	+	
<i>Crotalus enyo</i>	3												+
<i>Crotalus exsul</i>													+
<i>Crotalus intermedius</i>	3		+			+							
<i>Crotalus lannomi</i>					+								
<i>Crotalus lepidus</i>	3	+	+	+									
<i>Crotalus mitchellii</i>	5												+
<i>Crotalus molossus</i>	3	+	+	+	+	+		+					
<i>Crotalus polystictus</i>		+			+								
<i>Crotalus pricei</i>	2		+	+									
<i>Crotalus pusillus</i>					+								
<i>Crotalus ruber</i>	2												+
<i>Crotalus scutulatus</i>	2	+	+	+	+		+						
<i>Crotalus stejnegeri</i>				+									
<i>Crotalus tigris</i>							+						
<i>Crotalus tortugensis</i>													+
<i>Crotalus transversus</i>					+								
<i>Crotalus triseriatus</i>		+	+	+	+								
<i>Crotalus viridis</i>	9	+											+
<i>Crotalus willardi</i>	4			+									
<i>Sistrurus catenatus</i>	3	+	+										
<i>Sistrurus ravus</i>		+	+		+	+							

⁽¹⁾ Toutes les sous-espèces ne sont pas présentes au Mexique.

Tableau 3. Les 260 jours du “calendrier rituel” nahuatl *tonalpohualli*
 utilisé comme “calendrier divinatoire” *tonalamatl*⁽¹⁾
 (d’après Sahagún 1989, Soustelle 1955, 1979)

Signe	Succession des 20 “semaines” ⁽²⁾ de 13 jours												
Cipactli “monstre aquatique/crocodile”	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
Ehecatl “vent”	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
Calli “maison”	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
Cuetzpallin “lézard”	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Coatl “serpent [crotale]”	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
Miquiztli “mort”	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
Mazatl “cerf/chevreuil”	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
Tochtli “lapin”	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
Atl “eau”	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
Iztcuintli “chien”	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
Ozomatli “singe”	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
Malinalli “herbe”	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
Acatl “roseau”	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
Ocelotl “jaguar/tigre”	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
Cuauhtli “aigle”	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
Cozcacuauhtli “vautour/urubu”	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
Ollin “mouvement/tremblement de terre”	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Tecpatl “(couteau de) silex”	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
Quiahuitl “pluie”	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
Xochitl “fleur”	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

(1) Chaque “semaine” n’étant constituée que de treize jours, il fallait 260 jours pour retomber (après les vingt semaines initiées par les vingt signes) sur la première semaine de l’année. C’est pourquoi ce calendrier et les calendriers solaire et vénusien ne tombaient en concordance qu’au bout de 104 ans, période de temps appelée “une vieillesse” (Soustelle 1979 : 50, 159 et ss.).

(2) Ce calendrier était également utilisé par les Maya (*Codex de Madrid in Arqueología Mexicana* 1997).

Tableau 4. Utilisations du crotale dans la thérapeutique préhispanique

Partie utilisée	Préparation, administration et indications thérapeutiques	Référence
Tête	“Ils disent que s’attacher au cou la tête de cet animal (...), soulage ceux qui ont mal à la gorge et ceux qui ont la fièvre” <i>Dicen que atándose al cuello la cabeza de este animal (...) alivia a los enfermos de la garganta y a los que tienen fiebre</i>	Hernández 1959, III : 376, ma traduction
Chair	“On disait que sa chair soignait les maladies de la peau, le cancer et la goutte” <i>Se decía que su carne curaba las enfermedades de la piel, el cáncer y la gota</i>	Aguilera 1985 : 74, ma traduction
Huile	“La graisse de ce serpent est médicinale pour la goutte : en enduisant le lieu où il y a la goutte ; la douleur s’apaise” <i>La enjundia de esta culebra [de cascavel] es medicinal para la gota: untando con ella el lugar donde está la gota luego se aplaca el dolor</i>	Sahagún cité par Basich 1980 : 14, ma traduction
Graisse	“Avec la graisse de cet animal (...) ils oignent les lombes pour calmer les douleurs, ou toute autre partie du corps qui fait mal, et également ils résolvent les tumeurs” <i>Con la grasa de este animal (...) untan los lomos para calmar sus dolores, o cualesquiera otras partes del cuerpo que duelan, y también resuelven los tumores</i>	Hernández 1959, III : 376, ma traduction
Peau	“La peau de ce serpent est médicinale contre les fièvres, en la donnant à boire moulue à celui qui en a” <i>El pellejo de esta serpiente es medicinal contra las calenturas, dándole a beber molido al que las tiene</i>	Sahagún cité par Basich 1980 : 14, ma traduction
Crochets	“Avec les crochets qu’ils conservent pour les remèdes, les médecins mexicains font des piqûres dans le cou et la nuque de ceux qui souffrent de maux de tête” <i>Con los colmillos que guardan para remedio, punzan los médicos mexicanos el cuello y la nuca de los que sufren dolor de cabeza</i>	Hernández 1959, III : 376, ma traduction

Tableau 5. Utilisation des différentes parties du crotale dans la thérapeutique “traditionnelle” mexicaine

Partie utilisée	Préparation et administration	Indications thérapeutiques	Population et/ou Localisation	Référence (ma traduction pour toutes ces références)
crotale entier	le crotale doit être mordu	morsure de crotale	Mexique	Werner (1980)
	trois crotales mis à pourrir dans l'eau cette préparation est bue	lèpre	Mexique	Werner (1980)
chair ⁽¹⁾	consommée	“pour faire diminuer une enflure”	Oaxaca	María y Campos (1979)
	consommée	pour récupérer la force sexuelle	México (D.F.)	Barajas Casso López (1951)
	consommée	lèpre, verrues, cancer, diabète		García Jiménez (1984)
	consommée fraîche	“accident” (fracture)	Purépecha : Capácuaro (Michoacán)	Sassoon Lombardo (1982)
	consommée fraîche ou sèche	“manque de sang” falta de sangre	Purépecha : Pátzcuaro (Michoacán)	María y Campos (1979)
	consommée sèche ou en poudre	boutons, anémie, nausée, leucémie, etc.		Ruiz Salazar (1989)
	consommée sèche ou en poudre en poudre	cancer		Aguilera (1985)
	consommée cuite	cancer		Padrón (1956)
	varices, problèmes de circulation sanguine, cancer	Maravatío (Michoacán)	María y Campos (1979)	
	pour récupérer la force sexuelle	México (mercado de Sonora)	María y Campos (1979)	
	acné, allergie, anémie, asthme, arthrite, calculs biliaires, calculs hépatiques, calculs rénaux, cancer, cirrhose, colite, conjonctivite, cystite, diabète, diarrhée, éruptions cutanées, foulures, fracture, gale, hémorroïdes, impuissance, leucémie, lumbago, maladies vénériennes, “manque de sang”, nausées, maux de gorge, œdèmes, problèmes circulatoires, pyorrhée, rhumatismes, sciatique, tumeur, ulcères, varices, verrues, vitiligo, morsures de serpents et autres animaux venimeux et mortels, etc.		Mata Pinzón <i>et al.</i> (1994)	

Partie utilisée	Préparation et administration	Indications thérapeutiques	Population et/ou Localisation	Référence (ma traduction pour toutes ces références)
		acné, allergie, augmentation des globules rouges, boutons, cancer, comédons, diabète, empoisonnement alimentaire, hémorroïdes, impuissance, infection fongique, pression sanguine, taches (peau), tuberculose, ulcère, rhumatismes	Atocha	Motte Florac (1996a)
		cancer	Morelia (Michoacán)	Motte Florac (1996a)
chair + os	réduit en poudre et consommé	varices, cancer	régions diverses	María y Campos (1979)
graisse/huile ⁽²⁾	enduite à l'endroit de la douleur onction, friction	goutte rhumatismes, douleurs et fatigue musculaires, luxations	Tarahumara	Basich (1980) María y Campos (1979)
	enduite et frictionnée sur les parties douloureuses	douleur de dos, douleurs musculaires, entorses, fatigue musculaire, fractures, inflammation du ventre, maladies "froides", maux d'oreilles, rhumatismes	marchand ambulant d'Atocha (Zacatecas)	Motte-Florac (1996a)
	sur un morceau de coton un peu réchauffé, qui est introduit dans l'oreille, une fois par jour	maux d'oreilles	Mayo	Cozarit (1985)
		douleurs rhumatismales et musculaires, luxations, fractures, maux de dos, inflammation du ventre et autres affections attribuées au "froid"	tout le pays	Baytelman (1986) et María y Campos (1979) cités par Mata Pinzón <i>et al.</i> (1994)
		problèmes musculaires et osseux comme ceux qui sont dus à la fatigue, maux du dos, des os et des jambes, lumbago, fractures, rhumatismes, luxations et autres affections attribuées au "froid"	régions diverses	María y Campos (1979)
foie	consommé	morsure de crotale		Werner (1980)
fiel	pour enduire la morsure	morsure de crotale ou de serpent		Werner (1980)
peau ⁽³⁾	utilisée en une "sorte de patch que l'on colle sur les tempes" chiqueador grillée sur une "plaque de cuisson en terre cuite" comal puis réduite en poudre et absorbée avec de l'eau	migraines, maux de tête, nausées, bourdonnements d'oreille, "mauvais air" mal aire maladies de peau	Acapulco	Padrón (1956) María y Campos (1979)
bruiteur ⁽⁴⁾	réduit en poudre qui est instillée dans l'oreille	surdité		Werner (1980)

Partie utilisée	Préparation et administration	Indications thérapeutiques	Population et/ou Localisation	Référence (ma traduction pour toutes ces références)
	pour faire un "nettoyage purificateur" <i>limpia</i>	"frayeur" <i>susto</i> , "épouvante" <i>espanto</i> , "maléfice" <i>daño</i> , "mauvais air" <i>mal aire</i> ...		Motte Florac (1996a)
crochets	seringue pour instiller un médicament piqûre de crochet extraction de venin extraction de sang extraction par piqûre de la région douloureuse avec les crochets, suivie d'un "nettoyage purificateur" <i>limpia</i> extraction de "mauvais air" <i>mal aire</i> par piqûre puis pose de ventouses sorte d'acupuncture : les crochets sont plantés dans la peau du visage et dans les bras (ou près du lieu de la douleur)	blessure maux de gorge morsure de serpent diagnostic, traitement de certaines maladies douleur appelée "morsure de serpent" <i>piquete de víbora</i> (= "mauvais air" <i>mal aire</i> attrapé en chemin ou envoyé par un sorcier) "mauvais air" <i>mal aire</i> violents maux de tête, douleurs, maux de gorge, "mauvais air" <i>mal aire</i>	Taxco Los Tuxtlas (Veracruz) Yucatán Soyaltepec, Oaxaca Yucatán	Bernal Solís (1973) Bazán (1983) Bernal Solís (1973) Münch Galindo (1983) Bernal Solís (1973) Mata Pinzón (1987-1988) Incháustegui (1977) Motte Florac (1996a) Bernal Solís (1973)
venin	instillation dans la dent (cette technique requiert une maîtrise parfaite de la dose utilisée et de la technique)	extraction d'une dent (par désintégration)		Padrón (1956)

⁽¹⁾ L.M. Klauber (1971) signale sa consommation pour soigner la tuberculose.

⁽²⁾ « L'huile de crotale est un traitement contre les rhumatismes ; elle peut aussi être utilisée par les acrobates pour augmenter leur élasticité » (Klauber 1971 : 154, ma traduction)

⁽³⁾ « Dans le Kentucky (...), la peau du serpent à sonnette remédie aux rhumatismes » (Mozzani 1995 : 1636). « Une peau de crotale autour de la gorge soignera un refroidissement, ou, porté en bandeau frontal, il soignera un mal de tête. Il est également efficace contre les maux de dents, particulièrement chez les enfants » (Klauber 1971 : 153, ma traduction).

⁽⁴⁾ « Dans le Kentucky, les "sonnettes" du crotale portées comme ornement dans les cheveux empêchent la migraine » (Mozzani 1995 : 1636). Chez plusieurs populations amérindiennes d'Amérique du Nord, de la poudre de bruiteur est utilisée pour accélérer le travail lors d'un accouchement (Stone 1962 : 77).

Tableau 6. Produits manufacturés à base de crotale vendus au Mexique

Partie utilisée	Produit	Indications thérapeutiques	Référence
“chair”	gélules de poudre	acné (3/9) ⁽¹⁾ , allergies (1/9), antioxydant (1/9), antiseptique contre microbes de la peau et du sang (1/9), augmente les globules rouges (2/9), boutons (3/9), cancer (4/9), champignons (1/9), démangeaisons (2/9), dépuratif (3/9), diabète (3/9), émoullient (1/9), éruption cutanée (2/9), furoncles (1/9), hémorroïdes (4/9), impuissance sexuelle (2/9), intoxications (1/9), œdème (1/9), plaies (2/9), problèmes cardiaques (1/9), problèmes nerveux (2/9), problèmes de pression artérielle (2/9), problèmes de pression artérielle (1/9), purifier le sang (2/9), rhumatismes (2/9), taches sur la peau (5/9), taches sur le visage (2/9), tuberculose (1/9), tumeur (1/9), ulcère (3/9), urticaire (2/9), varices (1/9), verrues (2/9), vulnéraire (1/9) Plusieurs boîtes mentionnent qu’il ne s’agit pas d’un médicament mais d’un complément alimentaire. Certaines ne donnent pas d’indications thérapeutiques.	Motte-Florac (1996a et données inédites)
Graisse/huile	pommade à base d’huile de crotale, de venin de fourmi et de pommade mentholée	rhumatismes, crampes, bronchite, toux	María y Campos (1979)
	pommade à base d’huile de crotale et divers autres produits (essence de romarin, essence de sassafras, essence de térébenthine...)	rhumatismes	Motte-Florac (données inédites)
	savon à base d’huile de crotale	auxiliaire du traitement de : éruption cutanée, taches de la peau, acné, urticaire et toutes sortes de plaies variqueuses ; combat les comédons, verrues et taches sur le visage, évite la chute des cheveux, petits boutons et démangeaisons, piqûres de moustique	Motte-Florac (1996a)
venin	pommade à base de venin de vipère [à grelot], de graisse de coyote et d’extrait d’ <i>A/oe</i> spp. (Liliaceae) <i>sávila</i>	tous types de douleurs de “froidure” du corps, rhumatismes, crampes, foulures, coups, toux, asthme, bronchite, angine, varices, arthrite, etc.	Motte-Florac (1996a)
sperme	encens au sperme de crotale	pour protéger la maison, le commerce, le lieu de travail, le restaurant, etc. Contre : divers procédés de magie noire (<i>envidias</i> , <i>salaciones</i>), “pertes” <i>pérdidas</i> , “échecs” <i>fracasos</i> , “ruine” <i>despojos</i>	Motte-Florac (1996a)
		pour “couper” les pratiques de magie noire	Motte-Florac (1996a)

⁽¹⁾ Nombre d’occurrences sur neuf exemplaires considérés.

La pintade et la plume rouge de perroquet dans la tradition afro-brésilienne

Ming ANTHONY
ming.anthony@free.fr

Résumé

L'équilibre dynamique des cultes de possession afro-brésiliens est fondé sur le processus initiatique qui permet la reproduction du système religieux. Le descriptif du rituel initiatique, joint à l'analyse de la littérature orale, révèle la valeur symbolique et le rôle singulier joué par la pintade (*Numida meleagris* (L.), Numidae) et la plume caudale du perroquet gris (*Psittacus erithacus* L., Psittacidae). Nous montrons comment les séquences cosmogoniques des mythes relatifs à ces deux éléments animaux se réactualisent au cours du rituel. La nécessité de leur présence lors de l'initiation est discutée à la lumière du concept d'animal "clef de voûte" issu de l'écologie et extrapolé aux sciences sociales.

Mots-clés

cultes de possession, initiation, Brésil, yoruba, candomblé

Introduction

Les traditions africaines sont passées au Brésil par la voie de la traite esclavagiste qui sévit du XVI^e au XIX^e s. Elles sont particulièrement vivantes dans les centres religieux afro-brésiliens qui pratiquent des cultes dits de possession : lors des cérémonies, les adeptes en transe manifestent, par leur gestuelle et leur danse, la divinité à laquelle ils ont été consacrés au cours de leur initiation rituelle.

Bien que la traite des esclaves ait amené au Nouveau Monde des Africains d'origines ethniques très variées, aujourd'hui on note la prépondérance, dans tous ces cultes, de la tradition yoruba originaire du Nigeria et du Bénin, en ce qui concerne notamment le panthéon des divinités (*orixás*), la liturgie ou encore la mythologie. Néanmoins, d'autres influences se mêlent à la tradition yoruba en une

diversité syncrétique foisonnante. Le catholicisme, le spiritisme d'Allan Kardec, les traditions amérindiennes, entre autres, imprègnent ces cultes à des degrés divers selon les orientations du chef religieux qui les dirige. En dépit de cette pluralité, on peut reconnaître deux grandes tendances religieuses qui diffèrent par leur motivation et leur idéologie : d'une part le *candomblé*, très ancré dans les traditions africaines, qui crée un espace fédérateur pour les Noirs brésiliens ; d'autre part l'*umbanda*, volontairement syncrétique, à tendance universaliste, animé par la volonté d'apporter une solution pour tous.

Parmi les multiples raisons de l'hégémonie culturelle yoruba au Brésil, on note tout d'abord que c'est à la fin de la période esclavagiste qu'arrivèrent massivement des esclaves yoruba à Bahia, ce qui a pu favoriser en ce lieu la sauvegarde d'une culture moins érodée par le temps. Ensuite, le rôle des anthropologues "classiques" n'est pas à négliger : ils ont valorisé la tradition yoruba comme étant l'expression de l'orthodoxie religieuse africaine au Brésil. Enfin, l'extension de la culture yoruba à tout le Brésil bien au-delà des lieux de culte, et le développement d'un néotraditionalisme yoruba ont pu se faire grâce à la vulgarisation des mythes, de la cosmogonie et de la liturgie yoruba, par des écrits d'adeptes du *candomblé* et des publications universitaires, divulguant la tradition orale issue des centres de culte ou puisée à la source africaine.

Le travail présenté aujourd'hui concerne le symbolisme de la pintade, *Numida meleagris* (L.), Numidae (fig. 1) et de la plume rouge de perroquet gris, *Psittacus erithacus* L., Psittacidae (fig. 2) dans le rituel initiatique de tradition yoruba au Brésil. La pintade, connue au Brésil sous le nom de *galinha-d'angola*, "poule d'Angola", est originaire d'Afrique. Elle fut introduite au Nouveau Monde par les colonisateurs portugais. Le perroquet gris, quant à lui, est une espèce répandue en Afrique tropicale et familièrement dénommé "perroquet jaco" en France. Les jeunes individus ont le corps gris et la queue rouge vif. À mesure qu'ils vieillissent, le plumage rougit progressivement (Mandahl-Barh et Dorst s.d. : 76). Au Brésil, les plumes rouges de ce perroquet sont importées d'Afrique pour les boutiques d'objets de culte afro-brésilien. Elles sont connues sous le nom de *ekodidé* ou *kodidé*¹, terme d'origine yoruba signifiant "plume rouge de perroquet".

La description des rites et l'interprétation des mythes révéleront la valeur symbolique de la pintade et de l'*ekodidé* ; tous deux écartent le malheur et favorisent le renouveau de la vie, c'est pourquoi nous avons jugé bon de les traiter ensemble. Par ailleurs, ce travail montrera le rôle essentiel joué par ces deux éléments dans l'équilibre dynamique du culte et la reproduction du système religieux fondée sur le processus d'initiation.

Notre étude s'appuie sur des observations personnelles et sur un corpus de littérature orale recueilli au cours de plus de dix années d'enquête dans le milieu afro-brésilien. Par ailleurs, seront utilisés la littérature orale maintenant publiée à l'initiative des membres des cultes, ainsi que des travaux d'ethnologues, en

¹ Du yoruba *ikóóde*.

particulier *A galinha-d'angola*, étude pertinente sur la représentation afro-brésilienne de la pintade (Vogel *et al.* 1993).

1. L'initiation dans la tradition afro-brésilienne

Avant de décrire en quoi consistent les diverses étapes de l'initiation, parlons du vocabulaire qui s'y rattache :

Dans le langage courant des *candomblés*, initier une personne à son *orixá* se dit “faire le saint” *fazer o santo*, ce qui indique l'influence catholique sur ces cultes, les *orixás* étant assimilés aux saints (tabl. 1 col. e).

Initier une personne se dit aussi “faire la tête” *fazer a cabeça*. La préparation rituelle de la tête est en effet un acte central de l'initiation car, dans ce système de croyance, c'est au niveau de la tête qu'intervient la divinité dite “maître de tête” *dono da cabeça*. Les termes “d'incorporation” *incorporação* et de “désincorporation” *desincorporação* sont utilisés pour signifier l'entrée ou la sortie de transe, le moment où la divinité pénètre ou quitte le corps de son adepte.

Le non-initié qui assiste aux cérémonies et s'intéresse au culte est appelé “novice” *abiã*. Celui qui est en cours d'initiation est nommé *iaô*². Lorsqu'il a subi “l'initiation” *feitura de santo*, on dit qu'il est “fait” *feito* ou “rasé” *raspado*. Il deviendra “fille/fils-de-saint” *filha/filho-de-santo*, c'est-à-dire membre à part entière de la communauté religieuse afro-brésilienne qui se dénomme elle-même le “peuple-de-saint” *povo-de-santo*.

Après sept années d'apprentissage au sein du *candomblé*, l'initié portera le titre d'*ebônim*³, pourra ouvrir son propre centre de culte, devenir chef religieux “père” ou “mère de saint”, initier à son tour et engendrer de nouveaux “fils/filles de saint”, participant de ce fait à la reproduction du système religieux.

Au Brésil, les *orixás* sont la représentation des forces de la nature (tabl. 1 col. a) et ils sont supposés régir la société et les relations humaines (tabl. 1 col. b). Ils possèdent une énergie, un pouvoir nommé *axé*⁴, perçu comme étant d'essence fluide, lumineuse ou vibratoire. Chaque *orixá* afro-brésilien a une personnalité, un tempérament connu à travers la mythologie : *Ogum*, le dieu de la guerre et du fer est violent, *Xangô*, le dieu du tonnerre rend la justice, *Oxum* la divinité des eaux

² Du terme yoruba *iyáwó*, “épouse” (de l'*orixá*).

³ Du yoruba *ẹ̀gbón mi*, “mon aîné”.

⁴ *Axé* est la transcription brésilienne du terme yoruba *àṣẹ*, “pouvoir”.

douces est coquette et séductrice... Ainsi, on peut considérer que les *orixás* sont une représentation anthropomorphe des forces de l'univers.

Dans le système de croyance afro-brésilien, tout homme a un *orixá*, même s'il l'ignore. Comment déterminer l'entité tutélaire d'un individu ? Parfois, au cours d'une cérémonie publique, il arrive que, sur le rythme caractéristique d'un *orixá* particulier, un membre de l'assistance tombe en transe, sans aucune préparation initiatique : l'*orixá* a choisi un nouvel adepte. Le plus souvent, une maladie, des malheurs, des rêves obsédants, ou même la simple curiosité amènent certaines personnes à consulter un prêtre-devin qui, par le biais de la divination⁵ (photo 1), détermine leur entité "maître de tête" *dono da cabeça*. Pour résoudre le problème, ou simplement pour répondre au désir du consultant, l'initiation sera peut-être prescrite, ou seulement l'une de ses étapes :

- le "lavage des perles" *lavagem de contas* est la préparation rituelle du collier aux couleurs de l'*orixá* "maître de tête" (photo 2) ; ce collier est baigné dans de l'eau où macèrent les plantes consacrées à la divinité tutélaire ;
- *bori* : rituel d'offrandes à la tête du futur initié ;
- *assentamento* de l'*orixá* : fixation rituelle de l'*orixá* sur un objet ;
- *feitura* : initiation proprement dite, fixation rituelle de l'*orixá* sur la tête de l'initié.

Chaque homme est donc relié à une entité "maître de tête" *dono da cabeça*, qu'il est capable d'"incorporer" et de "désincorporer" après qu'il ait été initié au cours du rituel de *feitura*. Pour comprendre ce rituel, nous avons besoin de savoir quelle est la représentation du corps, et en particulier de la tête, dans le système de pensée afro-brésilien.

2. Représentation afro-brésilienne du corps

La pensée classificatoire afro-brésilienne relie les diverses parties du corps humain à chacun des *orixás* révéérés dans le culte, ces mises en correspondance s'opérant selon des critères analogiques (Anthony 2001 : 66). Ainsi, *Exu*, le dieu des ouvertures, régit les orifices du corps humain ; *lansã*, la déesse des vents, gouverne les poumons ; le sagace chasseur *Oxóssi*, divinité des forêts, régente la tête et son intelligence... (tabl. 1 col. d).

⁵

Dans le *candomblé*, la divination s'effectue au moyen de "coquillages" *búzios*. Dans l'*umbanda*, elle peut se faire par d'autres moyens, tels que l'usage de la boule de cristal, des cartes de tarots, ou même de la clairvoyance.

Le schéma corporel est, par ailleurs, conçu dans sa relation à la vie de l'individu : le devant du corps, particulièrement le front, est relié au futur alors que l'arrière du corps, spécialement la nuque, est associé au passé. Le côté droit, masculin, est relié aux ancêtres masculins, le côté gauche, féminin, relié aux ancêtres féminins. Les pieds permettent la communication avec les ancêtres, car c'est en terre qu'on ensevelit les morts. De plus, certains points du corps sont considérés comme des centres d'échanges énergétiques, capables d'émettre ou de capter l'énergie vitale qu'on nomme *axé* : tous les orifices du corps sont concernés, ainsi que d'autres points situés au sommet du crâne, sur le cou, la poitrine, le dos, la paume des mains, la plante des pieds (Pessoa de Barros et Teixeira 1990).

Enfin, dans ce système de croyances, chaque chose, chaque être, possède au moins trois dimensions : *matérielle* liée au domaine physique, concret et tangible ; *énergétique*, en relation avec son potentiel ; *spirituelle*, reliée à son essence.

En ce qui concerne la tête, ses dimensions matérielle et énergétique sont apparentes dans les traits physiques et l'intelligence de l'individu : on parle alors de *cabeça*, toute tête physique et pensante étant sous la protection d'*Oxóssi*. Par contre, c'est à l'entité "maître de tête" qu'il revient de protéger la tête dans sa dimension spirituelle, celle que l'on nomme *ori* dans le *candomblé*.

Ori est l'adaptation portugaise de *orí*, terme yoruba dont le premier sens est "tête", le second "le dessus". Avec une majuscule, *Orí*, la Tête, est le dieu de la destinée (Abraham 1958). Selon S. Jonhson (1970 : 27), dans la tradition yoruba, cette divinité personnelle était révérée par tous les adultes, car on croyait que la bonne ou la mauvaise fortune dépendait de sa volonté. En conséquence un culte⁶ était rendu à ce dieu, représenté par 41 cauris liés en couronne et enfermés dans un coffre (*ilé Orí* "maison de la Tête").

Au Brésil, la dimension spirituelle de la tête est interprétée de diverses manières, comme nous l'avons montré précédemment (Anthony 2004 : 170-171). Nous ne retiendrons que la représentation la plus populaire qui figure dans un dictionnaire de vulgarisation sur les cultes afro-brésiliens (Araia, s.d. : 20) à la rubrique *ori* : "Ce terme signifie tête et plus précisément sommet du crâne (...). Dans le *candomblé*, c'est par là qu'entrent et sortent les flux d'énergie qui correspondent aux *orixás*. C'est dans la tête (et dans le cerveau) que réside la force principale de captation et de réémission de l'*axé*. L'*ori* est une sorte de portail spirituel". Cette interprétation de l'*ori*, porte d'entrée des divinités, est la représentation la plus courante rencontrée parmi les adeptes du *candomblé* que nous avons interrogés.

Étant donné l'importance de la tête, c'est à elle que s'adressent en priorité les rituels, qu'ils soient thérapeutiques ou liturgiques. Tous font usage de plantes et comportent des sacrifices.

⁶ *bgri* = *bg/orí* : révéler/tête, "rendre un culte au dieu de la destinée".

3. Importance des plantes et des sacrifices dans les rituels initiatiques

Kò sí ewé kò sí òrìṣà, ce dicton yoruba reproduit au Brésil sous la forme : *Sem folha não há santo*, “Sans feuille, pas de saint/orixá”, traduit bien l’importance des plantes dans ce système : les feuilles sont en effet supposées être le vecteur de la force des orixás (cf. M. Fleury, cet ouvrage) ; en leur absence, il est impossible que la divinité se manifeste dans ses adeptes. À chaque orixá sont attribuées les feuilles de certaines espèces, la mise en correspondance se faisant sur des critères analogiques (Anthony 2001 : 76-84). Dès la première étape initiatique, le lavage des perles, les plantes sont indispensables pour baigner le collier du novice, pour transmettre par contact la puissance divine à cet objet.

On ne peut pas non plus célébrer de rituel liturgique sans offrande de nourriture aux dieux, et, dans la tradition du *candomblé*, pas d’initiation sans sacrifice sanglant (cf. I. de Garine, cet ouvrage). Dans la nourriture et dans le sang des animaux, il y a de l’“énergie vitale” *axé*, comme dans les plantes.

Chaque orixá a ses goûts particuliers pour certains plats cuisinés et pour certains animaux (Augras et Guimarães 1995, Bonvini 1996). Deux catégories animales sont distinguées : les animaux à deux pattes correspondant aux volatiles, et les animaux à quatre pattes, ovins, caprins ou bovins. Tous les animaux sacrifiés aux dieux doivent être en bonne santé et avoir été élevés en plein air, dans les meilleures conditions. Comme les centres de cultes urbains que j’ai visités ne jouissaient pas des conditions nécessaires à l’élevage, les animaux étaient achetés sur des marchés, dans des stands réservés à la vente d’objets ou d’animaux destinés aux cultes. Au marché São Joaquim de Salvador où j’ai enquêté, les animaux provenaient de l’île voisine de Itaparica, réputée pour son artisanat et le sérieux de ses élevages. Le choix des animaux à sacrifier est fonction du sexe de l’orixá : femelle pour un orixá féminin, mâle pour un orixá masculin, des deux sexes pour les orixás androgynes. Il dépend aussi de leur couleur : par exemple, on offre des animaux blancs à *Oxalá*, dieu de la création des êtres vivants, parce que c’est sa couleur. Il révèle enfin les domaines de la nature que régit l’orixá : fruits de mer pour *lemanjá*, déesse des océans, poissons d’eau douce pour *Oxum*, déesse des rivières. Chaque orixá a donc ses préférences pour certains mets ou certains animaux. Mais la pintade peut être offerte à tous les orixás, et, dans le rituel initiatique, elle est obligatoirement présente, ainsi que l’*ekodidé*, la plume rouge de perroquet.

4. La pintade et la plume rouge de perroquet dans les rituels initiatiques

4.1. Le *bori*

Le *bori*, terme d'origine yoruba, interprété au Brésil comme *bóri* (*bó/orí* : nourrir/tête) "nourrir la tête", est populairement appelé "donner à manger à la tête" *dar de comer à cabeça*. Dans le *candomblé* il s'agit, soit d'un simple acte thérapeutique, soit du préalable à l'initiation.

Tout d'abord, les offrandes à la tête sont déterminées par le jeu divinatoire. Elles comportent nécessairement des noix de cola, de l'eau, peuvent être accompagnées de sel, d'huile de palme, de miel, de diverses nourritures rituelles et, dans le *candomblé*, de sacrifices "d'animaux à deux pattes", en premier lieu la pintade généralement associée à d'autres volatiles comme la colombe. L'objectif est de rétablir l'équilibre d'un individu, l'harmonie entre ses diverses têtes : « les offrandes cherchent à rencontrer le point d'équilibre nécessaire afin que l'*ori* retrouve ses proportions correctes. La pintade, agitée par nature, est offerte au côté de la douce colombe ; l'eau pure est associée à d'autres boissons » (Beniste 2000 : 143). Dans le *candomblé*, c'est un rituel qui précède nécessairement l'initiation car, selon le proverbe yoruba : « aucun *orixá* ne bénit une personne sans le consentement de sa tête » *kò sí òòsà tí i dá níí gbè léhìn orí eni*. Pour le fameux devin brésilien Agenor Miranda Rocha (2000 : 97), « le *bori* est une façon de demander permission à *Ori*, avant de faire quoi que ce soit sur la tête d'une personne. Par ailleurs, l'*orixá* ne peut s'actualiser d'une manière positive sur la tête d'une personne, si sa tête est faible ». Le but du *bori* est donc de fortifier la tête et de lui demander la permission de "faire la tête", c'est-à-dire d'initier la personne.

Le rituel du *bori* pré-initiatique a été maintes fois décrit. Diverses variantes sont rapportées en détail dans les travaux de P. Verger (1957 : 80-88), A. Vogel *et al.* (1993 : 32-44), V.G. da Silva (1995 : 155-163) et J. Beniste (2000 : 148-162).

Il s'agit d'un rituel public réalisé dans un sanctuaire de *candomblé*. La personne qui va recevoir le *bori* a pris un bain lustral et s'est vêtue de blanc. Elle est assise sur une natte, face à l'officiant installé sur un petit tabouret. Autour d'eux sont déposés les récipients contenant les boissons et les nourritures sacrées, la (ou les) pintade(s) et autres volatiles aux pattes liées, ainsi qu'un grand bol vide, la "alebasse de la tête" *igba ori*.

Le rituel consiste à mettre les nourritures rituelles en contact, d'une part avec la tête du novice, d'autre part avec la "alebasse de la tête", qui se transformera, au cours du rituel, en un véritable double de la personne. Toutes les manipulations rituelles sont accompagnées de chants en yoruba. Nous allons détailler le sacrifice de la pintade.

Pour commencer, l'officiant saisit d'une main un couteau et chante en l'honneur d'Ogum, maître du fer :

Ògún sòrò sòrò Ogum fait la cérémonie, fait la cérémonie
Èjè balè kára rò Le sang versé à terre, qu'il apaise le corps

Puis il se fait apporter la pintade, prend de l'autre main une feuille d'odundun (*Kalanchoe brasiliensis* Cambess., Crassulaceae) y applique de l'huile et du miel, et en enveloppe la tête de la pintade. Tous ces ingrédients sont supposés avoir une vertu calmante qui contrecarre la violence de la mise à mort (Verger et Anthony 1990). Enfin l'officiant coupe la tête de la pintade. Le sacrifice est accompagné d'un chant traditionnel en yoruba, dont il existe plusieurs variantes dans la littérature, mais qui comporte toujours la répétition du terme bí, "donner naissance", suivi de etù, "pintade" : "mettre au monde la pintade". En voici un exemple, tiré de l'ouvrage d'A. Oliveira (1995 : 52) :

Èjè a bí etù o Le sang donnera naissance à la pintade
A bí e a bí e etù o Nous vous faisons naître, nous vous faisons naître pintade

Le sens de ce chant s'éclairera par la suite.

Le prêtre fait couler le sang dans laalebasse et présente le cou de la pintade au novice pour qu'il le lèche. Il marque de sang la tête de l'initié : le sommet du crâne, le front, les tempes, la nuque ; il en enduit l'intérieur des mains, parfois aussi le cou, la poitrine, le dos, tous les points qui correspondent à des "centres de force" qu'il s'agit de "réveiller" et d'"activer". Si les parents sont décédés, les gros orteils également seront marqués (le gauche si c'est la mère, le droit si c'est le père). Rappelons que, dans le symbolisme afro-brésilien, les pieds représentent les ancêtres. C'est donc non seulement à l'ori de l'individu, mais aussi à celui de ses ancêtres que s'adresse ce rituel. Les autres volatiles seront sacrifiés selon le même cérémonial.

Une fois le sacrifice terminé, le prêtre prépare un mélange d'huile de palme, de sel et de miel, en verse une partie dans la "alebasse de la tête", et, avec le reste, enduit les points du corps déjà marqués de sang. Des plumes sont collées en ces points ainsi que sur laalebasse. Les animaux sacrifiés sont portés aux cuisines pour y être préparés. Dans l'intervalle, les filles de saint chantent et dansent en l'honneur de la tête. L'un de ces chants évoque la plume rouge de perroquet (Vogel *et al.* 1993 : 42) :

Orí o, orí yèyé La tête, oh, la tête, ma mère
Lésè ikóòdíde Au pied de la plume rouge de perroquet
A fé re oore Nous désirons de bonnes choses, la bonté
Orí o pè re La tête apportera de bonnes choses
Lésè ikóòdíde Au pied de la plume rouge de perroquet
Lésè òrìsà Au pied des orixás

Notons que la plume rouge de perroquet est mise au rang des orixás. Dans la tradition yoruba, la plume de perroquet était l'apanage des hauts dignitaires, mandataires du roi (Abraham 1958 : 22). En cas de calamité survenant dans le royaume, si le conseil des sages décidait de destituer le roi et de l'acculer au

suicide, des œufs de perroquet étaient brisés à l'entrée des appartements royaux. Ainsi il apparaît que la plume caudale du perroquet représente le pouvoir royal et ses œufs la fécondité du royaume. Ces rapports "métonymiques" sont encore courants aujourd'hui en Afrique, les ancêtres illustres étant représentés par des objets métalliques en rapport avec la fonction qu'ils exerçaient. Cette tradition se perpétue au Brésil où, par exemple, *Oxóssi*, dieu des forêts et de la chasse, est symbolisé par un arc et une flèche ; *Ogum*, dieu de la guerre, par une épée. Selon la tradition orale rapportée par Johnson (1970 : 149), les *orixás*, ancêtres déifiés, auraient de leur vivant régné sur un territoire. Ainsi *Oxóssi*, aurait été roi de *Ketu*, *Oxalá* roi d'*Ifè*, *Xangô* roi d'*Oyó*. Dans le cantique, la tête rend hommage aux *orixás* et également à leur pouvoir royal, représenté par la plume rouge de perroquet.

Quand le festin est prêt, l'officiant confectionne des boulettes avec les parties sacrées des animaux (coeur et autres viscères), supposées porteuses d'*axé*, à l'instar du sang ; il les pose dans la calebasse et sur la tête du novice avant de répartir la nourriture entre tous. La "tête mange" et toute l'assistance l'accompagne en un repas communautaire. Une fois le repas terminé, le prêtre entonne un chant en l'honneur de la tête. L'assemblée se retire alors, laissant le novice en compagnie de son double, l'*igba ori*.

Sa tête fortifiée, rééquilibrée, pourra l'aider à améliorer sa destinée et à poursuivre son cheminement initiatique marqué par deux étapes majeures : la "fixation" rituelle du "maître de tête" sur un objet et, ultérieurement, sur la tête même de l'adepte.

4.2. *Assentamento de l'orixá*

L'étape qui succède au *bori*, l'*assentamento*⁷ de l'*orixá*, consiste à "fixer" rituellement sur une pierre, un objet de métal ou une poterie, le dieu auquel se consacre le néophyte. Pour ce faire, l'objet choisi est mis en contact avec les nourritures sacrées de l'*orixá* tutélaire de l'adepte : plantes, aliments et sang des victimes sacrificielles. Il constitue désormais la représentation de cette divinité, il est devenu un objet-dieu. La "calebasse de la tête" *igba ori* et l'*assentamento* de l'*orixá* sont conservés au sanctuaire et révéérés périodiquement par des offrandes.

4.3. *Feitura : initiation proprement dite*

La troisième étape, l'initiation proprement dite, pratiquée à huis clos durant 17 jours au minimum, est marquée par le rituel central de fixation de l'*orixá* sur la tête de la *iaô*. Suivront trois cérémonies de sortie de l'*orixá* incorporé dans son adepte, où il sera présenté en public.

⁷ *Assentamento* est dérivé du verbe *assentar* "asseoir", "fixer".

Pour “faire la tête” *fazer a cabeça*, c’est-à-dire initier le novice, celui-ci est rasé et des “scarifications” *cutilagem* sont pratiquées au sommet du crâne « pour ouvrir le canal énergétique principal du corps humain » (Araia s.d. : 33). Après que le novice ait reçu les nourritures sacrées et ait été baigné du sang des animaux sacrifiés et ait été lavé par un bain contenant les herbes de l’*orixá*, la scarification est recouverte d’un cône qu’on nomme *oxu*⁸, mélange des feuilles sacrées et autres aliments rituels du “maître de tête” malaxés avec du beurre de karité ou de la cire. Il comporte également toujours une crête de pintade réduite en poudre, de “craie blanche” *efun*⁹, de “poudre rouge” *osun*¹⁰ et de “poudre d’indigo” *waji*¹¹. Ces trois éléments symbolisent les trois seules couleurs nommées dans le monde yoruba : blanc, rouge et noir, c’est-à-dire toutes les couleurs. Par ce contact avec l’*oxu*, la force (*axé*) de l’*orixá* est transmise à la tête et fixée définitivement sur l’*ori* de l’initié. L’*ori* fortifié au cours du *bori* pourra, désormais, servir d’intermédiaire entre l’*orixá* et le corps de son adepte.

Ce nouvel *orixá*, “incorporé” à l’initié, va être présenté au public lors de trois sorties successives :

- dans la première (fig. 3), l’initié est habillé de blanc ; son corps et sa tête rasée sont mouchetés de points blancs tracés à la craie. Au sommet du crâne est collé l’*oxu*. De plus, sa tête est ceinte d’un lien de raphia qui maintient une plume rouge de perroquet.
- Dans la seconde, la *iaô* sera vêtue aux couleurs de son *orixá*. Elle sera peinte des trois couleurs : blanc, rouge et indigo.
- Dans la troisième, la sortie du nom, elle ne sera plus peinte, et portera tous les attributs de son *orixá* qui révélera à haute voix son nom. Dans toute cérémonie ultérieure, c’est revêtu de ses atours que se manifesterà l’*orixá* (photo 3).

Recherchons dans les mythes la signification de ces rituels.

⁸ Du terme yoruba *òsù*, qui désignait la touffe de cheveux laissée sur le sommet du crâne rasé des adeptes de Xangô en Afrique.

⁹ Du terme yoruba : *efun* “craie”.

¹⁰ Du yoruba *osun* “padouk” (*Pterocarpus osun* Craib, Papilionoidae: Fabaceae). L’*osun* des rituels brésiliens est la poudre tirée de l’écorce de cet arbre ; elle est importée d’Afrique, et s’achète dans les boutiques spécialisées en articles de culte.

¹¹ Du yoruba *wáji* “indigo préparé”.

5. La pintade et la plume rouge de perroquet dans la mythologie

Un mythe tiré de l'ouvrage d'A. Vogel *et al.* (1993 : 113) raconte pourquoi et comment s'est faite la première initiation :

« Un jour Oxum se sentait seule, très seule. Alors elle décida de “faire” une compagne. Elle prit une poule, lui rasa la tête, la peignit. Elle fixa l'oxu sur sa tête, sur son ori. Elle créa de la sorte le peuple-de-saint, la première iaô qui est la pintade, un animal qui est “fait” (initié) ».

Ainsi, pour vaincre sa solitude, Oxum (fig. 4), déesse des eaux douces et de la fécondité, créa la pintade, la première iaô, la première initiée et à sa suite tout le peuple-de-saint, le peuple du candomblé. L'assimilation de la pintade à l'initié apparaît à l'évidence dans ce mythe. Cette séquence cosmogonique est réactualisée dans le premier rituel de sortie : l'initié est moucheté de taches blanches et porte sur sa tête rasée une crête, comme la pintade. La iaô est “faite”, c'est-à-dire initiée, comme a été “faite” la pintade créée par Oxum.

Le chant traditionnel qui accompagne le sacrifice de l'animal prend alors tout son sens : du sang de la pintade renaîtra la pintade, c'est-à-dire l'initié. Le sacrifice de la pintade est donc un élément déterminant du processus initiatique : sans pintade, pas d'initié, pas de saint.

Oxum déesse de la fécondité est liée dans le mythe à la création de la pintade et à l'invention du rituel d'initiation.

Un second mythe (Vogel *et al.* 1993 : 63) lie la pintade à un autre dieu de la fécondité, Oxalá (fig. 5), dieu de la création des êtres vivants :

« Un village était frappé par la calamité, tous ses habitants mouraient. Les survivants implorèrent l'aide d'Oxalá. Celui-ci prit une poule noire, la couvrit de taches blanches et la lâcha sur le marché. La mort qui rôdait par là fut épouvantée à la vue de cette étrange créature, elle s'enfuit et le village retrouva prospérité et bonheur ».

De ce mythe, nous pouvons conclure que la pintade créée par Oxalá chasse la mort et le malheur.

Un autre conte, rencontré dans un livre pour enfants, relie également la pintade à Oxalá (Petrovich et Machado 2000 : 71). Nous le résumerons ainsi :

« Il était une fois, au début du monde, la pintade, animal très laid, terne, gris, avare et rejeté par tous. Elle était toujours triste et se plaignait de la vie. Elle consulta un devin qui lui conseilla de changer d'attitude, de se montrer aimable et généreuse envers ceux qu'elle rencontrerait. Elle suivit son conseil. Croisant Oxalá sur son chemin, elle le salua aimablement et lui offrit tout ce qu'elle possédait. Touché par ce geste, Oxalá tira de son sac une poudre magique et la marqua de petites taches blanches. Puis, avec de la terre glaise il lui fit une

crête. Depuis ce jour, la pintade est l'animal de prédilection du dieu de la création. Elle est heureuse et sa compagnie est recherchée de tous.

Ainsi, la pintade a été façonnée par Oxalá ou Oxum qui lui ont donné son aspect physique à partir d'une simple poule. De ce fait elle se distingue de toutes les autres créatures animales et porte en elle un caractère divin. C'est pourquoi la pintade occupe une place privilégiée dans les cultes ».

D'autres variantes du mythe précisent qu'Oxalá la peignit de toutes les couleurs ou lui offrit toutes les couleurs (Vogel *et al.* 1993 : 98 ; Feuser et Carneiro da Cunha 1989 : 96).

Le système de pensée afro-brésilien attribue une couleur à chaque orixá (tabl. 1 col. c). Les couleurs sont porteuses de l'axé, de la force vitale de la divinité dont elles sont l'emblème. "Toutes les couleurs" représentent donc tout l'axé, toute la force de vie existant au monde : ainsi, "la pintade est porteuse de fécondité".

La plume rouge de perroquet est également liée par les mythes à Oxalá et à Oxum. Rappelons que cette plume était l'apanage des personnages de haut rang dans le monde Yoruba. Le Père Badu¹² chef de culte de candomblé à Salvador, racontait que, il y a bien longtemps, dans un pays d'Afrique, un nouveau roi devait être choisi au cours d'un grand rassemblement populaire. Sur le conseil d'un devin, Oxalá, alors pauvre mendiant, offrit une pintade en sacrifice, se vêtit de blanc et orna sa tête de plumes rouges de perroquet, le jour fixé pour l'élection. Devant sa magnificence, le peuple lui fit aussitôt allégeance. Il fut proclamé roi du pays. Une variante de ce mythe peut être trouvée dans l'ouvrage de W.F. Feuser et J.M. Carneiro da Cunha (1989 : 97-98).

Un conte, *La plume rouge de perroquet A pena do ekodidé*, écrit par la Mãe Beata de Yemonja (1997 : 43), dit qu'il existait dans un village une société de vierges. Des envoyés venaient les acheter pour les rois et les princes. Il y avait une fille, pauvre et laide ; son père lui répétait qu'elle ne serait jamais choisie, ce qui la désespérait. Une nuit, une femme lui rendit visite et lui remit une noix de cola ainsi qu'une plume rouge de perroquet. Elle lui recommanda de se passer la noix sur le corps et d'orner sa tête de la plume, ce qu'elle fit au matin suivant. Ce jour-là, les acheteurs, accompagnés d'un prince qui voulait choisir sa femme lui-même, entrèrent au village. Le prince aperçut la jeune fille ; extasié par sa beauté il la prit pour épouse. La nuit du mariage, une femme apparut en songe à la nouvelle princesse et lui révéla qu'elle était Oxum.

Des deux histoires précédentes, on peut conclure que la plume rouge de perroquet transforme pour le mieux la destinée des misérables.

Un autre mythe recueilli par P. Verger (1957 : 447) commence ainsi : « Osala déclara que les iyawo qui n'auraient pas de kodidé ne seraient pas reconnus par lui comme iyawo. » Cela signifie qu'en l'absence de plume, l'initiation ne peut avoir lieu. La plume de perroquet représente le symbole du nouvel initié, comme le

¹²

Le Père Badu dirigeait le centre de candomblé Ilé Ojaré à Salvador. Il est décédé en 1996.

souligne d'ailleurs J.P. de Oliveira dans son ouvrage non daté (s.d. : 33). L'histoire, en résumé, continue comme suit :

« Il avait trois femmes, une légitime et deux concubines. La veille d'un jour de fête, il fit nettoyer les ornements et la couronne par sa première épouse très jalousée par les deux autres. Celle-ci exposa les bijoux nettoyés au soleil et, dès qu'elle eut le dos tourné, les concubines les jetèrent à la mer. Mais, comme elle avait acheté du poisson pour le repas, la reine les retrouva dans leur ventre. Le jour de la fête, le roi s'assit sur le trône, son épouse légitime à ses côtés, les deux autres à leurs pieds sur le sol. Le roi demanda à sa femme d'aller chercher sa couronne et, profitant de son absence, les concubines placèrent un produit maléfique sur son siège. Lorsqu'elle se rassit, elle sentit une humidité et vit qu'elle saignait. Le roi, indigné qu'elle se fût présentée devant lui en état d'impureté, la répudia et la chassa. Cependant, Oxum la prit en pitié. Elle la fit asseoir dans une bassine où macérait une mixture de feuilles. Quand la femme se releva, la bassine était pleine de plumes rouges de perroquet. Oxalá avait envoyé ses fils chasser le perroquet pour se pourvoir en kodidé, mais ils étaient revenus bredouilles. Cependant, chaque jour, l'épouse répudiée sortait couverte de kodidé et assistait aux fêtes de tous les rois. Ceux-ci disaient à Oxalá que c'était Oxum qui les honorait de sa présence. Intrigué, Oxalá alla la voir, il reconnut sa femme, la gracia et la reprit chez lui ».

Grâce à la plume rouge offerte par la déesse de la fécondité, l'infortune de la femme se transforme en nouvelle chance de vie ; on assiste en quelque sorte à sa renaissance. Le sang impur des règles se métamorphose en sang pur de la gestation, symbolisé par la plume de perroquet, emblème du renouveau de l'existence.

Conclusion

L'initiation est un rituel de passage (cf. B. Moizo, cet ouvrage) qui marque la transition de la vie normale, banale, à une nouvelle destinée consacrée à la divinité "maître de tête" qui la dirige. C'est une véritable renaissance à l'orixá qui consiste, comme le suggère P. Verger (1982 : 42), « à susciter ou plutôt ressusciter l'apparition chez le novice d'une de ses personnalités cachées (...) présente en lui à l'état latent, inhibée et aliénée par les circonstances de l'existence menée par lui jusqu'à ce jour ».

Les cérémonies de sortie de l'orixá, qui clôturent l'initiation, rendent publique la naissance du nouvel être. Cela se fait en trois temps qui marqueront les étapes de son individuation progressive. À la première sortie, l'orixá nouveau-né, créature d'Oxalá et d'Oxum, se présente au monde sous forme d'une iaô, rasée et peinte comme la pintade des mythes, la pintade "faite" par ces divinités, l'oiseau qui chasse le malheur et qui apporte la vie, une nouvelle vie. La plume de perroquet,

liée également aux dieux de la fécondité, symbolise aussi cette transformation, ce passage d'une existence terne, voire infortunée à une nouvelle destinée féconde, illuminée par l'*orixá* maître de tête.

L'*orixá* nouveau-né de la première sortie commence à s'individualiser dans la seconde : la *iaô*, marquée de toutes les couleurs de la vie est revêtue de celles de sa divinité qui peut être à ce moment identifiée.

À la troisième sortie, la sortie du nom, l'*orixá* apparaît dans tous ses atours, dans toute son individualité et il révèle publiquement son nom. Ce nouvel *orixá* renforce l'*axé*, la puissance de son centre de culte et par là même, celle du peuple-de-saint.

Par ailleurs la pintade et le perroquet jaco sont deux oiseaux qui représentent l'Afrique. Rappelons que la pintade nommée *galinha-d'angola* "poule d'Angola", fut apportée de ce pays par les Portugais. La plume rouge de perroquet n'est connue que sous son nom d'origine yoruba, *kodidé*, et elle est importée du continent africain. Ces deux éléments, porteurs de l'énergie de transformation de la destinée, sont de plus chargés de toute la puissance de l'Afrique et enracinent le rituel dans la tradition ancestrale.

Au terme de cette étude, pintade et *kodidé* apparaissent déterminants pour l'équilibre dynamique des cultes, la reproduction du système religieux fondé sur l'initiation. En cela on pourrait les considérer comme des éléments "clef de voûte", au sens où l'entendent les écologues. Comme nous le rappellent les organisateurs du congrès, « Est qualifié de la sorte toute espèce animale ou végétale déterminante pour l'équilibre dynamique d'un écosystème. Que l'espèce "clef de voûte" soit affectée ou vienne à disparaître et c'est le fonctionnement même de l'écosystème dans son ensemble qui est mis en péril » (cf. E. Dounias et É. Motte-Florac (Avant-propos), cet ouvrage).

Cependant, bien que pintade et *kodidé*, porteurs d'une haute charge symbolique, soient privilégiés dans le culte, il suffit de défocaliser le regard pour s'apercevoir que bien d'autres éléments sont également nécessaires au bon fonctionnement du processus initiatique. Lors du *bori*, par exemple, le sacrifice de la pintade est généralement accompagné de celui d'un autre volatile car l'équilibre de la tête en dépend. Si cet équilibre n'est pas atteint, l'initiation ne pourra se poursuivre. De même le sacrifice d'un animal à quatre pattes est requis. Si l'animal refuse de manger les feuilles qu'on lui présente avant la mise à mort, c'est le signe que l'*orixá* le rejette, interrompant de ce fait le processus. De plus, comme nous l'avons dit précédemment, sans feuille, pas d'*orixá*, sans offrande, pas de saint non plus, ce qui signifie qu'en leur absence il ne peut y avoir d'initiation. La multiplication des éléments déterminants pour l'initiation rend inadéquate la notion de "clef de voûte" dans le contexte des cultes. Le processus initiatique apparaît plutôt comme un enchaînement d'événements, où chaque élément impliqué est aussi nécessaire que l'autre. Qu'un maillon vienne à manquer, la chaîne se brise, le processus s'interrompt.

Pour conclure j'en viens à contester le concept même d'animal "clef de voûte" transposé de l'écologie à l'anthropologie (cf. E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage). D'une part, il me semble difficile d'imposer son extrapolation à toutes

les sociétés. S'il est clair que le mouton dans les Balkans (*cf.* M. Mesnil, cet ouvrage) ou le renne en Laponie peuvent être déterminants pour l'équilibre du système social, le concept d'animal "clef de voûte" semble inadapté aux communautés urbaines afro-brésiliennes que j'étudie. Par ailleurs, comme nous le dit G. Guille-Escuret (1989 : 53-54) : « La hiérarchie des sciences est indubitablement le pire ennemi de la recherche interdisciplinaire : la grande supériorité du statut des disciplines biologiques les autorise (en pratique, non en droit) à ne pas justifier le glissement de leur raisonnement jusque dans le domaine des sciences sociales »... « La validité d'une méthode n'est mesurable que par rapport à la délimitation de son objet ». Qu'on songe à l'avatar anthropologique de la théorie évolutionniste de Darwin. La validité de cette théorie se limite au domaine qu'elle envisage : les organismes vivants. En procédant par analogie, en assimilant un organisme individuel vrai à un organisme social supposé, les sciences sociales ont détourné cette théorie de son objet. Ainsi, on a pu assigner un axe unique à la totalité de l'évolution humaine, de manière à la hiérarchiser, comme si l'évolution culturelle obéissait aux principes de l'évolution biologique. Quelles ne furent les dérives idéologiques et racistes que ce raisonnement analogique a entraînées ! Il est encore trop tôt pour juger des conséquences du détournement du concept de "clef de voûte" en sciences sociales. Mais si le lecteur est intéressé, il trouvera beaucoup d'autres exemples de ces appropriations contestables dans l'ouvrage de A. Sokal et J. Bricmont (1997) *Impostures intellectuelles*, où les auteurs s'attaquent par leur satire, à l'usage intempestif et aux extrapolations abusives des sciences exactes aux sciences humaines.

Références bibliographiques

ABRAHAM R.C., 1958 — *Dictionary of modern yoruba*. London, University of London Press LTD, 776 p.

ANTHONY M., 2001 — *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*. Paris, L'Harmattan, 233 p.

ANTHONY M., 2004 — "Cultes de possession afro-brésiliens : une tête perméable aux divinités". In Méchin C., Bianquis I., Le Breton D. (éd.) : *Le corps et ses orifices*, Paris, L'Harmattan : 165-180.

ARAIA E. (éd.), s.d. — *Cultos afro-brasileiros, candomblé e umbanda*. São Paulo, Editora Três, 150 p.

AUGRAS M., GUIMARÃES M.A., 1995 — La cuisine sacrée dans le candomblé. *Bastidiana*, 9 : 69-80.

BENISTE J., 2000 — *Orun àiyé, o encontro de dois mundos; o sistema de relacionamento Nagô-Yoruba entre o Céu e a Terra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 336 p.

BONVINI E., 1996 — Mets afro-brésiliens, cuisine des hommes, nourriture des dieux. *Journal des Africanistes*, 66 (1-2) : 137-165.

CARYBÉ, 1976 — *As sete portas da Bahia*. Rio de Janeiro, Record, 376 p.

FEUSER W.F., CARNEIRO DA CUNHA J.M., 1989 — *Dilógún, Brazilian Tales of Yorùbá Divination Discovered in Bahia*. Ibadan, Centre for Black and African Arts Civilization, 199 p.

FICHAUX C., GROSSON J., 2002 — *Animaux de la ferme*. Toulouse, Milan, 32 p.

GUILLE-ESCURET G., 1989 — *Les sociétés et leurs natures*. Paris, Armand Colin, 183 p.

- JOHNSON S., 1970 (1921) — *The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Lagos, C.M.S. (Nigeria) Bookshops, 684 p.
- MÃE BEATA DE YEMONJA, 1997 — *Caroço de dendê, a sabedoria dos terreiros*. Rio de Janeiro, Pallas, 122 p.
- MANDAHL-BARTH C., DORST J., s.d. — *Oiseaux de cage et de volière*. Paris, Fernand Nathan, 107 p.
- OLIVEIRA A.B., 1995 — *Elégùn, iniciação no Candomblé. Feitura de Iyawó, Ogân e Ekeji*. Rio de Janeiro, Pallas, 103 p.
- PAIVA DE OLIVEIRA J., s.d. — *Cerimonia do candomblé praticado no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 137 p.
- PESSOA DE BARROS J.F., TEIXEIRA M.L.L., 1990 — "Health and axé in brazilian candomblé communities". In Posey D.A., Overal W.L. (eds.): *Ethnobiology: implications and applications*, proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Bélem, 1988), Bélem, SCT/PR, CNPq, Museu Paraense Emílio Goeldi: 201-224.
- PETROVICH C., MACHADO V., 2000 — *Ilê Ifé, o sonho do laô Afonjá*. Salvador/Bahia, EDUFBA, 104 p.
- ROCHA A.M., 2000 — *As nações Kétu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, MAUAD Editora, 112 p.
- SERLE W., MOREL G.S., 1988 — *Les oiseaux de l'Ouest africain*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 331 p.
- SILVA V.G. DA, 1995 — *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Editora Vozes, 325 p.
- SOKAL A., BRICMONT J., 1997 — *Impostures intellectuelles*. Paris, Odile Jacob, 276 p.
- VERGER P., 1957 — *Notes sur le culte des Orisha et Vodun, à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, IFAN, Mémoires de l'IFAN 51 : 1-609.
- VERGER P., 1982 — *Orisha. Les dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris, Métailié, 293 p.
- VERGER P., ANTHONY M., 1990 — *ERO: Calm and sleep inducing plants used by Yoruba in Africa and Brazil*. Communication au First International Congress on Ethnopharmacology, Strasbourg, 5-9 juin 1990.
- VOGEL A., SILVA MELLO M.A. DA, PESSOA DE BARROS J.F., 1993 — *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 204 p.

The helmeted guineafowl and the red parrot feather in Afro-Brazilian traditions

Ming ANTHONY
ming.anthony@free.fr

Keywords

possession rituals, initiation, Brazil, Yoruba, candomble

African traditions were brought to Brazil through the slave trade. They are particularly vivacious in the *candomblés*, Afro-Brazilian religious centers which practice so-called possession cults: during the ceremonies, while in a trance, the adepts show, through their gestures and their dances, to which divinity they were dedicated to during their initiation. Although the slave trade brought Africans of very diverse ethnic origins to the New World, today the cults from the Yoruba traditions of Nigeria and Benin are visibly dominant, notably in the pantheon of ‘divinities’ *orixás*, in the liturgy, as well as in the mythology. In Brazil the *orixás* are the anthropomorphic representation of the forces of nature, such as thunder, forests, fresh and salt water, and are believed to possess an energy, a ‘power’ called *axé*, perceived as being fluid, luminous or vibratory in essence.

The paper presented here concerns the symbolism of the helmeted guineafowl (*Numida meleagris* (L.), Numidae) and of the red parrot feather (*Psittacus erithacus* L., Psittacidae) in the Yoruba tradition initiation rituals in Brazil. It is based on personal observation and on data from oral literature, collected in the field over the course of more than ten years.

Initiation in Afro-Brazilian traditions

In the usual language of the *candomblés*, to initiate a person to his or her *orixá* is called: 'to make the head' *fazer a cabeça*. The head's ritual preparation is, in effect, one of the initiation's central acts as, in this belief system, the head is where the divinity called the 'master of the head' *dono da cabeça* intervenes. The terms 'incorporation' *incorporação* and 'disincorporation' *desincorporação* are used to signify the entrance into or the coming out of a trance, the moment when the divinity penetrates or departs from the adept's body. The 'major initiation stages' are the *bori*: where ritual offerings are made to the novice's head and to the 'initiation itself' *feitura*, the ritual attachment of the *orixá* to the initiate's head, which from then on is known as 'made' *feito*.

To understand these rituals, let us look at how the body, and in particular the head, is represented in this system of thoughts.

The afro-Brazilian representation of the body

In Afro-Brazilian classificatory thought, each body part is linked, through analogical criteria, to a specific *orixá*. Thus, the sagacious hunter *Oxóssi*, god of forests, reigns over the head and its intelligence. Furthermore, certain points in the body are considered centers for the exchange of energy, capable of emitting or receiving the vital energy called *axé*, the major point being situated at the crown of the head. Lastly, in this belief system, each element, each being, possesses at least three dimensions: a 'material' dimension, linked to the domain of what is physical, concrete and tangible; an 'energizing' dimension, in relation with its potential; a 'spiritual' dimension, linked to its essence.

As far as the head is concerned, its material and energizing dimensions are apparent in the physical features and the intelligence of each individual: one then calls it *cabeça*, as every head, physical and capable of thought is protected by *Oxóssi*. However, it is to the entity 'master of the head' to protect the head in its spiritual dimension, the one called *ori* in the *candomblé*, and which is generally considered a 'spiritual gateway', through which the '*orixá*'s energy-flow' *axé* may pass.

Treatment of the head is always accompanied by sacrifices. Each *orixá* has its preferred dishes, or animals. However, in any initiation ritual, the helmeted guineafowl and the red parrot feather are necessarily present.

■ The helmeted guineafowl and the parrot in initiation rituals

Bori, a term derived from Yoruba language, is interpreted in Brazil as ‘feed the head’ **bóri** (**bó/orí**: feed/head). The public ceremony, which must precede any initiation, consists in establishing contact between the ritual food and the novice’s head, to rebalance and fortify it so that the rest of the initiation process may continue. All ritual manipulations are accompanied by Yoruba chants. The chant, which accompanies the sacrifice of the helmeted guineafowl means that it will be reborn from its own blood. Other chants evoke the power of the red parrot feather. The meaning of these chants becomes clear during the next step, the initiation itself, **feitura**.

This ceremony takes place in isolation and lasts at least 17 days. It is marked by a central ritual, which consists of attaching the **orixá** to the novice’s head. It is followed by three ceremonies where the **orixá** appears, incorporated into his adept, where he will be publicly presented.

To ‘make the head’ **fazer a cabeça** in other words initiate the novice, the latter is shaved and scarifications are made on the top of his head. After that the novice has received the food sacred to the **orixá**, the scarifications are covered with a cone, called **oxu**, a mixture of ritual foods belonging to the ‘master of the head’ along with ground helmeted guineafowl comb, and white, red and black powders symbolizing the only three colors named in the Yoruba universe, i.e. all colors. Through this contact with the **oxu**, the **axé** of the **orixá** is transmitted to the head and definitively attached to the **ori** of the initiate. The **ori**, fortified during the **bori** is now able to serve as intermediary between the **orixá** and his adept’s body.

The new **orixá**, ‘incorporated’ in the initiate, is presented to the public over three successive processions: in the first, the initiate is dressed in white, his/her body and shaved head are speckled with white dots made with chalk. The **oxu** is attached to the crown of the head. Moreover, a raphia string is tied around the head to hold a red parrot feather in place. In the second procession, the initiate is dressed in the colors of his/her **orixá** and is covered with paint of all colors. In the third, the procession of the name, s/he will no longer be painted, but will bear all the **orixá**’s attributes, and will proclaim the latter’s name out loud.

Let us turn to the mythology to discover the meaning of these rituals.

The helmeted guineafowl and the parrot in mythology

According to the mythology, the helmeted guineafowl and the red parrot feather are linked to *Oxalá*, the god creator of all living beings, and to *Oxum*, divinity of fresh water and fertility. A myth recounts how and why the first initiation took place:

« feeling lonely, *Oxum* decided to “make” a companion. She took a hen, shaved its head, and painted it. She attached the *oxu* to its head, on its *ori*. Thus she created the first initiate, the helmeted guineafowl, an animal which is ‘made’. »

The assimilation between the helmeted guineafowl and the initiate is clear in this myth. The cosmogony sequence is actualized in the first ritual procession: the initiate is covered with white speckles and bears a cockscomb on his or her shaved head, like the helmeted guineafowl created by *Oxum*. The meaning of the traditional chant that accompanies the animal sacrifice becomes clear: from the helmeted guineafowl’s blood the helmeted guineafowl will be reborn, in the form of the initiate.

Other myths link the helmeted guineafowl to *Oxalá*: created by this *orixá*, it is said that thanks to the helmeted guineafowl, a village beset by misfortune was rid of death and unhappiness. To thank the helmeted guineafowl for its deeds, *Oxalá* covered it with all the colors.

The Afro-Brazilian thought system attributes a color to each *orixá*. The colors bear the *axé* of the divinity, which they emblemize. ‘All colors’ thus emblemizes the *axé*, all the forces present in the world: not only does the helmeted guineafowl chase misfortune away, it is also a source of fertility.

In the mythology, the red parrot feather is also linked to *Oxalá* and *Oxum*. In Yoruba society, the red feather was worn by high-ranking individuals. It is said that the red feather contributed to *Oxalá*’s accession to royalty even though he was but a poor beggar; it also helped *Oxum* save a queen from downfall. Thus, the feather changes the destiny of the destitute for the better.

Conclusion

Initiation is a rite of passage, which marks the transition from a normal, ordinary life, to a new destiny devoted to the divinity ‘master of the head’ who commands it. The procession ceremonies of the *orixá*, which end the initiation, render public the birth of the new being. This is done in three steps, marking the stages of the

initiate's progressive individuation. In the first procession, the new-born *orixá*, creature of *Oxalá* and *Oxum*, is presented to the world, shaved and painted like the mythical helmeted guineafowl, the helmeted guineafowl which was 'made' by these divinities, the bird that chases bad luck and brings new life. The parrot feather, also linked to the divinities of fertility, additionally symbolizes this transformation, the transition from a bland, even unhappy existence, to a new, fertile destiny, illuminated by the *orixá*, master of the head.

The new *orixá* reinforces the *axé*, the strength of the religious community.

Moreover, the helmeted guineafowl and the red parrot feather are two elements of African origin. Bearing the energy created by the transformation of destinies, they are also charged with all the power of Africa and link the ritual to the ancestral traditions.

Figures

Figure 1. Pintade

(Fichaux et Grosson 2002 : 10)

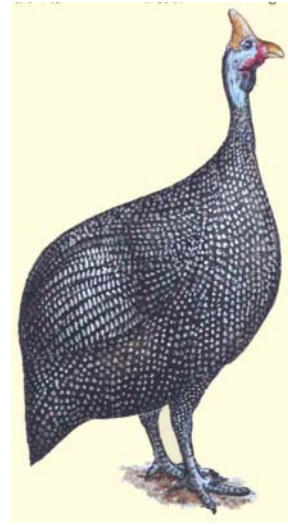


Figure 2. Perroquet gris

(dessin de Henning Anthon *in* Mandahl-Barth et Dorst s.d. : 17)



Figure 3. Nouvel initié, lors de sa première sortie publique

(dessin de Leonardo Cavalho *in* Oliveira 1995 : page de couverture)

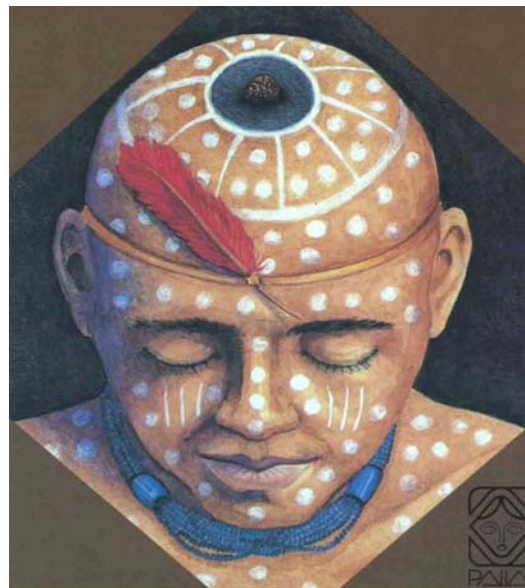


Figure 4. Oxum, déesse des eaux douces et de la fécondité

(dessin de Carybé in Carybé 1976 : 372)



Figure 5. Oxalá, dieu de la création des êtres vivants

(dessin de Carybé in Carybé 1976 : 375)



Photos

Photo 1. Le prêtre-devin Badu à sa table de divination

(cliché de l'auteure, Salvador, 1991)



Photo 2. Colliers aux couleurs des orixás et poteries rituelles dans une boutique d'articles de culte de São Paulo

(cliché de l'auteur, Santo Amaro (SP), 1997)



Photo 3. Orixás manifestés lors d'une cérémonie au centre de candomblé Ilé Ojaré de Salvador ; de gauche à droite : Nanã, Ogum, Oxum, Lansã

(cliché de l'auteur, Salvador, 1993)



Tableau 1. Les orixás et leurs attributs dans le candomblé

	a	b	c	d	e
Orixá	Domaine de la nature et de la vie	Domaine de la société et relations humaines	Couleurs	Corps humain	Correspondances catholiques
Exu	ouvertures, croisées des chemins, portes	messenger des orixás auprès des hommes	rouge et noir	orifices du corps, sexualité	Le diable
Ogum	fer abords de tous lieux	guerre, militaires, métallurgistes, agriculteurs	bleu foncé	sang, blessures	St Antoine, St Georges
Oxumaré	arc-en-ciel, cycle de la nature	plantations, richesse matérielle	vert et jaune	peau, cordon ombilical	St Barthélemy
Xangô	tonnerre, pierres	justice, avocats, séduction masculine	rouge et blanc	virilité	St Jérôme, St Jean
Obaluaïê Omolu	terre, maladies contagieuses, variole	médecin des pauvres	noir, blanc et rouge	peau	St Lazare, St Roch
Oxóssi	forêts, alimentation	chasse, chasseurs	bleu clair ou vert	tête, intelligence	St Sébastien, St Georges
Ossaim	feuilles liturgiques et médicinales	guérisseurs	vert et blanc	?	St Benoît
Oba	eaux agitées	petites gens, serviteurs	rouge sombre ou rouge et or	oreilles	Ste Jeanne d'Arc, Ste Catherine
Logun-edé	forêts et rivières	chasse, pêche	vert et or	?	Archange Gabriel, St Expedit
Nanã	eaux primordiales, sources, marais	personnes âgées, mort, naissance	bleu et blanc ou violet	peau, placenta, vieillesse	Ste Anne
Oxum	eaux douces, rivières, fécondité	amour, sensualité	jaune et or	ventre, bas-ventre	Ste Vierge (N. Sra da Conceição)
Iemanjá	eaux salées, océans	pêcheurs, navigateurs, maternité	cristal transparent bleu ou vert clair	ventre	Ste Vierge (N. Sra da Aparecida)
Euá	nappes phréatiques, vapeur d'eau	?	vert sombre ou rouge et or	ventre	Ste Vierge (N. Sra do Monserrat)
Iansã	vents, tempêtes	âmes des morts	rouge vif	poumons	Ste Barbara
Iroco Tempo	arbre (<i>Ficus</i> sp.) vents	calme, transformation	vert et rouge	?	St François d'Assise
Ifá Orunmila	?	sagesse, divination	blanc	?	St Esprit
Oxalá	création des êtres vivants, fécondité	paix, harmonie	blanc	fécondation	Jésus-Christ

Du “piment de l’agouti” à la “fiente d’aigle harpie” Les animaux entre aliments, maux et remèdes chez les Wayana (Guyane française)

Marie FLEURY
fleury@mnhn.fr

Résumé

L’article porte sur l’analyse des relations entre animaux, végétaux et humains dans le système de représentation wayana de la nature. Sont cités différents exemples de remèdes végétaux utilisés pour soigner certains symptômes interprétés comme la conséquence de la rupture d’un interdit (alimentaire ou comportemental) lié à un animal. Le symptôme fait souvent référence à des caractéristiques de l’animal, le plus souvent d’ordre comportemental. La plante guérisseuse prescrite par le chamane, présente quant à elle un lien avec l’animal, plutôt d’ordre analogique ou écologique. Ce lien apparaît souvent dans la nomenclature qui nous révèle ainsi un système de catégorisation des végétaux qui fait à la fois référence à la morphologie ou à l’écologie, mais aussi à l’usage de la plante. Ce système nous renvoie lui-même au système social clanique à référence totémique des Wayana d’autrefois.

Mots-clés

Guyane française, Wayana, catégorisation, maladie, interdit

Introduction

Les Wayana, peuple forestier de famille linguistique caribe, vivent actuellement en Guyane française (haut Maroni), au Surinam (Tapanahoni) et au Brésil (Paru de

l'Est). Ils représentent environ mille six cents¹ personnes dont mille vivent en Guyane française. Leur économie de subsistance est basée sur l'agriculture, la pêche, la chasse, et la cueillette. Du point de vue de la santé, les Wayana bénéficient de soins gratuits dans les dispensaires situés dans les plus gros villages², mais ils continuent parallèlement à pratiquer le chamanisme. L'étude du corps et de sa représentation a été réalisée par l'anthropologue et médecin J. Chapuis (1998), ainsi que celle du corpus lié à l'histoire orale des Wayana (Chapuis et Rivière 2003).

Nous aborderons dans cet article un des aspects concernant la place de l'animal dans la cosmogonie wayana. À partir de quelques exemples de traitements végétaux de certains symptômes attribués à l'esprit vengeur d'un animal et liés à la rupture d'un interdit, nous essayerons de mettre en évidence les correspondances existant entre animaux, symptômes et remèdes végétaux. Un mythe sur l'origine animale d'un végétal nous aidera à mieux comprendre les liens et les interactions entre animaux, végétaux et humains dans le système de représentation wayana.

1. Quelques exemples de remèdes végétaux aux maladies *ëtaneimatop* (conséquences de la rupture d'un interdit)

« Le choix des aliments est sans doute, de toutes les activités humaines, celle qui chevauche de la façon la plus déroutante la ligne de partage entre nature et culture » (Douglas 1979 : 145).

Dans toutes les sociétés, il existe des règles alimentaires qui dictent ce que l'individu est en droit de manger ou pas. Chez les Wayana, il existe de nombreux interdits alimentaires, notamment vis à vis de certains gibiers (*cf.* M. Ichikawa, H. Terashima, cet ouvrage). Ces interdits sont parfois permanents, comme celui qui concerne le "daguét rouge" *kapau* (*Mazama americana* (Erxleben), Cervidae), d'autres sont temporaires. En effet, « se nourrir c'est prendre un risque », car

¹ Estimations faites à partir des recensements de 1998 réalisés par le programme APFT (Avenir des Peuples des Forêts Tropicales) évaluant les Wayana du côté français à 780 personnes et la population totale à 1 430 (Grenand 2000 : 60).

² L'assistance médicale a été développée dans l'intérieur de la Guyane à partir des années 1950, aidant au redressement démographique des populations amérindiennes (Hurault 1989).

presque tous les aliments, animaux comme végétaux, ont des *jolok*³. Les aliments sont plus ou moins dangereux en fonction de la force de leur *jolok* (Chapuis 1998).

Certaines périodes sont plus sensibles, que d'autres, par exemple, la grossesse, et la période *post-partum*, durant lesquelles les deux parents doivent respecter des interdits alimentaires et comportementaux très stricts. Durant les premiers temps après l'accouchement, ils n'ont droit de consommer que les "tout petits poissons" *opi*⁴ et de l'eau mélangée à de la cassave, une "galette de farine de manioc" *tikwa*. Ils doivent éviter le sel, et boire de l'eau tiède. L'alimentation redevient normale au fur et à mesure que l'enfant grandit. Les interdits concernent également la chasse et la pêche, le père n'ayant accès au début qu'à la pêche au bord de l'eau (Chapuis 1998 : 860-862). Les rapports aux animaux et à l'environnement en général sont donc très contrôlés. La rupture d'un interdit entraîne une maladie qui s'appelle *tèhetameimai* quand la victime est la personne fautive. La maladie est alors souvent considérée comme incurable, réapparaissant sous formes de crises épisodiques. Si la victime n'est pas le transgresseur mais son enfant, on parle de la maladie *ètaneimatop*. Dans ce cas, la guérison est possible et c'est le chamane qui s'occupe du traitement.

Il interprète souvent ce type de maladie comme le résultat d'un sort envoyé par l'esprit de l'animal, vis-à-vis duquel un interdit alimentaire ou comportemental a été rompu. Les symptômes vont pouvoir orienter le chamane pour déterminer l'origine de la maladie. Par exemple, l'enfant peut éprouver une sorte d'aversion vis-à-vis de l'animal en cause qu'il ne pourra ni consommer, ni même voir ou toucher. Parfois les liens entre symptômes et animal sont plus subtils, comme nous pouvons le constater dans les exemples ci-dessous.

Ceux-ci sont tirés de nos enquêtes ethnobotaniques⁵ et ne se veulent en aucun cas exhaustifs. Comme le souligne J. Chapuis (1998 : 856), les connaissances concernant les interdits, prescriptions et châtements sont éparses, et fonction de l'expérience de chacun.

Nous tenterons seulement de comprendre le lien qui unit l'animal, les symptômes de la maladie, et le végétal qui constitue la base du remède.

— La plante saprophyte "piment de l'agouti" *akuli pèpè* (*Helosis cayennensis* (Swartz) Spreng., Balanophoraceae) est utilisée pour soigner la perlèche (plaie aux commissures des lèvres), apparaissant après avoir consommé de l'agouti

3

La notion de *jolok* est difficile à traduire, elle correspond à la fois à la notion de principe vital (Chapuis 1998 : 695), mais aussi de principe spirituel (par simplicité de langage, nous parlerons parfois d'esprits).

4

Le menu fretin ne possède pas de *jolok*, ce qui explique pourquoi il est autorisé après l'accouchement, mais aussi dans d'autres situations particulières, comme celle de l'"initié" *tepiem*, après les "rites de passage de maraké" *eputop*.

5

Nos travaux portent sur les usages (alimentaires, médicaux, artisanaux...) et les représentations des végétaux chez les Wayana de Guyane (Fleury 1998, 1999, 2002, sous presse).

(*Dasyprocta agouti* (L.), Dasyproctidae). Cette plante de couleur rousse comme le pelage de l'agouti, et dont la forme peut évoquer son nez (photo 1 et fig. 1) est posée directement sur la plaie.

— L'arbuste “odeur du pécarì à lèvre blanche” *pëinëkëpoka* (*Coccoloba gymnorachis* Sandw., Polygonaceae) dégage, selon les Wayana, la même odeur forte et caractéristique que le “pécarì” *pëinëkë* (*Tayassu pecari* Link, Tayassuidae). Ses tiges feuillées sont utilisées en décoction pour faire un bain contre la fièvre envoyée par l'esprit du pécarì, en cas de rupture d'un interdit alimentaire. En dehors de la fièvre, l'enfant peut manifester une véritable aversion pour l'animal : il n'en supportera ni la vue, ni l'odeur, et ne pourra en manger.

— La plante appelée “wapa du jaguar” *kaikui wapa* (*Pharus latifolius* L., Poaceae) – le wapa étant un arbre (cf. *infra*) – soigne les vomissements liés à un sort envoyé par l'esprit du jaguar (*Panthera onca* (L.), Felidae) (fig. 2) : Si le mari tue un jaguar, pendant la grossesse de sa femme, le nouveau-né souffrira de vomissements répétés. Plus tard, lorsque l'enfant grandit, si le père tue à nouveau un jaguar, l'enfant émettra des cris évoquant le feulement du fauve. Le chamane prescrit alors une infusion, ou un bain à partir de la décoction de la plante entière pilée. Selon notre informateur, le jaguar consomme les feuilles de cette plante lorsqu'il a mal au ventre, c'est pourquoi celle-ci est appelée le “wapa du jaguar”. Les fleurs (photo 2) et les fruits falciformes (photo 3) du wapa (*Eperua falcata* Aubl., *E. rubiginosa* Miq., Caesalpinioideae: Fabaceae (photo 4)) évoquent aux Wayana les griffes du jaguar. La petite graminée utilisée comme remède porte des glumes en forme de crochets, qui s'accrochent aux vêtements quand on marche. Ces crochets⁶ peuvent également évoquer les griffes du jaguar.

— *pëtpë* (*Piper bartlingianum* (Miqu.) C. DC., *P. nigrispicum* C. DC.), Piperaceae) soigne la paralysie due à des crampes tétanisantes liées à un sort envoyé par l'esprit de l'anguille électrique. Or cette plante entraine dans la composition du curare que les Wayana employaient autrefois comme poison de chasse ; elle avait la propriété de tétaniser le gibier. L'anguille électrique délivre des décharges très importantes pouvant pareillement tétaniser ses victimes.

— La plante *maikaman* (*Costus scaber* Ruiz et Pavon, *C. spiralis* (Jacq.) Roscoe, Zingiberaceae) est employée quand les enfants pleurent beaucoup, « au risque de devenir tout noir ». Cela peut arriver quand l'abstinence sexuelle n'a pas été respectée par le père après la naissance de son enfant (lors d'une liaison extraconjugale, par exemple). C'est l'esprit d'un “serpent” *ekei* ou de l’“anaconda” (*Eunectes murinus* L. Boidae) *ekei imë* (cf. É. Navet, cet ouvrage) qui envoie le sort à l'enfant. Le fait que l'enfant “devienne tout noir” rappelle les effets de la morsure de certains serpents venimeux. On fera bouillir la plante entière (tiges, feuilles et inflorescences) et on l'utilisera en bain ou en bain de

⁶ Ils servaient autrefois de pince à épiler.

vapeur. L'inflorescence des *Costus* est souvent comparée à un sexe masculin (photo 5) et l'anaconda a aussi une forte connotation sexuelle dans la culture wayana.

— La liane “tapir géant, sauvage” *maïpuli imë*⁷ (*Dioclea cf. macrocarpa* Huber, Caesalpinioideae: Fabaceae) donne une sève rouge abondante qui évoque aux Wayana le sang du tapir. Si les parents ont consommé ce gibier alors que l'enfant était tout petit, celui-ci peut présenter une aversion pour le tapir, et développer des plaies sur le corps après sa consommation. Il faudra alors poser la sève rouge de cette liane sur les plaies, ou bien les baigner avec la macération des tiges dans l'eau froide. Il faut remarquer ici la valeur symbolique du sang qui représente la force de l'animal : « plus un gibier est gros, plus il a de sang, et plus son *jolok* est fort » (Chapuis 1998 : 808). La présence de sève rouge dans la liane, comparée au sang du tapir, très gros gibier signe donc la force de ce végétal : « le tapir a le *jolok* le plus fort, c'est aussi le plus dangereux » (*id.*).

— La macération de l'écorce de l'arbre “remède de la grenouille” *waiko epit* (*Eugenia marowynensis* Miq., Myrtaceae) est utilisée en bain pour soigner le sort envoyé par l'esprit de la grenouille (*Leptodactylus* sp., Leptodactylidae) (photo 6). Ce sort, lancé, par exemple, si le père a tué des grenouilles⁸ pendant que l'enfant était petit, provoque chez ce dernier des vomissements avec un gonflement du ventre rappelant celui de la grenouille. L'arbre utilisé comme remède donne des fruits jaunes et crénelés qui peuvent évoquer le dos des grenouilles de ce groupe qui portent des plis dorsolatéraux (Lescure et Marty 2000 : 234).

— Un remède peut être préparé avec la sève de la liane *waiko nakamatpi* (Bignoniaceae *indeterminata*) et posé sur le corps ou administré en bain ; un bain peut également être donné avec la décoction de l'écorce. Cette liane possède une écorce caractéristique qui peut évoquer la peau verruqueuse d'une grenouille *waiko* (photo 7).

— La liane “griffes de lézard” *wakak omo hawin* (*Cissus* sp., Vitaceae) est utilisée sous forme de décoction de la liane écrasée, en bain, lorsque l'enfant a des problèmes de croissance que les Wayana attribuent à l'esprit du “lézard” *wakak* (*Plica plica* (L.), Tropicuridae), dont les pattes portent de longues griffes qui lui permettent de s'accrocher aux arbres. La liane utilisée comme remède porte des vrilles qui sont comparées aux griffes de ce lézard. Celui-ci n'est pas consommé, mais les enfants peuvent s'amuser à le tuer ; il peut également envoyer un sort à la simple vue d'un des parents sur son territoire.

— L'arbre ripicole “lieu où l'on trouve les loutres” *awawa ju* (*Roupala nitida* Rudge, Proteaceae) dont l'odeur caractéristique des feuilles est assez désagréable, soigne les enfants qui n'arrivent pas à dormir, tant ils ont peur de

⁷ Le suffixe *imë* renvoie à l'image d'un double sauvage, immense (*cf.* Fleury 2002).

⁸ De nombreuses espèces de grenouilles sont consommées par les Wayana.

la loutre géante (*Pteronura brasiliensis* (Gmelin), Mustelidae). Comme son nom l'indique, les loutres aiment se réfugier sous cet arbre. On utilise la macération de l'écorce en bain.

— L'orchidée "langue de toucan" *kijapok nu* (*Lockhartia* sp., Orchidaceae) doit son nom à la forme évocatrice de ses feuilles. Elle est utilisée quand l'enfant pousse des cris comme celui du "toucan" *kijapok* (*Ramphastos tucanus* (L.), Ramphastidae)⁹.

— La liane *kuto ju* (*Passiflora costata* Masters, Passifloraceae) "lieu où l'on trouve la rainette", soigne la toux rebelle de l'enfant, envoyée par l'esprit de la "rainette patte d'oie" *kuto* (*Hyla boans* (L.), Hylidae). La plante et l'animal ont le même biotope, le long des cours d'eau, et l'on trouve souvent l'animal à proximité de cette liane, dont les fruits évoquent aux Wayana la forme de l'animal.

2. Pouvoir thérapeutique et catégorisation

Ces différents exemples illustrent clairement la manière dont les symptômes sont interprétés comme la conséquence de la rupture d'un interdit (alimentaire ou comportemental) lié à un animal. Ces symptômes ont souvent un lien comportemental ou morphologique avec l'animal. Ainsi le lézard, dont la queue repousse après avoir été sectionnée, pourra occasionner des problèmes de croissance ; le jaguar réputé pour sa voracité, entraînera des vomissements, l'enfant poussera des cris comme le toucan, la grenouille fera gonfler le ventre, etc. La maladie envoyée par l'esprit de l'animal entraîne donc un comportement proche de celui-ci, comme un début de métamorphose de l'être humain en animal.

La plante utilisée comme remède a un lien direct avec l'animal, d'ordre organoleptique (odeur du cochon-bois, couleur de la sève rouge comme le sang...) ou morphologique (liane dont les vrilles ressemblent à des griffes de lézard, feuille ressemblant à la langue du toucan...). Les associations entre animaux et végétaux sont donc de type analogique, et cette analogie apparaît dans la dénomination du végétal : "langue de toucan", "griffes de lézard", "odeur de pécarin", "tapir géant", etc. Parfois ces associations peuvent être d'ordre écologique, l'animal et la plante ayant le même biotope, ou plus précisément l'animal étant souvent présent à proximité de la plante (lorsqu'il consomme ses fruits ou ses fleurs par exemple). Dans ce cas également, le lien entre la plante et l'animal apparaît dans la nomenclature avec le suffixe *ju*.

⁹

C'est un des plus grands toucans de Guyane, et probablement un des plus bavards. Son chant peut faire penser au jappement d'un chiot. Il s'entend à plus d'un kilomètre de distance (GEPOG 2003 : 348).

La maladie et son traitement suivent le principe de la magie sympathique : l'homme craint de se transformer en animal par contagion directe (contact, consommation) ou indirecte (par la vue, ou le simple fait d'être passé dans le secteur de l'animal). Le traitement consistera à utiliser une plante qui est la correspondante végétale de l'animal.

F. Grenand (1984 : 23) qui décrit le même phénomène chez les Wayãpi l'interprète comme « une duperie dangereuse des forces naturelles ». En s'imprégnant du végétal, l'être humain trompe l'esprit de l'animal courroucé qui, croyant reconnaître l'un des siens, finira par lâcher prise.

J. Chapuis (1998 : 874-877) qui fournit, chez les Wayana, d'autres exemples de conséquences de la rupture d'interdit en fonction du type d'animal, en propose l'analyse suivante : « Les maladies *têhetameimai* “sanction de la rupture d'interdit” seraient la synthèse des rapports, réels ou symboliques, que les Wayana entretiennent avec l'univers (feu, animaux, végétaux) » (Chapuis 1998 : 873). Mais il insiste sur le fait que la règle est variable et qu'elle dépend du degré de savoir, et de l'expérience de l'informateur.

Nous constatons également que le remède végétal peut varier, mais la règle est constante : la plante présente toujours des caractéristiques communes avec l'animal, et sa dénomination y fait référence. Ce mode thérapeutique fait donc écho à une nomenclature des végétaux qui établit des correspondances entre végétaux, animaux et maladies. Si l'on pousse plus loin l'analyse, on remarquera que ce sont les *jolok* des animaux qui sont mis en cause dans l'explication de la maladie, tandis que ce sont ceux des végétaux-remèdes qui vont intervenir dans la guérison. Le système fait donc référence aux doubles spirituels des éléments de la nature. Quand on emploie la plante correspondante à tel animal, on établit un rapport de forces entre les *jolok* d'animaux et ceux des végétaux. Le système de correspondances par analogie peut donc être considéré comme un système de mesure de la force intrinsèque de la plante par rapport à celle de l'animal. Ce système nous instruit donc sur une méthode d'évaluation thérapeutique des plantes, en fonction de leurs caractéristiques visibles, une sorte de “théorie des signatures”, qui permettrait aux humains de décrypter la nature et les “forces intrinsèques”, les *jolok* qu'elle recèle.

Ce système de catégorisation (identification, nomenclature, référence à un ordre) nous renvoie à l'ancien système totémique des Wayana. En effet, la société était autrefois organisée en clans à référent totémique (*cf.* B. Moizo, J. Tubiana, cet ouvrage) : “les gens des fauves” *kakusijana*, “les gens de l'agouti” *akulijana*, “les gens du tapir” *maipulijana*, par exemple. « Ils se nommaient par référence à un animal pour la plupart et entretenaient avec celui-ci une relation de ressemblance à travers une particularité corporelle : intonation de la voix, spécificité morphologique, coiffure, type de tatouage... » (Chapuis et Rivière 2003 : 427). Le système de catégorisation des végétaux à référent animal nous renvoie donc à une organisation sociale des Wayana à référent totémique. Nous allons illustrer cette approche avec l'analyse d'un mythe sur l'origine animale d'un végétal.

3. Mythe d'origine de la plante "fiente d'aigle harpie" *pija wet*

« Le mythe est vrai car il est l'expérience vécue, dans les profondeurs de l'être, des significations profondes des choses » (Bastide 1968 : 1062).

Ce récit nous a été conté en forêt par Sintaman¹⁰, pour nous expliquer l'origine du nom de "fiente d'aigle harpie" *pija wet* (*Harpia harpyja* (L.) Accipitridae)¹¹ attribué à une Aracée épiphyte, à longues racines aériennes (*Philodendron* sp., Araceae). Il illustre l'origine animale d'un végétal, et souligne parallèlement la nécessité de respecter les interdits.

« C'est ainsi qu'il fit : Un homme aperçoit une fille. Celle-ci est en train de faire cuire de la cassave, de se servir de la platine¹². Un peu plus tard, l'homme attrape la fille qui se met à rire.

— « Ah ! C'est donc toi ! » dit-il.

— « Oui, c'est moi. Je suis en train de faire cuire ta cassave parce que tu es tout seul et qu'il n'y a personne pour te le faire. »

Et elle reste longtemps dans ce village. Un jour, peut-être un an plus tard, ils entendent des "singes hurleurs" *alawata* (*Alouatta seniculus* (L.), Cebidae) (photo 8).

— « Ah ! C'est mon père qui danse¹³, ce sont les miens qui dansent », dit la fille.

Le lendemain, elle répète la même chose.

— « Ah ! C'est mon père qui danse, que j'aimerais le voir ! »

— « Allons donc le voir, moi aussi j'ai hâte de les voir, je veux voir comment dansent tes parents » dit l'homme.

— « D'accord, seulement tu ne riras pas d'eux, quand mon père ira enlacer sa femme. Lorsqu'ils vont danser, tu ne te moqueras pas d'eux¹⁴. Sinon je t'abandonnerai ! Je partirai avec mes parents. Et là, qu'est-ce que tu feras ? Tu ne viendras pas avec moi, tu resteras seul ! »

Mais, plus tard, l'homme rit lors de la danse. Alors fâchés qu'on se soit moqué

¹⁰ Il a été traduit par son petit fils, Kupi Aloïké.

¹¹ Un des plus grands aigles du monde (GEPOG 2003 : 287).

¹² Le manioc amer (*Manihot esculenta* Crantz, Euphorbiaceae) constitue la base de l'alimentation des Wayana, comme de la plupart des Amérindiens du plateau des Guyanes, qui le consomment sous forme de galettes (cassaves) cuites sur une platine en fonte (autrefois en céramique).

¹³ Danse chantée, danses et chants étant associés chez les Wayana.

¹⁴ Avant de pousser son cri, le singe hurleur défèque et urine.

d'eux, les singes hurleurs s'enfuient ailleurs. Et, la femme part avec ses parents. L'homme reste seul, abandonné sur un grand arbre *etekele* (*Pseudopiptadenia* sp., Caesalpinioideae: Mimosaceae). Et là, il est envahi de tristesse parce qu'il ne peut pas redescendre. Un peu plus tard, les oiseaux le découvrent à cet endroit, sur le grand arbre. Le "pic" *wetu*¹⁵ (*Dryocopus lineatus* (L.), Picidae) lui demande :

— « Qu'est-ce que tu fais là ? »

— « Ce sont les singes hurleurs qui m'ont abandonné, ils m'ont laissé sans moyen de redescendre » explique-t-il.

D'autres oiseaux viennent, des petits. Mais rien n'y fait : leur *pilam* (lanière en cercle utilisée pour grimper sur les arbres) est trop courte. Vient ensuite la "martre à tête grise" *këlëpukë* (*Eira barbara barbara* (L.), Mustelidae)¹⁶. Puis vient un autre animal, rien n'y fait, sa lanière est toujours trop petite pour les pieds de l'homme.

— « Fais comme nous » lui disent-ils.

— « Non, je ne peux pas, je ne suis pas habitué, je vais tomber ! » répond-il.

Beaucoup d'oiseaux se rassemblent, des toucans, etc. Tous viennent le voir.

— « Notre maître est là. Lui peut sûrement te donner un moyen de retourner au sol ».

Un peu plus tard, un aigle harpie arrive.

— « N'aie pas peur ! » lui disent les oiseaux.

— « Il ne va pas te manger. C'est nous qui l'avons convoqué, dit un autre oiseau. » C'est le "grimpar" *makahoho*¹⁷ et le pic qui disent cela.

Et tous les animaux répètent, c'est-à-dire tous ceux qui ont une lanière : le grimpar, la martre à tête grise, le "coati" *sijeu* (*Nasua nasua vittata* (Schreber), Procyonidae)¹⁸. Puis l'aigle harpie se pose. Et pour la dernière fois, il dit qu'il va lui donner un moyen de redescendre de l'arbre. Alors, l'aigle défèque. Quand il a fini, sa fiente devient une sorte d'échelle puisqu'elle est tombée jusqu'au sol et prend racine. Lorsque cette échelle improvisée arrive au sol :

— « Vas-y, cette fois c'est pour de bon », dit-il.

Mais l'homme répond toujours :

— « Comment puis-je y aller ? »

15

Ces grands pics creusent leurs loges dans les troncs d'arbres, le long desquels ils s'accrochent grâce à leur queue rigide qui leur sert d'appui (GEPOG 2003 : 256).

16

La *tayra* ou martre à tête grise est un excellent grimpeur qui progresse le long des troncs par saccades, avançant alternativement les pattes avant puis les pattes arrières (Charles Dominique 1987).

17

Nom générique pour désigner les grimpars (Dendrocolaptidae), oiseaux particulièrement bien adaptés à la vie arboricole. Les grimpars, comme les pics, se déplacent par petits sauts le long des troncs et des branches en prenant appui sur l'extrémité de leur queue rigide terminée par des pointes incurvées (GEPOG 2003 : 256).

18

Le *coati*, espèce carnivore, est également un bon grimpeur. Il se sert de sa queue non-préhensile comme d'un simple balancier et peut descendre rapidement des arbres, la tête dirigée vers le bas, en retournant les chevilles (Charles-Dominique 1987).

Ensuite, un peu plus tard, c'est la martre à tête grise qui lui donne sa lanrière, de même que le coati.

— « Bon, cette fois-ci, descends ! » lui dit l'aigle harpie.

Et, il redescend le long de la "fiente de l'aigle" [pijawet](#). Les animaux sont nombreux à le soutenir. Par exemple, le grimpar et le pic aussi, ainsi que tous ceux qui volent, et tous ceux qui grimpent dans les arbres par petits bonds.

Alors l'homme redescend.

— « Bon, pars ! Ton village est par ici ! » lui disent-ils.

Il met pied-à-terre, sur le sol ferme. Il est devenu très maigre et il a très faim. Oui, il mange, et il remange. Peut-être boit-il aussi ? Peut-être mange-t-il de la nourriture, peut-être des bananes, peut-être est-ce de la cassave, qu'il mange ? Il mange beaucoup, beaucoup... Alors, tout ce qu'il a mangé s'entasse parce qu'il n'a fait qu'avalé.

Et plus tard, il meurt, il meurt à cause de son ventre qui est surchargé, à cause des aliments qui se sont entassés. Il ne peut plus respirer et il meurt. C'est pour cela qu'il est mort : il n'aurait jamais dû manger, parce qu'il était vraiment très maigre. Et il est mort, étouffé par la nourriture... ».

◆ *Analyse du mythe*

Ce récit peut être résumé en différentes parties :

— Un homme épouse une guénon : c'est un thème récurrent dans la mythologie wayana où les mariages entre humains et animaux sont fréquents. À l'époque mythique des transformations, les espèces animales, végétales et humaines pouvaient se transformer l'une en l'autre.

— Il assiste aux danses de sa belle-famille chez les singes hurleurs : les sociétés animales sont décrites avec des comportements sociaux proches de celles des hommes.

— Il rit (se moque) de leurs danses : C. Lévi-Strauss (1964 : 128) cite plusieurs mythes où le rire est réprimé sous peine de mort, notamment un mythe mundurucu *Le gendre des singes* : Un homme ayant épousé une femelle de singe hurleur, se moque de ses beaux-parents qui l'abandonnent en haut d'un arbre. Ce sont les abeilles et les guêpes qui aident l'homme à redescendre, et celui-ci, pour se venger, tuera tous les singes, sauf sa femme enceinte. Celle-ci par union incestueuse avec son fils, donnera naissance à tous les singes hurleurs (Lévi-Strauss 1964 : 129).

— Il est abandonné au sommet d'un arbre : ce châtement doit être considéré comme une sanction liée au rire, à la moquerie, qui avait été interdite par les singes hurleurs. Cette sanction met l'homme dans une situation délicate, entre la vie et la mort, comme toute maladie liée à une rupture d'interdit.

— Les oiseaux et animaux grimpeurs tentent de le secourir : en fait tous les animaux cités dans cette histoire sont d'excellents grimpeurs et sont capables d'atteindre la cime des arbres. La lanrière [pilam](#) symbolise leur habilité dans ce

domaine, habilité qu'ils essayent, en vain, de transmettre, en déployant leurs différentes techniques de grimpe à l'homme qui est au sommet de l'arbre.

— L'aigle harpie émet une déjection sous forme de la liane "fiente d'aigle" : chez les Wayãpi, la même liane est appelée "morve de cacique"¹⁹. En effet, un mythe un peu similaire a été recueilli par F. Grenand (1982 : 244-254) chez les Wayãpi de l'Oyapock en Guyane française : Un homme est abandonné par ses beaux-frères au sommet d'un fromager. C'est l'aigle harpie qui le nourrit jusqu'à ce que le "cacique à huppe noire" (*Psarocolius decumanus* (Pallas), Icteridae) lui vienne en aide : Il émet de la morve, qui se transforme en liane lui permettant ainsi de redescendre.

— L'homme réussit à descendre avec l'aide des animaux grimpeurs : ce mythe est aussi une façon de raconter comment les hommes ont appris, en observant les animaux, à grimper aux arbres, par saccades, avec les lianes encerclant les pieds et le tronc (pilam).

— Il se jette sur la nourriture et il en meurt étouffé : le thème de la voracité est souvent abordé dans les récits amérindiens, et toujours très réprimé. Il symbolise ici le risque pris en avalant de la nourriture sans respecter les règles et les interdits alimentaires.

Ce mythe rappelle celui de l'origine du curare, recueilli dans une petite tribu de langue karib établie sur le cours moyen de la Trombetas et de la Cachorro (Lévi-Strauss 1964 : 279) : un homme célibataire épouse une guenon transformée en femme, qui lui présente sa famille, mais l'abandonne ensuite au sommet d'un grand arbre. Le vautour royal (*Sarcoramphus papa* (L.), Cathartidae) essaye de l'aider, en vain, en transformant sa morve en liane. C'est l'aigle harpie qui, en éternuant, crée avec sa morve une grosse liane, le long de laquelle le héros se laisse glisser. Pour lui offrir un moyen de se venger des singes, l'aigle harpie offre la liane appelée "flèche de l'aigle harpie" que l'homme doit préparer selon les instructions du rapace et qui l'aident à tuer les singes. C'est le curare. Le mythe de *pija wet* pourrait donc être considéré comme une variante incomplète du mythe d'origine du poison de chasse. Mais nous pouvons également en faire d'autres interprétations, notamment celle de l'origine animale des plantes médicinales.

◆ *Interprétations du mythe*

« Le mythe est une espèce de méta-langage par rapport à notre langage ordinaire. » (Bastide 1968 : 1071)

Ce mythe illustre à la fois le procédé de guérison par les végétaux et la genèse des remèdes végétaux par les animaux. En effet, dans ce récit, le végétal (ici, une Araceae épiphyte) est issu d'un animal (l'aigle harpie), qui veut aider l'homme à

¹⁹ Yapuami : *Philodendron* sp., Araceae (Grenand 1989 : 510).

lutter contre une punition (sort) infligée par un autre animal (singe hurleur). Cette situation peut symboliser la maladie, le fait d'être entre la vie et la mort étant illustré par le fait d'être entre le ciel et la terre. Cet état est dû au non respect d'une promesse faite par l'homme aux animaux, à la transgression d'une règle, d'un interdit. Les animaux le punissent en le plaçant dans une situation délicate, mettant ses jours en danger (symbolisant la maladie). Finalement ce sont des oiseaux, et surtout leur chef, l'aigle harpie, qui, en engendrant un végétal, vont secourir l'homme, et le sauver. Toutefois, victime de sa voracité, l'homme finit par succomber, étouffé par la nourriture. Ainsi, le traitement peut aider à guérir, mais le malade doit "y mettre du sien", en respectant certaines règles, en particulier les interdits alimentaires.

L'usage chamanique de [pija wet](#), nous permet d'ajouter un autre niveau d'interprétation : quand il a perdu le contact avec les esprits, le chamane ajoute l'écorce des racines aériennes dans ses cigarettes de tabac.

Cette plante, qui pousse dans la canopée et qui possède de longues racines aériennes descendant jusqu'à terre, symbolise le lien entre le monde des êtres vivants, et le "monde des esprits" [jolok](#). L'homme abandonné, isolé sur son arbre, peut aussi représenter le chamane qui a perdu le contact avec les esprits : il est abandonné de ses alliés (qui sont représentés dans l'histoire par les singes hurleurs). Les oiseaux et animaux grimpeurs, vivant entre terre et ciel, vont jouer le rôle de médiateurs et lui permettre de redescendre sur terre grâce à la plante [pija wet](#) qui lui permettra de renouer le contact entre les deux mondes. Mais s'il veut garder son pouvoir, le chamane doit respecter des règles strictes, tant alimentaires que comportementales, tout excès pouvant lui être fatal.

Ce mythe de l'origine animale d'un végétal nous rappelle également l'origine des clans qui sont tous des descendants d'ancêtres animaux ou végétaux (Grenand 1982 : 62). Nous avons vu que les humains descendants d'un animal totem portent en eux des caractéristiques physiques qui les rapprochent de cet animal, de la même manière que les plantes font référence à un animal en évoquant celui-ci.

Le système de classification dévoilé dans cette analyse traite donc les végétaux comme les humains, en faisant référence à un animal totem.

Conclusion

Dans la mythologie wayana, les mariages entre hommes et animaux sont fréquents, et les transformations d'animaux en êtres humains ou en végétaux y constituent un thème récurrent. Cette période mythique des transformations nous apprend beaucoup sur la manière de penser la nature, et influence fortement le rapport de l'homme à l'environnement.

L'histoire de la plante *pija wet* illustre le processus allant de la rupture d'un interdit entraînant une maladie jusqu'à la thérapie grâce au végétal engendré lui-même par un animal. De la même manière, le "tabac" *tami ali*, plante particulièrement importante pour le chamane puisqu'elle lui permet, par sa fumée, de communiquer avec les esprits, est issu, dans la mythologie wayana, des excréments d'une "chenille" *elukè* (Fleury 1999). Cet animal, hautement symbolique de la métamorphose, est particulièrement important dans la mythologie. « Chenille et métamorphose sont des piliers de la représentation wayana du monde et de l'usage qu'ils en font » (Chapuis et Rivière 2003 : 225).

Il semble donc que ce soit la crainte de se métamorphoser en animal qui explique certains interdits. Ceux-ci sont donc une manière de faire respecter la frontière entre nature et culture. La rupture d'interdit amorce un procédé de métamorphose de l'homme en animal, que le chamane va pouvoir stopper avec un remède végétal. Pour être efficace celui-ci doit appartenir à une catégorie faisant référence à l'animal, en quelque sorte à son "clan". C'est l'esprit de la plante, dont la puissance doit être équivalente à celle de l'animal, qui pourra neutraliser le sort.

Seul le chamane, au prix, il est vrai, du respect de nombreuses règles alimentaires comportementales, est habilité à faire le lien entre les deux mondes, à être un passeur de frontières, un médiateur, entre le monde des *jolok* et le monde des vivants. Il possède également le pouvoir de se métamorphoser en animal (comme le jaguar par exemple). À la fois craint et respecté, il est capable de s'allier avec les *jolok* pour faire le bien comme le mal. La figure 3 tente de résumer les interactions entre les éléments de la nature et le monde des *jolok*, de la surnature. N'y figurent, par souci de simplicité, que les animaux, les végétaux et les humains. Il faudrait y ajouter d'autres éléments tels les rochers, les rivières, les lieux-dits, etc., qui font également partie des "êtres inanimés" *ètipalè* au même titre que les végétaux. Remarquons que les "humains" *kalipono* appartiennent à la même catégorie que les animaux : celle des "êtres animés" *mèkpalè*. Cette figure bien sûr simplificatrice souligne la bipolarité de tous les éléments de la nature ; les êtres animés associés à leur "double spirituel" *jolok*, tout comme les chamanes avec leurs esprits alliés, peuvent lancer des sorts, mais aussi fournir les remèdes salvateurs. Le chamane, durant ses séances, se situe au même niveau que les esprits de la nature, car il a conservé son pouvoir de métamorphose²⁰. Quant à l'être humain, il doit, pour conserver sa place dans cet équilibre précaire, respecter de nombreuses règles, et notamment éviter les excès.

Les interactions fortes entre les différentes composantes de la nature et leurs doubles spirituels assurent l'équilibre du système, tout en réglant le fonctionnement. Mais cet équilibre est fragile et tout comportement non conforme de l'être humain le met en danger. L'homme se place dans une position d'équilibre précaire, l'obligeant à éviter tout excès, et, par là même, à respecter les différents éléments de la nature plutôt que de se poser en dominateur de celle-ci. Quant à

²⁰

« Le chamane est un nœud de transformation qui actualise le temps des origines » (Chapuis et Rivière 2003 : 223).

l'animal, il donne lieu à des représentations diverses : du gibier pourvoyeur de nourriture, à l'envoi de mauvais sorts, il peut aussi engendrer la plante salvatrice.

L'animal joue donc un rôle essentiel comme référent culturel dans la représentation du monde vivant, rôle dont nous n'avons dévoilé ici qu'une infime partie. Nous avons passé sous silence d'autres créatures que nous pourrions, en tant qu'occidentaux cartésiens, définir comme imaginaires, mais qui font partie de la réalité du monde wayana : ce sont, par exemple, les "monstres aquatiques" ipo qui peuplent les rivières (cf. É. Navet, cet ouvrage), et qui apparaissent parfois porteurs d'un bon ou mauvais présage pour celui qui les aperçoit. On en trouve des illustrations à travers les motifs dessinés sur les ciels de case (cf. photo 9). Ils sont porteurs d'une symbolique importante qui mériterait un travail approfondi.

La place de l'animal dans la cosmogonie est donc fondamentale, certes, mais il ne faut pas en conclure pour autant que l'animal est au centre de la représentation du monde chez les Wayana. Si son rôle est essentiel dans la représentation de la nature, il existe un autre monde beaucoup plus redouté, celui des jolok. En effet, ce que l'homme craint en premier lieu, ce sont les forces spirituelles de la nature qui peuplent l'autre monde, et qui régissent par un ensemble de forces complexes, les interactions entre les différents éléments de la nature. Les véritables enjeux se jouent donc là-bas dans ce monde invisible à l'homme, mais accessible au chamane, qui constitue donc une pièce maîtresse de la représentation wayana du monde.

Remerciements

Je tiens à remercier particulièrement Sintaman et Panapasi pour leur enseignement, Kupi Aloiké, Michel Aloiké et Mataliwa Kuliyanan pour leur aide précieuse chez les Wayana, et Eliane Camargo, Françoise Grenand et Jean Chapuis pour la relecture critique de cet article.

Références bibliographiques

BASTIDE R., 1968 — " La mythologie ". In : Encyclopédie de la pléiade : *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard : 1037-1090.

BOGGAN J., FUNK V., KELLOFF C., HOFF G., CREMERS G., FEUILLET C., 1997(2nd ed.) — *Checklist of the plants of the Guianas (Guyana, Surinam, French Guiana)*. Washington, Smithsonian Institution, 238 p.

CHAPUIS J., 1998 — *La personne wayana entre sang et ciel*. Thèse d'ethnologie, Université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2 t., 1079 p.

CHAPUIS J., RIVIÈRE H., 2003 — *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*. Matoury, Ibis rouge éditions, 1065 p.

CHARLES DOMINIQUE P., 1987 — " Les carnivores de Guyane française ". In S.F.E.P.M. (Société française pour l'étude et la protection des mammifères) : *Encyclopédie des carnivores de France* (21), Paris, Muséum national d'Histoire naturelle : 15-27.

DOUGLAS M., 1979 — “ Les structures du culinaire ”. In Fischler C. (éd.) : *La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation*, Paris, Seuil, coll. Communication 31 : 145-170.

FLEURY M., 1998 — Les populations du Haut-Maroni et le projet de Parc national de la Guyane. *JATBA, Revue d'Ethnobiologie*, 40 (1-2) : 577-610.

FLEURY M., 1999 — “ Dénomination et représentation des végétaux en forêt tropicale : étude comparative chez les Amérindiens wayana et les Noirs marrons aluku de Guyane française ”. In Bahuchet S., Bley D., Pagezy H., Vernazza-Licht N. (éds) : *L'homme et la forêt tropicale*, Châteaufort, Éditions de Bergier, SEH : 31- 44.

FLEURY M., 2002 — “ Transmission des savoirs et modernité en Guyane française : les savoirs traditionnels sont-ils condamnés ? ” In Fleurentin J., Pelt J.-M., Mazars G. (éds) : *Des sources du savoir aux médicaments du futur*, Actes du Colloque Européen d'Ethnopharmacologie, SFE, IRD : 140-147.

FLEURY M., sous presse — *Remèdes wayana*. Wajana epit. Cayenne, Éditions Gadepam-CRDP, 106 p.

GASC J.P., 1990 — *Les lézards de Guyane*. Paris, Chabaud, 76 p.

GEPOG, 2003 — *Portraits d'oiseaux guyanais*. Matoury, Ibis rouge, 479 p.

GRENAND F., 1982 — Et l'homme devint jaguar. Univers imaginaire et quotidien des Indiens wayāpi de Guyane. Paris, L'Harmattan, coll. Amérindienne, 427 p.

GRENAND F., 1984 — La longue attente ou la naissance à la vie dans une société Tupi (Wayāpi du Haut Oyapock, Guyane française). *Société suisse des Américanistes*, 48 : 13-27.

GRENAND F., 1989 — *Dictionnaire wayāpi-Français*. Paris, Peeters, SELAF 274, 538 p.

GRENAND P., 1982 — *Ainsi parlaient nos ancêtres (essai d'ethnohistoire wayāpi)*, Paris, ORSTOM, coll. Travaux et documents 148, 408 p.

GRENAND P. (éd.), 2000 — Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui. Volume IV. Région Caraïbe. Guyanes, Bélize. Bruxelles, APFT, ULB, 478 p.

GRENAND P., GRENAND F., 1982 — La médecine traditionnelle des Wayāpi (Amérindiens de Guyane). *Cahiers de l'O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum.*, 18 (4) : 561-567.

GRENAND P., MORETTI C., JACQUEMIN H., PREVOST M.-F., 2004 — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane. Créoles, Wayāpi, Palikur*. Paris, IRD, 816 p.

HANSEN E., RICHARD-HANSEN C., 2000 — *Faune de Guyane. Guide des principales espèces soumises à réglementation*. Garies, Éditions Roger Le Guen, 148 p.

HOFF M., DASZKIEWICZ P. (coord), 2001 — *Index faunistique de Guyane française. I : Les vertébrés*. Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, Institut d'écologie et de gestion de la biodiversité, service du patrimoine naturel, 66 p.

HURAUULT J., [1972] 1989 — *Français et Indiens en Guyane, 1604-1972*. Cayenne, Guyane Presse Diffusion, 224 p.

LESCURE J., MARTY C., 2000 — *Atlas des amphibiens de Guyane*. Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, Institut d'Écologie et de Gestion de la Biodiversité, coll. Service du Patrimoine Naturel 45, 388 p.

LÉVI-STRAUSS C., 1964 — *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 397 p.

From ‘agouti spices’ to ‘harpy eagle droppings’ Animals at the crossroads between food, pests and remedies among the Wayana (French Guiana)

Marie FLEURY
fleury@mnhn.fr

Keywords

French Guiana, Wayana, categorization, illness, prohibition

This article attempts to show the place of the animal as cultural referent, as concerns the etiological interpretation of certain illnesses linked to taboo infringements, the description of their symptoms and their plant remedies.

As in many other societies, for the Wayana, « to eat is to run a risk », and there are many food taboos. In effect, almost all edible animals and plants have *jolok*²¹, and foods are more or less dangerous according to the strength of their *jolok* (Chapuis 1998). The emphasis here is on *ètaneimatop* illnesses, which are children’s illnesses linked to taboo infringements by one of the parents. The shaman often interprets this type of illness as being the result of a spell sent by the spirit of an animal whose food or behavior taboo was broken. Through several examples, we will

21

The notion of *jolok* is difficult to translate, it corresponds to the notion of vital principal (Chapuis 1998: 695), but also to that of spiritual principal (for the sake of language simplification, we will sometimes speak of spirits), or « people of the dream world » (Chapuis 1998: 706).

attempt to understand the links between the animal, the illness's symptoms and the plant remedy.

The symptoms, which appear often show behavioral or morphological similarities with the animal. Thus the lizard, whose tail grows back after being severed, can be the cause of growth problems; the jaguar, having a reputation for voracity, will bring on vomiting; the child wails like a toucan; the frog causes swelling of the belly, etc.... Thus the illness sent by the animal spirit causes behavior close to its own, appearing as the beginning of the human's metamorphosis into an animal.

The plant used for the remedy is directly linked to the animal, either on an organoleptic plane (smell of the white-lipped peccary, sap the color of blood...) on the morphological plane (vines whose tendrils resemble lizard's claws, leaves resembling toucan tongues...), or on the ecological (biotope) plane. The associations between animals and plants are therefore analogical, and the analogy appears in the plant's name ('toucan's tongue', 'lizard's claws', 'peccary smell', 'giant ant-eater', etc...)

The illness and its treatment follow the principals of sympathetic magic: humans are afraid of turning into animals through direct contagion (by contact, after consumption) or indirect contagion (by sight, or simply by having passed through the animal's sector). The treatment consists in using the plant, which corresponds to the animal.

The plant used presents characteristics shared with the animal, and this is often referred to in its name. This therapeutic mode thus echoes the naming system for plants, which establishes correspondences between plants, animals and illnesses.

In the Wayana explanations for illnesses, the *jolok* of the animals are the cause, and plants are used accordingly. Thus the system refers to the spiritual doubles of the elements of nature. When one uses the plant corresponding to such and such an animal, one establishes a power struggle between the *jolok* of the animal and that of the plant. The analogical correspondence system can thus be considered as measuring the intrinsic power of the plant as opposed to that of the animal. In this way the system shows how to evaluate the therapeutic usefulness of plants, according to their visible traits, a sort of 'signature theory', which allows humans to decipher nature, and the 'intrinsic forces' *jolok* it contains.

This categorization system (identification, nomenclature, reference to an order) refers one back to the former Wayana totem system. In effect, their society used to be organized into clans with totemic referents: 'the big cat people' *kaikusijana*, 'the agouti people' *akulijana*, 'the ant-eater people' *maipulijana*, for example.

« They mostly named themselves in reference to an animal and with the latter carried on a relationship of resemblances, through a corporal particularity: intonation of the voice, morphological specificity, headdress, tattoo design... »
(Chapuis and Riviere 2003: 427 [translation by MD])

The system of plant categorization with animal referents thus also refers back to the Wayana social organization with totem referents.

To further explore the relations that exist between animals, plants and humans in the representation system of the Wayana, we have transcribed and analyzed a mythical story about the origin of the name *pija wet* ‘harpy eagle (*Harpia harpyja* L., Accipitridae) dropping’. This name is given to a philodendron with long aerial roots.

The story can be summarized into different parts:

- a man marries a she-monkey;
- he attends the dances of his wife’s family, the howler monkeys (*Alouatta seniculus* (L.), Cebidae);
- he laughs at (makes fun of) their dances;
- he is abandoned at the top of a tree;
- the birds and climbing animals try to save him;
- the harpy eagle emits excrement in the form of the vine ‘harpy eagle dropping’;
- the man is able to come down with the help of the climbing animals;
- he devours his food and chokes to death.

This myth illustrates both the process of healing through plants and the genesis of plant remedies by animals. In effect, in this story, the plant (here a philodendron) comes from an animal (the harpy eagle), who wants to help the man fight against a punishment (spell) inflicted by another animal (the howler monkey). This situation could symbolize illness, the state of hanging between life and death, illustrated by hanging between the sky and the earth. This state is due to the non-respect of a promise made by man to the animals, by the infringement of a rule, a prohibition. The animals punish him by placing him in a delicate situation, putting his life in danger (symbolizing illness).

In the end, it is the birds, and especially their chief, the harpy eagle, who, by engendering a plant, come to the man’s aid and save him. However, victim of his own voracity, the man eventually passes away, choking on his food. Thus, treatment can help heal, but the patient must participate in the process, by respecting certain rules, in particular food taboos.

The shamanic use of the *pija wet* allows us to add another level of interpretation: when he loses contact with the spirits, the shaman adds the bark of the plant’s aerial roots to his cigarette tobacco.

This plant, which grows in the forest canopy and which possesses long aerial roots that come all the way down to the ground, symbolizes the link between the world of the living and that of the ‘spirits’ *jolok*. The abandoned man, isolated on his tree, could also represent the shaman who has lost contact with the spirits: his allies – represented by the howler monkeys in the story – had abandoned him. The birds, and climbing animals, living between the sky and the earth, play the role of mediators and assist him in coming back down to earth. And it is the *pija wet* vine that allows him to establish contact between the two worlds. But if he wants to

preserve his power, the shaman must respect very strict rules concerning both his food and his behavior, any excess being potentially fatal.

In the mythology, marriages between humans and animals are frequent, and transformations of animals into humans or plants are a recurrent theme. This mythical era of transformations informs us as to their way of looking at nature, and strongly influences the relations between man and nature.

The story of the *pija wet* plant illustrates the process beginning with the infringement of a food prohibition causing an illness, and leading to a cure by a plant engendered by an animal. In the same way, 'tobacco' *tami ali*, a particularly important plant for the shaman, since, through its smoke, it allows him to communicate with the spirits, comes from, in the Wayana mythology, the 'faeces of a caterpillar' *elukë*. This animal, highly symbolic of metamorphosis, is particularly important in the mythology. « The caterpillar and metamorphosis are the pillars of the Wayana world representation and the uses they make of it » (Chapuis and Riviere 2003: 225 [translated by MD]).

It seems therefore that it is the fear of turning into an animal that explains certain taboos. The latter are a way of imposing the respect of the limits between nature and culture. The infringement of taboos initiates a procedure, which turns a person into an animal, which the shaman can put a stop to with a plant remedy. To work, the plant must belong to a category, which refers to the animal, which, in a certain manner, belongs to its 'clan'. It is the plant's spirit, the strength of which must be equivalent to the animal's one, which will be able to break the spell.

Only the shaman, at the cost, it is true, of having to respect numerous food and behavior restrictions, is habilitated to bridge the two worlds, to mediate between the 'world of natural living' *loponokom* and the 'supernatural world' *jolok*. He also possesses the power to turn himself into an animal (such as a jaguar). Both feared and respected, he is capable of joining forces with the *jolok*, for good or for evil. One must note that 'humans' *kalipono* belong to the same category as animals: that of 'animate creatures' *mëkpalë*, as opposed to 'inanimate creatures' *ëtïpalë*, the category to which plants belong. One must also emphasize the bipolarity of all the elements of nature: the animate beings associated with their 'spiritual double' *jolok*, just as the shamans with their spirit allies, can cast spells, but also furnish saving remedies. The shaman, during his sessions, is situated on the same level as the nature spirits, as he keeps his transformational nature. As for humans, in order to keep their place in the precarious balance, they must respect numerous rules.

The strong interactions between the different components of nature and their spirit doubles ensure the system's balance, while regulating its workings. However, the balance is fragile, and any non-conforming behavior by humans endangers it. Man, far from positioning himself as nature's master, places himself in a precariously balanced position, which forces him to avoid any excesses, and at the same time, to respect the different elements. As for animals, they give rise to different representations: from food-furnishing prey to casters of spells, they can also engender healing plants.

The animal's place within the cosmogony is therefore fundamental; however, one must not conclude that animals are at the center of the Wayana representation of the world. Although its role is essential in the representation of nature, there is another, much more fearful world, that of the *jolok*. In effect, what man fears most are the spiritual forces of nature, which inhabit the other world, and which rule through numerous complex forces, the interactions between the different elements of nature. The true stakes are thus played out there, in the world invisible to men but accessible to the shaman, who therefore constitutes a master piece in the Wayana world representation.

References

CHAPUIS J., 1998 — *La personne wayana entre sang et ciel*. Thèse d'ethnologie, Université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2 t., 1079 p.

CHAPUIS J., RIVIÈRE H., 2003 — *Wayana eitoponpé. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*. Matoury, Ibis rouge éditions, 1065 p.

Figures

Figure 1. Agouti (*Dasyprocta agouti* L., *Dasyproctidae*) akuli

(dessin de Caroline Soissons-Tairraz in Hansen et Richard-Hansen 2000)



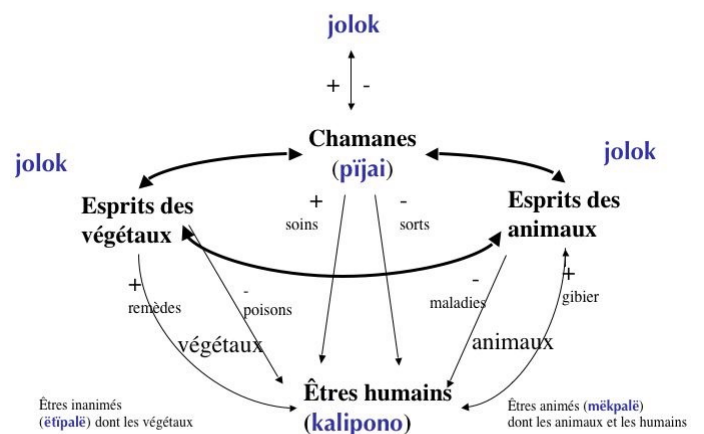
Figure 2. Jaguar (*Panthera onca* (L.), *Felidae*) kaikui (ce nom désigne également le chien domestique)

(dessin de Carol Pourcher in Hansen et Richard-Hansen rééd. 2005)



Figure 3. Schéma illustrant les interactions entre différentes composantes de la nature et de la surnature

(schéma de l'auteure, 2004)



Photos

Photo 1. Le “daguet rouge” (*Mazama americana* (Erxleben), Cervidae) kapau est sujet à un interdit alimentaire collectif chez les Wayana

(cliché de l’auteur, 2000)



Photo 2. *Helosis cayennensis* (Swartz) Spreng. (Balanophoraceae). Cette plante saprophyte est appelée “piment d’agouti” akuli pèpè en Wayana

(cliché de l’auteur, 2002)



Photo 3. *Eperua falcata* Aublet (Caesalpinioideae: Fabaceae) wapa. Les fleurs à longues étamines courbes évoquent les griffes du jaguar

(Marie-France Prévost, 2003)



Photo 4. Eperua rubiginosa Miq.
(Caesalpinioideae: Fabaceae e) *wapa* à
gousses pendantes de l'arbre
évoquant également les griffes du
jaguar

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 5. L'inflorescence de Costus
scaber Ruiz & Pav. (Zingiberaceae)
évoque aux Wayana un sexe
masculin et est mise en corrélation
avec les serpents

(cliché de l'auteur, 1987)



Photo 6. Leptodactylus pentadactylus
(L.) (Leptodactylidae) *waiko*. On peut
remarquer les plis dorsolatéraux
caractéristiques du genre auquel
appartient la "grenouille" *waiko*

(Walter Hödl, 2005)



Photo 7. La liane [waiko nakamatpi](#) (Bignoniaceae). La tige porte des plis caractéristiques qui la font se rapprocher, dans le système de représentation wayana, de la “grenouille” [waiko](#)

(cliché de l’auteur, 2002)



Photo 8. Le singe hurleur (*Alouatta seniculus* (L.) Cebidae) [alawata](#) ici tué à la chasse, est un des acteurs du mythe de [pija wet](#)

(cliché de l’auteur, 1987)



Photo 9. Ciel de case wayana, réalisé par Aimawale Opoya, représentant différents animaux de la mythologie wayana : on reconnaît une “grenouille” [kutopipak](#), un “poisson” [watau](#), une “tortue” [kuliputpë](#), un “homme” [kalipono](#) avec un “serpent” [ekei](#) et deux chenilles en haut et en bas du cercle : [kuluwajak](#) et [sika, ewot](#). Les ciels de case sont accrochés au sommet du “carbet collectif” [tukusipan](#)

(cliché de l’auteur, 2003)



Des souris, des génies et des hommes Divination par la souris chez les Mòosé au Burkina Faso

Marc EGROT
marc.egrot@wanadoo.fr

Résumé

Identifier un animal “clef de voûte de la culture” chez les Mòosé n’est pas possible. Une souris occupe néanmoins une place particulière dans le cadre de la divination. Considérée comme originaire du lignage des rongeurs, elle aurait fuit la brousse pour vivre parmi les hommes. Au quotidien, elle est décriée du fait des vols et des détériorations qui lui sont attribués et donc chassée, tuée voire mangée. Il en va autrement dans la cour du devin, lieu dans lequel les capacités qui lui sont reconnues de voir, de comprendre et de dire ce qui se passe dans des espaces normalement inaccessibles aux hommes sont valorisées et utilisées. Du fait de la place symbolique entre mondes profane et religieux qui lui est conférée et des fonctions de communication qui lui sont attribuées, elle accède localement au statut d’animal-devin.

Mots-clés

divination, animal, souris, rongeurs, Mossi

Introduction

Les Mòosé¹, une population majoritairement rurale, représentant plus de la moitié de la population du Burkina Faso, entretiennent avec le monde animal des relations

1

La langue des Mòosé (prononcer Mossi) est le mòoré. L’orthographe des termes en mòoré adoptée ici se réfère aux conventions d’écriture de la sous-commission nationale du mòoré entérinées par le raabo (décret) n° AN IV 001/ESRS/CAB du 30/9/1986 et au dictionnaire orthographique du mòoré publié par les linguistes responsables de l’enquête préalable (Nikiema et Kinda 1997). Le mòoré est une langue tonale et les tons sont signalés par un accent grave

multiplés, fréquentes et diversifiées. Les savoirs populaires relatifs à de nombreuses espèces apparaissent riches et précis. Les sentiments à leurs égards sont souvent ambigus et contrastés et les comportements qui en découlent, variés et complexes (cf. I. de Garine, cet ouvrage).

L'animal émerge au quotidien en différents espaces du social ou du culturel. Son intervention est parfois inattendue, parfois ritualisée, quelquefois souhaitée, dans le registre tant profane que religieux. Les animaux mobilisés dans les contes, les mythes ou les proverbes sont ainsi devenus les emblèmes de différentes qualités, pratiques ou attitudes. L'animal se manifeste également dans les modèles explicatifs d'innombrables malheurs. Croiser un caméléon (cf. E. Fuchs et M.W. Callmander, cet ouvrage), piétiner la trace d'un serpent, être survolé par un oiseau nocturne (cf. H. Terashima, cet ouvrage), ne sont que quelques exemples d'événements susceptibles d'avoir ultérieurement des conséquences néfastes (Bonnet 1988, Bonnet 1999, Egrot 2001). Nombre de maladies sont nommées par le nom d'un animal (cf. M. Fleury, cet ouvrage), cet usage reposant sur des logiques analogiques, étiologiques ou thérapeutiques de nomination (Egrot 2001). Plusieurs animaux interviennent dans l'interprétation de morts d'enfants. Pour le chat ou la musaraigne, des cérémonies funéraires sont organisées lorsque l'un d'entre eux meurt accidentellement (Houis 1963).

Mais l'homme sollicite aussi l'animal dans un objectif propitiatoire, diagnostique, thérapeutique ou religieux. Les produits d'origine animale entrent ainsi dans la composition d'amulettes ou de remèdes en raison de propriétés et de pouvoirs attribués à l'animal utilisé (cf. M. Ichikawa, cet ouvrage). Certains animaux sont sollicités afin d'aider les hommes dans leur démarche diagnostique, comme cette fourmi que les Mòosé nomment *yésga* et qui permet de déterminer la qualité du lait maternel (Alfieri et Taverne 2000, Taverne 2000). Nombre d'animaux domestiques sont en permanence susceptibles d'accéder au statut d'animal sacrificiel (cf. P. Roulon-Doko, cet ouvrage). Afin d'orienter favorablement l'issue d'un événement ou le déroulement d'un projet, les Mòosé déposent parfois des offrandes à une fourmi qu'ils appellent *gúuri*. Mais c'est aussi la terre de cette fourmilière qui est utilisée dans la préparation d'une décoction pour une cérémonie de "purification" des veuves, qui porte d'ailleurs le nom même de cette fourmi (Egrot 2001). Les animaux sont également convoqués lors de certaines funérailles (cf. É. de Garine, cet ouvrage), puisque les masques qui sortent à cette occasion, représentent, pour la plupart, des animaux et que les danses qu'ils effectuent, imitent parfois le comportement d'un animal sauvage.

Cette rapide esquisse ne permet de produire qu'un pâle reflet d'une réalité bien plus riche qui offre au regard le paysage d'un enchevêtrement complexe de

pour les tons bas ; aucun accent pour les tons moyens ; un accent aigu pour les tons hauts (il n'y a pas d'accentuation des voyelles en mòoré). Les tildes ~ signalent une nasalisation et les voyelles longues sont doublées. Certaines voyelles en mòoré ne peuvent être orthographiées qu'avec des polices de caractères particulières qui ne sont pas toujours accessibles. En conséquence, l'orthographe dans le présent chapitre ne respecte que partiellement ces conventions officielles. Enfin, plusieurs références bibliographiques citées dans le texte sont antérieures au consensus orthographique arrêté en 1986 ou à l'édition du dictionnaire de référence en 1997 et utilisent donc des orthographes variables.

relations entre l'homme et l'animal sans pour autant que l'un, ou quelques-uns d'entre eux, ne domine le tableau (cf. É. de Garine et de nombreuses autres contributions, cet ouvrage). Identifier chez les Mòosé un animal (ou même plusieurs animaux) que l'on puisse qualifier "d'animal de civilisation" – comme nous y étions invité pour le colloque *Le symbolisme des animaux. L'animal "clef de voûte" dans la tradition orale et les interactions homme-nature* (cf. E. Dounias et É. Motte-Florac (Avant-propos), cet ouvrage) –, semble donc impossible, tant les interventions ou les sollicitations du règne animal dans cette société sont nombreuses, de nature fort différente, et surtout parce qu'elles impliquent des espèces extrêmement variées. Néanmoins, un animal joue un rôle particulier en pays mòaga², une souris que les Mòosé appellent *yòngré*. Sans pouvoir nécessairement prétendre au statut d'"animal clef de voûte culturel", cette souris tient cependant une place privilégiée et très particulière dans la culture des Mòosé.

1. La famille des rongeurs

Les Mòosé distinguent différentes catégories de rongeurs en fonction de leur pelage, de leurs habitudes alimentaires ou encore de leur lieu de vie comme en témoigne le tableau 1.

« Pour les Mòosé », explique un homme³, « il y a plusieurs sortes de souris : *làoomiiga*, *sáooore*, *mógdre*, *zòllé* ... ! Mais elles font toutes partie de la même famille : "le lignage est le même" *búudu yàa a yémbéré*. »

« Et parmi tout ça, c'est *ràyuuga* qui est le chef de famille, "celui qui est devant" *tàoor-soábá*. Ce gros rat, qualifié de rat voleur, est en effet considéré comme "grand-père" *yáabá* pour les autres rongeurs. Tous ces rongeurs vivent en brousse et sont considérés comme des animaux sauvages. Seuls quelques-uns viennent occasionnellement dans les maisons, en particulier *ràyuuga* ou *sábtoaasgá*. Mais si comme les autres, *yòngré* fait également partie de cette famille, il est en revanche le seul à avoir « quitté la brousse pour venir définitivement vivre parmi les hommes ». Si tous les autres font généralement leur trou ou leur nid dans les zones non-habitées, *yòngré* au contraire s'installe dans les cours et dans les maisons. Le récit d'un vieil homme rapporte qu'« il y a très longtemps, *yòngré* a quitté la brousse et que c'est parce qu'elle est venue dans les habitations des hommes

²

L'adjectif *mòaga* est le singulier de *mòose*. Ce terme s'utilise comme adjectif qualificatif singulier ou comme terme de désignation d'un individu appartenant à l'ethnie Mòosé, mais ce dernier usage est réservé aux personnes qui ne sont pas considérées comme adultes et constitue une injure dans le cas contraire.

³

Les différents extraits cités dans ce passage proviennent d'entretiens réalisés récemment (2003-2004).

qu'elle a été amenée à changer, mais sinon c'est la même famille. *ràyuuga* vient aussi dans les cours, mais lui, c'est seulement de temps en temps, et les autres sont toujours en brousse ». Mais ces souris auraient aussi changé de nom car « quand elles sont venues, raconte un vieil homme, elles ont commencé à grignoter la nourriture et bien d'autres choses et on les a nommé *yòngré*, parce que grignoter, enlever partout un peu, un peu, ça se dit *yòngé*⁴ en mòré ».

Les premières tentatives d'identification laissent penser qu'il s'agit d'une souris du genre *Praomys* Thomas (Muridae), et très certainement de l'espèce *Praomys natalensis*⁵ (cf. *Mastomys natalensis* (Smith)) (photo 1).

2. *Yòngré* au quotidien

Au quotidien, les gens n'aiment pas cette souris. Tout d'abord, elle « détériore la nourriture » et elle « vole dans les réserves alimentaires de la famille ». Or, comme un homme l'explique « *yòngré* aime tout ce que les hommes mangent », avec néanmoins des préférences, en particulier pour la pâte d'arachide et le condiment *káolgo*⁶. Réserves de céréales, plats préparés, condiments, rien n'est épargné. Par ailleurs, « ce qui énerve encore plus les gens, c'est que *yòngré* grignote aussi les habits » : « si le tissu est taché d'huile, ou même simplement s'il est imprégné de l'odeur de la nourriture », explique un homme, « *yòngré* les ronge. Mais en plus, s'il veut mettre au monde ses petits, il les grignote aussi pour leur faire un nid »⁷.

Mais *yòngré* s'attaque également à l'argent, consommant parfois des morceaux de billets, eux aussi lorsqu'ils sont imprégnés de résidus ou d'odeurs de nourriture. Plus grave encore, *yòngré* vole, emportant avec elle aliments, mais aussi billets de

⁴ Le verbe *yòngé* a deux sens. Il signifie "puiser", mais également "enlever une assez bonne quantité, prélever" et *yòngré* (pl. *yòngé*) est une forme nominale dérivée (Nikiema et Kinda 1997).

⁵ Il n'est pas possible d'exclure formellement *Praomys erythroleucus* Smith (cf. *Mastomys erythroleucus* (Temminck)), Muridae ou *Mus musculus* L., Muridae dans l'état actuel des connaissances ethnographiques. L'identification demandée n'a pu se faire que sur photographies d'un seul spécimen. Par ailleurs, il n'est pas certain que *yòngré* soit un terme générique désignant différentes "souris de maison" et pouvant recouvrir plusieurs espèces de la classification scientifique.

⁶ Condiment à base de mucilage de fruits du néré, *Parkia biglobosa* (Jacq.) R.Br., Caesalpinioidae: Mimosaceae (Alexandre 1953 : 91) *roaaga*. Ce condiment, nommé *soumbala* est français local, sert à relever les sauces, mais il intervient aussi fréquemment comme offrande lors de rituels ou comme présent lors de cérémonies traditionnelles, en particulier celle de l'alliance matrimoniale.

⁷ Le terme *yòngr-yénà*, qui signifie littéralement "les dents de *yòngré*", a également acquis un sens figuré désignant les pantalons à lacets, dont les trous rappellent les dégâts de la souris.

banque comme cet homme le raconte : « elle vole, même l'argent ! Les billets, elle les vole pour les mettre dans son trou. Donc à cause de ça, à chaque fois, tu cherches ton argent. Chaque fois, ça se perd et tu penses que ce sont les génies (*kinkirgà*, pl. *kinkirsè*) qui ont tout pris. Or c'est *yongré* ».

Si les enfants, et quelquefois les hommes, mangent *yongré* après l'avoir tué, en revanche, la viande de *yongré* est interdite aux femmes. Comme pour beaucoup d'autres animaux sauvages, la viande consommée par la mère, avant ou pendant la grossesse, est en effet censée transmettre à l'enfant né ultérieurement l'un des caractères de l'animal dont elle est issue. Pour *yongré*, comme d'ailleurs pour *ràyuuga*, c'est l'habitude de voler qui serait ainsi transmise.

L'animosité envers *yongré* se traduit dans le langage courant par l'usage d'expressions métaphoriques visant à déprécier ou critiquer la personne dont on parle. Ainsi, dire de quelqu'un qu'il est « comme *yongré* » permet d'évoquer soit sa maigreur physique, soit une personne trop indiscreète et curieuse. C'est également « la duplicité de l'animal [...] stigmatisée par sa façon de mordre » (Zaongo 1985) qui sert parfois à évoquer l'hypocrisie et la trahison d'un ami. Les Mòosé se réfèrent au comportement de cette souris en disant, ainsi que nous l'ont expliqué plusieurs informateurs, que comme elle, l'ami qui trahit « souffle avant de mordre ».

Les Mòosé tentent régulièrement d'attraper cette souris, pour la manger parfois, ou pour s'en débarrasser lorsqu'elle s'est installée dans leur habitation. Ils utilisent alors les moyens dont ils disposent, du chat au souricide industriel, en passant par les poisons traditionnels, mais le plus souvent à l'aide d'un simple bâton ou d'une barre de fer. Néanmoins tout le monde s'accorde pour dire qu'une telle entreprise n'est pas aussi facile qu'il y paraît. Ces souris ont en effet la réputation de comprendre ce que disent les hommes, voire de deviner ce qu'ils pensent, en particulier lorsqu'elles disparaissent le jour même où ces derniers projettent de les chasser d'une cour. Toutes les personnes entendues fournissent une interprétation similaire de cette difficulté à retrouver les souris lorsque l'on veut les chasser. En voici un exemple :

« Si tu penses que demain on va enlever les briques qui sont de l'autre côté de la cour, et qu'on va trouver des souris pour les tuer, ce sera difficile. Jamais tu ne les verras, parce qu'elles seront au courant à l'avance de ce qui va se passer. Si tu arrives à les surprendre, là oui, tu vas réussir. Mais si tu penses à l'avance que tu vas le faire, tu n'es jamais sûr de trouver des souris ».

C'est souvent sur cette base que quelques connaisseurs précisent que beaucoup de gens ignorent la valeur, les capacités et les pouvoirs de cette souris. En plus de sa capacité à deviner les intentions des hommes à son égard, quelques actes de *yongré* ont également, dans certaines situations, valeur de présage. Lorsque *yongré* lèche les doigts ou les orteils de quelqu'un pendant son sommeil, ce fait est interprété comme l'annonce d'une série de décès dans la famille. Sa morsure est par ailleurs réputée être accompagnée dans les jours qui suivent, de la survenue d'un événement malheureux dans l'entourage de l'individu mordu. Mais cette faculté à deviner ce que pensent les hommes et à leur annoncer parfois l'arrivée d'un

malheur, ne sont que de frustrées manifestations d'un pouvoir encore plus grand. Un vieil homme explique que « toute trace de la souris signifie quelque chose. "Les souris sont des devins" *yònsé yàa bágba*, mais la plupart des gens ne le savent pas en dehors de ceux qui "consultent les devins par la souris" *yongr-bágba* ».

3. La divination par la souris

La divination est une institution sociale fortement implantée et fréquemment utilisée chez les Mòosé, en particulier face à l'incertitude, à l'infortune, au malheur, c'est-à-dire dans toutes les situations susceptibles de générer l'inquiétude, l'anxiété, voire l'angoisse. Comme dans d'autres sociétés, elle s'appuie sur des modèles d'interprétation culturellement codifiés des événements passés, présents ou futurs. L'institution divinatoire constitue notamment le lieu de référence pour une recherche de causalité dès qu'une situation suscite des interrogations auxquelles l'individu concerné, et ceux qui l'entourent, n'arrivent pas à répondre de manière certaine ou satisfaisante (Egrot 2002) (cf. I. de Garine, cet ouvrage).

Il existe chez les Mòosé plus d'une dizaine de techniques divinatoires différentes (Egrot 2001). Mais l'une d'entre elles, la divination par la souris, *yongr-bággré*, occupe une place particulière. Elle est tout d'abord présentée et reconnue par beaucoup comme l'une des méthodes de divination spécifiques aux Mòosé, même si elle se retrouve également dans des ethnies voisines comme les Leyla ou les Dagari. Les Dogon, qui pratiquent la divination par le renard pâle, disent également que leur technique serait dérivée de la divination par la souris des Mòosé (Griaule 1937, Paulme 1937, Griaule et Dierterlen 1965)⁸. Par ailleurs, la divination par la souris est réputée comme la technique la plus performante et la plus fiable⁹, bien que peu accessible en raison du nombre réduit de devins pratiquant cette méthode divinatoire.

Pour qu'une divination par la souris puisse se dérouler, le devin doit au préalable préparer une table divinatoire¹⁰. Il réalise chaque matin une sculpture en sable qui

⁸ M. Izard (1985 : 79) signale également l'existence dans le Yatenga ancien – a priori sous le règne de Naaba Kango (1757-1787) – d'un devin « connu sous le nom de Waana dans les récits, spécialiste de la divination par le renard pâle (*waaga*, *Vulpes pallida* Cretzschmar, Canidae) », qui était consulté par le roi avant toute action guerrière.

⁹ Propos confirmés dans la littérature (Delobsom 1934 : 30-38, Pacere s.d., Paternot 1949 : 99-103).

¹⁰ Les données présentées ici sont issues d'un travail d'enquête réalisé de 1995 à 1996 avec un devin dans la région du Bazega (fig. 2). En plus des entretiens et de l'observation directe des consultations pendant plusieurs mois, environ vingt heures de film ont été réalisées au cours de l'enquête.

servira pour l'ensemble des consultants de la journée. Après avoir minutieusement balayé la case de l'une de ses épouses, il commence à déposer du sable en tas de différentes grosseurs et différentes formes. Il procède en laissant couler le flux de sable entre l'auriculaire replié et la paume de sa main droite. Il tient sa main en supination et peut donc, par inclinaison et réglage de l'ouverture réalisée avec son auriculaire, accélérer ou ralentir l'écoulement du sable. Après avoir déposé les tas d'une rangée ou d'une figure complète, le devin procède à leur aplatissage puis à l'impression d'empreintes à l'aide d'un morceau dealebasse ou des doigts. Certains symboles sont la résultante d'inclusions concentriques de plusieurs tas, de superpositions de tas de diamètres décroissants, voire quelquefois un enchevêtrement complexe de plusieurs tas. Au fur et à mesure que le dessin se construit, le devin racle le sable perdu devant lui pour le ramener sur le monticule entre ses pieds. Progressivement, il se recule pour laisser la place à de nouveaux symboles (film 1).

Une fois achevée, la table divinatoire (fig. 1 et photo 2) comprend plus de 400 signes et offre au regard une représentation de l'univers moaga.

Les mondes tant profane que religieux y sont présents, occupés par différents acteurs qui interviennent dans le système de pensée et la vie quotidienne des Mòosé. Wéndè (Soleil)¹¹, être suprême du monde mòagá, et son épouse Tèngá (Terre), occupent le sommet de la table divinatoire. À leur côté se trouvent les autels de la Terre (*tèng-kúgà*), considérés comme lieux de rituels mais également comme des acteurs à part entière, capables d'agir de leur propre initiative¹². Les Mòosé opèrent une segmentation fortement marquée entre l'espace habité par les hommes, les villages, et le monde de la brousse, peuplé par les animaux sauvages et les génies. Le monde des hommes apparaît sur la table divinatoire sous la forme de divers groupes sociaux ou lignagers auxquels la société attribue des fonctions particulières, mais ce sont également les sorciers et les sorcières qui sont symbolisés sur cette table.

Les événements susceptibles de survenir dans la vie d'un individu, tel le "mariage" *káadém*, le "potentiel génésique des femmes" *rógem*, les "larmes" *níntám* ou le "rire" *láado*, la maladie" *báaga* ou la "santé" *làafí*, un "bénéfice" *yòodó* ou une

11

En mòoré, *wéndè* désigne le soleil et Wéndè, l'être suprême du monde mòagá, sans pour autant que le second soit réductible au premier (*idem* pour la terre : *tèngá* et Tèngá).

12

Les autels de la Terre sont matérialisés par un lieu et parfois un objet (morceau de granit, forge, arbre, etc.), ainsi que par des objets sacrés ou des fétiches enterrés à l'endroit où se déroulent les libations, les offrandes et les sacrifices. Les demandes formulées lors des rituels qui y sont réalisés, s'adressent à l'autel de la Terre et parfois indirectement à la Terre (il existe des autels de la Terre nommés *tèngá*, mais tout les *tèng-kúgà* sont en lien avec la Terre). Néanmoins, chaque autel est considéré comme un lieu sacré autonome et spécifique (on ne sacrifie pas pour les mêmes raisons ou les mêmes objectifs sur la forge ou sur le marigot), doté des capacités et du pouvoir de répondre par lui-même aux demandes qui lui sont faites. Enfin, les autels sont considérés comme des êtres à part entière qui peuvent agir de leur propre initiative et même se déplacer, notamment pour se rendre visite. Pour plus de détails, cf. M. Egrot (2001 : 117-122).

“perte” *bònè* ou encore la “richesse” *nú ná pídi* et la “pauvreté” *nú-viugó*¹³, figurent également dans la sculpture.

Ailleurs ce sont des objets utilitaires ou rituels qui sont signifiés comme des métaux, des habits, des “noix de cola” *gúure*, des “galettes” *miisdù*, un “véloMOTEUR” *mòtère* ou une “voiture” *móbilli*, des plumes, des braises ou des tissus. Enfin, ce sont des animaux domestiques ou sacrificiels qui apparaissent en divers endroits de la table.

L'ensemble de ces signes¹⁴ fournit le lexique divinatoire qui va permettre à la souris de s'exprimer.

Lors des consultations, le devin reçoit la personne venue le solliciter puis l'invite à entrer dans la case où se déroule la divination. Une fois assis, il lui demande de préciser le nombre de ses épouses et de ses enfants – informations qu'il inscrit sur la table – puis il prononce une incantation. Les personnes présentes quittent ensuite la case, le devin referme la porte et laisse à la souris le temps de formuler ses énoncés divinatoires. Le devin explique que la souris lui signifie qu'elle a fini de parler en marchant sur l'un des signes situé en bas de la table divinatoire et prévu à cet effet. Après une vingtaine de minutes, le devin va donc régulièrement vérifier si la souris a apposé un point final à la réponse qu'elle voulait fournir.

Entre temps, la souris, en marchant sur la table, a laissé des traces sur les signes en sable (film 2), qui vont par la suite permettre au devin d'apporter les réponses divinatoires aux questions que soulève la personne venue consulter.

4. Les paroles de la souris, la souris et les génies

Par les traces qu'elle laisse sur le sable, la souris fournit donc au devin les termes élémentaires qui lui permettent de construire l'énoncé divinatoire pour la personne venue consulter. Mais le devin est formel : ce n'est pas lui qui donne des réponses aux questions initialement formulées et qui produit l'interprétation divinatoire, mais c'est “la souris qui parle”. Lorsqu'il entre de nouveau dans la case avec la personne concernée, il débute d'ailleurs l'énoncé divinatoire par une formule toujours identique signalant que la souris « a interrogé » tous les autels de la Terre dans les villages du père, de la grand-mère paternelle et de la mère du consultant. La souris aurait ainsi la capacité pour trouver des réponses, de solliciter les autels

¹³ Littéralement, les “mains pleines” pour la richesse et les “mains vides” pour la pauvreté.

¹⁴ Pour une présentation détaillée de la signification de chaque signe, se reporter à M. Egrot (2001 : 241-258).

de la Terre, et par leur intermédiaire, aussi bien le monde des ancêtres que les deux êtres suprêmes que sont le Soleil et la Terre ou encore les génies des différents villages des lignages paternel et maternel.

Mais le devin accepte d'en dire un peu plus sur cette souris. Comme pour d'autres devins chez les Mòosé, celui-ci explique qu'il ne peut exercer sa pratique divinatoire que grâce à l'aide de génies de la brousse qu'ils appellent "mes génies" et qui auraient assuré son apprentissage au cours de ses rêves. Il possède d'ailleurs dans sa cour un autel de divination sur lequel il sacrifie régulièrement des moutons ou des chèvres pour remercier ses génies du don qu'ils lui ont transmis. Ces génies, invisibles pour la grande majorité des humains, sont décrits comme des êtres espiègles, susceptibles et d'humeur changeante. Ils sont présentés comme les premiers descendants du couple divin et entretiennent avec les hommes des relations complexes (Schweeger-Hefel 1986). Ils représentent en particulier le potentiel génésique des femmes puisque tout enfant en gestation est considéré comme issu de l'un d'entre eux¹⁵. Selon le devin par la souris, les génies sont également cultivateurs des végétaux de la brousse et éleveurs des animaux sauvages. À ce titre, la souris nommée *yongré* appartient elle aussi aux génies de la brousse. Toujours dans le discours du devin, ce sont donc les génies qui, lorsqu'ils lui ont appris à déposer le sable, ont amené dans sa cour leur propre souris (*cf.* I. de Garine, P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur, cet ouvrage).

Conclusion

La souris, bien qu'étant un animal peu considéré au quotidien, voire dénigré, devient dans le cadre de la divination, un animal estimé et respecté. Dans le rôle qui lui est assigné, la souris apparaît comme un intermédiaire, un relais ou encore un agent de communication entre les génies et les hommes. Les capacités qui lui sont attribuées, de voir, de comprendre et de dire ce qui se passe dans des espaces normalement inaccessibles aux hommes, sont valorisées et utilisées.

Elle permet en effet aux hommes de penser leur ordre au monde, de déterminer la nature et le déroulement d'événements futurs, de comprendre le sens des faits passés, d'en rechercher les causes et d'orienter les actions rituelles ou thérapeutiques. Ces actions réparatrices vont permettre de remédier au malheur, d'apaiser si nécessaire ceux qui en sont la cause, d'agir sur la survenue potentielle d'événements indésirables.

¹⁵

Cette représentation symbolique de la procréation (Badini 1978, Bonnet 1988, Badini 1994, Bonnet 1994) n'exclue nullement la mobilisation d'interprétations relevant des représentations culturelles de la physiologie de l'acte sexuel et de la reproduction (Egrot et Taverne 2003).

Du fait cette place symbolique entre univers profane et religieux qui lui est conférée et des fonctions de communication qui lui sont attribuées, la souris accède au quotidien à un statut particulier, mais qui reste limité à l'espace de résidence du devin. En effet, dans cette cour, les relations entre humains et souris sont totalement différentes de ce que l'on peut observer ailleurs dans les autres familles môosé. En ce lieu, les souris sont libres de circuler et protégées de toutes manifestations d'hostilité. Il est formellement interdit de les déranger, qui plus est de les tuer ou pire encore de les manger. Des dizaines de souris circulent ainsi, tant dans la cour que dans les habitations, et tout dormeur sur sa natte peut dans la nuit observer cette multitude de petits yeux brillants qui se déplacent.

La question se pose de savoir pour quelles raisons les Môosé ont choisi cet animal pour l'une de leurs activités divinatoires. L'éventualité d'une corrélation entre les savoirs éthologiques populaires et le statut d'animal de divination permet peut-être d'avancer une hypothèse. Cette souris, considérée comme originaire d'un lignage de rongeurs vivant habituellement en brousse, aurait décidé de venir vivre parmi les hommes. De toute évidence, cette interprétation comportementale fournit un argument pour assigner à *yongré* une place symbolique entre monde profane et mondes religieux et lui attribuer un rôle d'agent de communication entre les hommes et les êtres sacrés.

Par ailleurs, le comportement de la souris, sa curiosité, son habitude de fouiller et de fouiner, sont autant de caractéristiques qui lui confèrent une aptitude à explorer les espaces invisibles aux hommes pour y trouver les réponses aux questions qu'ils soulèvent.

L'utilisation d'animaux à des fins divinatoires fut et reste fréquente. Mais la plupart de ces techniques utilisent des animaux morts et c'est alors le corps de l'animal qui fournit le lexique divinatoire¹⁶. Dans la gallinomancie fréquemment utilisée en Afrique, c'est aussi la position du poulet après sa mise à mort qui apporte une réponse positive ou négative à la question formulée lors du sacrifice. Dans de tels cas, le corps de l'animal est considéré comme objet, support de signes à interpréter (cf. I. de Garine, cet ouvrage). Cet usage ne confère aucune valeur symbolique particulière à l'animal utilisé et semble ne modifier ni son statut dans les représentations culturelles de l'environnement, ni les relations que les humains entretiennent avec lui au quotidien.

Au contraire, dans d'autres divinations, l'animal est envisagé comme un acteur, comme un être doté de capacités particulières, lui permettant de voir et d'explorer ce qui est invisible aux hommes, de mettre en communication les mondes sacrés et profane et enfin de formuler des réponses sous forme de traces laissées sur une table divinatoire ou par des modifications d'un agencement préalable d'objets. D'autres sociétés en Afrique utilisent ainsi des animaux vivants comme acteurs de

¹⁶

Les exemples ne manquent pas, en particulier la divination sur les entrailles d'animaux, que ce soit dans les publications des ethnologues ou des historiens. À titre d'exemple, se référer à la divination sur les entrailles en Mésopotamie (Glassner 1999) ou l'usage divinatoire d'animaux dans l'église chrétienne du Moyen Âge (Boglioli 2000).

divination. Il s'agit par exemple du renard pâle au Mali chez les Dogon (*cf. supra*), de l'araignée notamment décrite au Cameroun chez les Mambila (Zeitlyn 1993), ou encore de la souris en Côte d'Ivoire chez les Baoule (mais avec une autre technique divinatoire¹⁷). Dans ces procédés divinatoires, une place symbolique est accordée à l'animal, ce qui entraîne un changement de son statut au quotidien, même si ce n'est que dans un espace bien limité comme pour la souris chez les Mòosé. Ces animaux acteurs de la divination en Afrique semblent par ailleurs ne jamais être des animaux domestiques, mais il est possible que ce soit néanmoins leur proximité et leur comportement envers les humains qui leur permettent d'accéder localement à ce statut d'animal-devin. Sur ce point une étude anthropologique comparative reste cependant à faire.

Remerciements

Je remercie les personnes qui ont accepté de participer à des entretiens portant spécifiquement sur les rongeurs ou qui m'ont aidé à identifier des personnes ayant des connaissances sur le sujet, en particulier l'historien Bougoum-Bougssaguilga (Ouagadougou), Dieudonné Pousga (Gonse), Blandine Bouda (Tuiré) et Saïdou Kabore (Tuiré).

Je remercie également Laurent Granjon (IRD, Bamako) et François Baillon (IRD, Ouagadougou) pour leurs conseils relatifs à la capture des souris et à leur identification.

Enfin, je remercie tout particulièrement Goomtiiga qui m'a accepté dans sa cour pendant plusieurs semaines entre mars 1995 et février 1996 et m'a permis de participer aux consultations divinatoires en m'autorisant à les filmer lorsque les consultants étaient d'accord.

17

Pour cette divination, aucune référence bibliographique n'a encore été trouvée. Par contre, le Musée du Quai Branly (Paris 13^e) expose une boîte baoule (Côte d'Ivoire) de divination par la souris, don de l'ethnologue allemand Hans Himmelheber en 1933. Il s'agit d'« un récipient à deux compartiments communiquant entre eux. La souris se cache dans le compartiment inférieur et monte dans celui situé au-dessus lorsque le devin y place de la paille de riz, avant de refermer le couvercle en terre. En mangeant, elle modifie la position des baguettes attachées à un petit plateau. Le nouvel arrangement de ces éléments est interprété par le devin » (site Internet *Musée du quai Branly*).

Références bibliographiques

- ALEXANDRE G., 1953 — *La langue Mõre*. Dakar, IFAN, t. 2, 506 p.
- ALFIERI C., TAVERNE B., 2000 — " Ethnophysiologie, règles et précautions chez les Madare et les Mõosé " / " Ethnophysiologie des difficultés et complications de l'allaitement maternel " / " Perceptions de la transmission des maladies par l'allaitement maternel au Burkina Faso ". In Desclaux A., Taverne B. (éds) : *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 135-166 / 167-188 / 219-238.
- BADINI A., 1978 — *La représentation de la vie et de la mort chez les Mosé traditionnels de Haute-Volta*. Lille, Thèse doct. Univ. Lille III, 300 p.
- BADINI A., 1994 — *Naître et grandir chez les moosé traditionnels*. Saint-Maur-des-Fossés, Sépia : 207 p.
- BOGLIONI P., 2000 — L'église et la divination au Moyen Âge ou les avatars d'une postale ambiguë. *Théologiques*, 8 (1) : 19 p. (consultable sur Internet : <http://www.erudit.org/revue/theologi/2000/v8/n1/index.html>).
- BONNET D., 1988 — *Corps biologique, Corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays Mõosé, Burkina Faso*. Paris, ORSTOM, coll. Mémoires 110, 138 p.
- BONNET D., 1994 — L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant. *L'Homme*, 34 (3) : 93-110.
- BONNET D., 1999 — " Les différents registres interprétatifs de la « maladie de l'oiseau » ". In Jaffre Y., Olivier de Sardan J.-P. (éds) : *La construction sociale des maladies*, Paris, Presses Universitaires de France : 305-320.
- DELOBSON D., 1934 — *Les secrets des sorciers noirs*. Paris, Librairie Émile Nourry, coll. Sciences et Magie 5, 301 p.
- EGROT M., TAVERNE B., 2003 — " Représentations de la transmission sexuelle des maladies chez les Mõosé au Burkina Faso ; rencontre des catégories nosologiques populaires et biomédicales dans le champ de la santé publique ". In Bonnet D., Jaffre Y. (éds) : *Les maladies de passage. Transmissions, préventions et hygiènes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, coll. Médecines du Monde : 221-251.
- EGROT M., 2001 — *La maladie et ses accords. Le sexe social, mode de déclinaison et espaces de résonance de la maladie chez les Mõosé du Burkina Faso*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 585 p.
- EGROT M., 2002 — " La divination comme lieu de rencontre entre maladie et religion en pays mossi (Burkina Faso) ". In Massé R., Benoist J. (éds) : *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, coll. Médecines du Monde : 447-475.
- HOUIS M., 1963 — *Les noms individuels chez les Mõosé*. Dakar, IFAN, 141 p.
- GLASSNER J.-J., 1999 — Questions mésopotamiennes sur la divination. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 21 - *Divination et rationalité en Chine ancienne* : 132-148.
- GRIAULE M., DIETERLEN G., 1965 — *Le renard pâle*. Paris, Institut d'Ethnologie, coll. Travaux et Mémoires 72, 531 p.
- GRIAULE M., 1937 — Note sur la divination par le chacal (Dogon). *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, 20 (1-2) : 113-141.
- IZARD M., 1985 — *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*. Cambridge, Cambridge University Press, 594 p.
- NIKIEMA N., KINDA J., 1997 — *Dictionnaire orthographique du moore*. Ouagadougou, Sous-commission Nationale du Moore, 1316 p. + 120 p.
- PATERNOT M., 1949 — *Lumière sur la Volta. Chez les Dagari*. Lyon, Édition de la Plus Grande France, 263 p.
- PAULME D., 1937 — La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga. *Journal de la Société des Africanistes*, 7 (1) : 114.
- Site Internet *Musée du quai Branly*, 2005 — Sculpture baoulé. Boîte à divination par les souris (<http://www.quaibrany.fr/es/collections/salas-del-louvre/100-obras-maestras/afrique/oeuvres/sculpture-baoule/index.html>).
- SCHWEEGER-HEFEL A., 1986 — *Kinkirsi-Boghoba-Saba. Das Weltbild der Nyonyosi in Burkina Faso*. Wien, Verlag A. Schnendl, 436 p.

TAVERNE B., 2000 — “ L’allaitement dans le cycle de vie de la femme en pays Mossi ” / “ Les détenteurs du savoir et les alternatives à l’allaitement en milieu rural Mossi ”. In Desclaux A., Taverne B. (éds.) : *Allaitement et VIH en Afrique de l’Ouest*, Paris, Karthala, coll. Médecines du Monde : 83-110 / 293-267.

VINEL V., 1998 — *La famille au féminin. Société patrilinéaire et vie sociale féminine chez des Sikoomse (Moose, Burkina-Faso)*. Paris, Thèse de doctorat, EHESS, 390 p.

ZAONGO J.-B., 1985 — *Dictionnaire Encyclopédique*. Ouagadougou, Document ronéotypé, *moore-français* t. I, II, III : 628 p. ; *français-moore*, t. I, II, III : 634 p.

ZEITLYN D., 1993 — Spiders in and out of court, or, “the long legs of the law”: styles of spider divination in their sociological contexts. *Africa*, 63 (2): 219-240.

On mice, genies, and men

Divination by mice in the Mossi region of Burkina Faso

Marc EGROT
marc.egrot@wanadoo.fr

Keywords

divination, animal, mouse, rodents, Mossi

The entangled relations between man and animals amongst the Mòosé (Burkina Faso) does not allow for the identification of a ‘cultural keystone’ animal. One mouse however occupies a special place within divination practices. Considered an offspring of the rodent lineage, the grandfather of which is said to be the Thieving Rat, the mouse is purported to have fled the bush to live among men. In daily life, it is disparaged because of the thefts and damage attributed to it, and is therefore hunted, killed, even eaten. Things are completely different in the courtyard of the mouse diviner, where mouse capacities for seeing, understanding and relaying what goes on in places not normally accessible to humans are valued and put to use. Because it is said to hold a symbolic place between the profane and religious worlds, and to be useful for communicating with the bush spirits, it is locally raised to the status of animal-soothsayer. Other African societies also use living animals like foxes and spiders in divination. In that case, the animal is considered to possess special capabilities, which allow it to see and to explore what is invisible to man, to create a communication channel between the sacred and profane worlds, and lastly to formulate answers in the form of tracks left on a divinatory table or by modifying a previously arranged pattern of objects. Such animals never seem to be domesticated, but it is nevertheless likely that their particular status may be due to their proximity and their behavior towards humans. As far as the mouse is concerned in Mòosé society, this interpretation also revolves around the modifications in the daily relations between humans and animals, at least within the space allotted for the diviner’s residence.

Figures

Figure 1. Table divinatoire (devin par la souris)

(dessin de l'auteur, 1997)

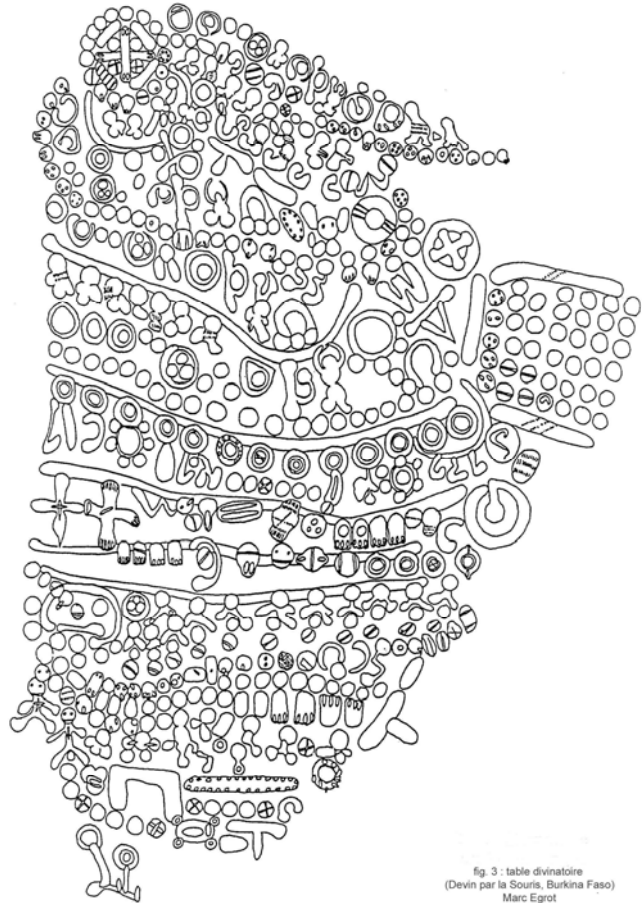


fig. 3 : table divinatoire
(Devin par la Souris, Burkina Faso)
Marc Egrot

Figure 2. Burkina Faso, lieux d'enquête

(carte de l'auteur, 2002 modifiée 2005)



Photos

Photo 1. Souris yòngré (Praomys natalensis cf. Mastomys natalensis (Smith), Muridae)

(cliché de l'auteur, Burkina Faso, 1995)



Photo Marc Egrot – Burkina Faso – 1995

Photo 2. Table divinatoire (tiers supérieur)

(cliché de l'auteur, Burkina Faso, 1995)



Photo Marc Egrot – Burkina Faso – 1995

Films

Film 1. Confection de la table divinatoire

(film de l'auteur, Burkina Faso, 1995)



Film 2. Les traces de la souris

(film de l'auteur, Burkina Faso, 1995)



Tableau 1. Différents rongeurs en pays mòaga⁽¹⁾

kítgà (kítsè) ou kitrè (kítá)	Petite souris ⁽²⁾ qui ressemble au yòngré mais qui vit en brousse alors que yòngré vit dans les maisons. Trop petite pour faire des dégâts dans les champs, elle est rarement chassée.
làalé	Musaraigne de brousse, qui vit dans les bas-fonds mais aussi dans les arbres, se nourrissant surtout de tubercules ou de fruits de karité (<i>Vitellaria paradoxa</i> Gaertn., Sapotaceae). Elle est crainte et son apparition entraîne un arrêt des travaux des champs. Elle a la réputation de venir mourir au pied des hommes, fait susceptible d'entraîner des morts d'enfants dans la famille de l'individu ainsi désigné. Il est défendu de la tuer et si on la tue ou si elle vient mourir auprès d'un homme, des funérailles sont organisées.
làoogá (làoose)	Rongeur vivant dans les champs, qui se nourrit de fruits sauvages, d'herbes et de semences. Mais les Mòosé distinguent également làoomiiga, le làoogá roux et làoopéelga, le làoogá blanc ⁽³⁾ .
lùndré (lùndá)	« Rat rayé ⁽⁴⁾ , tacheté noir et rouge, très agile » (Alexandre 1953 : 241).
léega (léese)	Rongeur ⁽⁵⁾ qui fait son trou dans les termitières et réputé faire beaucoup de petits. Il est décrit comme un "symbole de fécondité" (Alexandre 1953 : 225).
mógdre (móagda)	Petite souris grise ⁽⁶⁾ dont les poils sont raides et piquants, appelée aussi "souris épineuses" (Alexandre 1953 : 256). C'est un animal qui vit uniquement en brousse dans les bas fonds. Il ressemble au sáoore, en plus petit. Il a la réputation de ne pas mordre même lorsque l'on creuse son trou pour l'attraper.
ràyuuga (ràyuuse)	Gros rat ⁽⁷⁾ surnommé "rat voleur" en français local. Il s'agit d'un animal sauvage qui vit dans des trous mais qui vient régulièrement dans les maisons. Il se nourrit de fruits sauvages, d'arachides, de maïs, de mil ou de noix de karité. Ce rongeur est chassé pour être consommé, sauf par les femmes pour lesquelles cette viande est interdite. La tête de ràyuuga est utilisée pour soigner les maux de dents.
sábitoasgá (sábtoossé)	Sorte de musaraigne ⁽⁸⁾ à poils doux, noir foncé et dégageant une forte odeur et « même les chats et les chiens ne la mangent pas » précise G. Alexandre (1953 : 336). Carnivore, elle vit en brousse mais vient fréquemment dans les maisons. Elle se nourrit de crapauds, de cerveaux de poules et elle est réputée pouvoir tuer cinq poussins en une seule nuit. Elle est détestée par tous en raison de son odeur et des ravages qu'il fait dans les élevages domestiques.
sáoore (sáoá)	Rat ⁽⁹⁾ vivant dans les bas-fonds, dit-on. Il est réputé toujours emprunter le même chemin pour rejoindre son trou et les enfants le piègent ainsi facilement pour le manger.
séère (séyà)	Rongeur ⁽¹⁰⁾ de taille moyenne, plus gros que le rat voleur, et que les Mòosé chasse au fusil. Animal sauvage qui vit uniquement en brousse, il se nourrit de fruits sauvages et de semence. « Ses poils servent à faire des nids de pintades » (Alexandre 1953 : 354).
túbga (túbse)	Petit rongeur noir ⁽¹¹⁾ qui court vite et bondit. Il se logerait « dans les tombeaux » (Alexandre 1953 : 406).
yòngré (yòensé)	Est l'objet central du présent article.
zòllé (zòalá)	Gros rat (sans autre précision).

⁽¹⁾ La liste présentée ici n'est pas exhaustive. Les informations contenues dans ce tableau proviennent de données ethnographiques recueillies lors d'un terrain réalisé de 1994 à 1996 dans la province du Bazega, recoupées avec des données bibliographiques. Elle furent complétées en 2003 et 2004 par des entretiens spécifiques sur ce thème à Ouagadougou (province du Kadiogo) et dans les villages de Gonse (province de l'Oubritenga) et de Tuire (province du Ganzourgou) (fig. 2). En note de bas de page apparaissent des propositions d'identification faite par G. Alexandre en 1953, qui semblent parfois inexactes et sont bien évidemment antérieures aux classifications scientifiques plus récentes. Aucun de ces rongeurs, en dehors de yòngré, n'a été capturé puis identifié et l'auteur ne prétend nullement dans

cette contribution fournir pour chaque nom vernaculaire de rongeurs une identification scientifique précise.

⁽²⁾ Gustave Alexandre propose comme identification *Laggada setulosa* (Alexandre 1953 : 181), un taxon inexistant dans les classifications actuelles des rongeurs. Cf. aussi Zaongo (1984, 1 : 193).

⁽³⁾ G. Alexandre écrit à propos du *laogá* : "lérot du Sénégal, genre de Muridae" (1953 : 221) et propose comme identification du *laopéelga* *Claviglis murinus* Desmarest, Muridae. Cf. aussi Nikiema et Kinda (1997 : 468) ou Zaongo (1984, 1 : 199).

⁽⁴⁾ G. Alexandre propose comme identification *Lemniscomis striatus* (Alexandre 1953 : 241) et pouvant éventuellement correspondre à la souris rayée, *Lemniscomys striatus* (L.), Muridae.

⁽⁵⁾ G. Alexandre (1953 : 225) propose comme identification : "Gerbille" *Taterillus Emini* et pouvant éventuellement correspondre à la gerbille d'Emin, *Taterillus emini* Thomas, Muridae. Cf. aussi Nikiema et Kinda (1997 : 484).

⁽⁶⁾ G. Alexandre (1953 : 256) propose comme identification : *Acomys Chudeaui* Kollman, Muridae Cf. aussi Zaongo (1984, 2 : 241) et Nikiema et Kinda (1997 : 548).

⁽⁷⁾ G. Alexandre (1953 : 80) propose comme identification : *Cricetomys gambianus*. Si elle s'avérait exacte, il s'agirait donc du rat de Gambie, *Crycetomys gambianus* Waterhouse, Cricetomyidae. Cf. aussi Zaongo (1984, 1 : 53) et Nikiema et Kinda (1997 : 726).

⁽⁸⁾ G. Alexandre (1953 : 336) propose comme identification : *Sorocida crocidura*, donc probablement une espèce du genre *Crocidura*, Sorocidae mais sans identification d'espèce. Cf. aussi Zaongo (1984, 2 : 362) et Nikiema et Kinda (1997 : 797).

⁽⁹⁾ G. Alexandre (1953 : 345) propose comme identification : *Arvicanthis rufinus* Temminck et l'appelle "rat maure" ou *Mus maurus* Waterhouse (Muridae). Cf. aussi Zaongo (1984, 2 : 364) et Nikiema et Kinda (1997 : 803).

⁽¹⁰⁾ G. Alexandre (1953 : 354) propose comme identification : *Aulacodus swinderenianus*. Il pourrait éventuellement s'agir de *Thryonomys swinderianus* Temminck (Thryonomyidae), un aulocode de petite taille improprement appelé "agouti" en français local. Cf. aussi Zaongo (1984, 2 : 368).

⁽¹¹⁾ G. Alexandre (1953 : 406) propose comme identification : gerboise *Jaculus* sp., Dipodidae. Cf. aussi Zaongo (1984, 3 : 454) et Nikiema et Kinda (1997 : 968).

L'allaitement des animaux par des femmes, entre mythe et réalité

Jacqueline MILLIET
j.milliet@bluewin.ch

Résumé

Dans les mythologies classiques, ainsi que dans la littérature ethnographique, l'allaitement au sein d'animaux par des femmes n'a rien d'inhabituel, alors que, dans les faits, le phénomène reste anecdotique. Il illustre l'idée selon laquelle les femmes entretiendraient avec les animaux une promiscuité "naturellement naturelle", laquelle jouerait un rôle civilisateur. Le présent article tente de lever le voile sur l'interprétation évolutionniste et essentialiste qui crée et entretient un mythe scientifique, mythe qui prévaut encore dans l'imaginaire des urbains en Occident aujourd'hui.

Mots-clés

allaitement, animaux, mythe scientifique, femmes, société

Introduction

À la question « Essayez de définir en un mot le sentiment que vous inspire l'allaitement au sein d'animaux par une femme », les réponses des visiteurs de l'exposition *Des animaux et des hommes*, qui s'était tenue au Musée d'ethnographie de Neuchâtel (Suisse) en 1988, polarisaient une série de réactions particulièrement intéressantes. Ils étaient les plus nombreux à réagir négativement (28 %) : « c'est cochon, dégoûtant, pas hygiénique, déviant, pervers, monstrueux, étrange, artificiel, pas civilisé, horrible si c'est au détriment des enfants, voyeur, etc. ». Le deuxième groupe rassemblait ceux qui réagissaient positivement (19 %) : « c'est vraiment de l'amour, c'est tendre, réciproque, propre, normal, admirable, rigolo, agréable, sexy, etc. ». Le reste des répondants se répartissait entre ceux qui

étaient indifférents (« c'est inutile »), réservés (« pourquoi pas ? »), et ceux qui pensaient que ce maternage était ethnique et donc « bon pour les autres »¹. Dans l'imaginaire des citadins, ces réactions n'avaient rien de contradictoire ni de surprenant dans un contexte où les relations aux animaux s'entendent de plus en plus aujourd'hui en termes moraux de mal et de bien (Milliet 2004 : 319). Tel comportement ou telle action sur telle espèce ou tel animal sont considérés comme mauvais ou bons. Les débats actuels ne portent-ils pas sur le mal (cruauté) qu'il y aurait à élever certains animaux pour la fourrure ou à abattre d'autres dans un cadre rituel (casher, halal par exemple) ? Ou sur le bien (bonté) qu'il y aurait à aider et à adopter des chiens en Roumanie, ou celui de relâcher dans la nature les animaux de laboratoire ? Ces réactions semblent renvoyer au profond besoin d'affirmer ou d'abolir une frontière entre les animaux et les humains, par conséquent aux ordres du sauvage et du domestique, du "primitif" et du "civilisé", du féminin et du masculin, etc. De même, les termes utilisés pour qualifier l'allaitement au sein d'animaux par des femmes reviennent à dire qu'il serait mal (et aussi laid) ou bien (et aussi beau) d'être proche de la nature et que ce type de maternage des animaux par le lait pourrait être un gradient sur l'échelle de la difficile gestion du mouvement de rapprochement et d'éloignement de la nature, mouvement dont les femmes et les animaux sont des indicateurs importants. Si certains répondants au questionnaire (Milliet et Digard 1989 : 45-46) se sentent agressés par l'allaitement au sein d'animaux, c'est qu'ils ont l'impression que la frontière entre les animaux et les humains se brouille. Si, au contraire, ils l'apprécient, c'est peut-être qu'ils reconnaissent aux femmes (et au fonctionnement de leur corps) un rôle naturellement civilisateur et pacificateur de nos relations aux animaux².

Dans le présent article, je cherche à comprendre l'impact qu'a pu avoir sur les voyageurs occidentaux, au XIX^e s. et au début du XX^e s. le "spectacle" de l'allaitement au sein d'animaux par des femmes et comment ils ont interprété le phénomène et l'ont transmis jusqu'à nous, urbains en Occident d'aujourd'hui. Ma démarche consiste à partir du point de vue de l'anthropologue, c'est-à-dire du spécialiste, non pas des animaux mais des sociétés humaines. Je vais sonder les rapports que les humains entretiennent avec les animaux et cerner les enjeux culturels et sociaux que donnent à voir ces rapports. Il s'agira principalement de décrire le statut de l'animal allaité et de poser les questions suivantes. L'animal allaité bénéficie-t-il d'un statut favorable, proche de l'humain ? Le lait et le sein l'apparentent-ils à la famille humaine ? L'allaitement scelle-t-il un pacte d'amitié entre les humains et d'autres espèces (notamment les chiens et les porcs) ? Permet-il de repérer les facteurs d'évolution du tracé de la frontière entre les différentes

¹ Pour plus d'information sur le questionnaire et son analyse, cf. J. Milliet et J.-P. Digard (1989).

² Je fais ici allusion à la théorie essentialiste selon laquelle le corps de la femme, parce qu'il enfante, connaît le prix de la vie et, par extension, le prix de toute vie. Ainsi, la maternité serait consubstantielle d'une essence féminine — coopérative, pacifique, non-incestueuse, altruiste — laquelle s'opposerait de façon manichéenne à une essence masculine — compétitive, violente, incestueuse, égoïste (Milliet 2002 : 379). La théorie essentialiste a été largement critiquée, cf. le livre de J. Butler (1990) qui vient d'être traduit en français (2005).

espèces animales (celles qui entrent dans le bestiaire de proximité et les autres) ? L'animal allaité joue-t-il un rôle spécifique dans la production de culture (est-il un animal de civilisation) ? Quelle est sa place dans le fonctionnement matériel et symbolique de certaines sociétés, notamment dans le rapport entre la nature et la culture ? Nous allons voir que s'interroger sur le statut des animaux c'est poser la question de la frontière (symbolique) entre eux et nous.

1. Un sujet sans légitimité scientifique

À ma connaissance, jusqu'à aujourd'hui, peu d'ethnologues se sont arrêtés sur ce type insolite de relation humain/animal. Pourtant, au XIX^e s. et dans le courant du siècle passé, en Nouvelle-Guinée par exemple, le maternage des porcelets aurait été si fréquent que les ethnographes qui ne l'observaient pas sur leur terrain, signalaient son absence comme une caractéristique des tribus qu'ils étudiaient. Encore aujourd'hui, parmi les "océanistes" qui s'intéressent à l'importance culturelle et sociale de l'élevage des porcs (*cf.* E. Dounias (sanglier), É. de Garine, cet ouvrage), aux relations entre les femmes et les hommes et aux représentations du corps et des substances corporelles, aucun ne s'y est arrêté (Rappaport 1968, Strathern 1971, Strathern 1972, Rubel et Rosman 1978, Herdt 1981, Godelier 1982, Juillerat 1986, Lemonnier 1990, Bonnemère 1996, etc.). L'allaitement des animaux ne figure pas non plus parmi les préoccupations des ethnologues qui se vouent à l'étude des femmes, et dans un ouvrage nord-américain relativement récent consacré à l'anthropologie de l'allaitement, pas une ligne n'y est consacrée (Maher 1992).

Il y a toutefois quelques chercheurs qui se sont penchés sur le sujet, et parmi eux il faut signaler tout d'abord B. Langkavel (1898) qui a dressé une liste sur une demi-page des groupes culturels où les femmes allaitaient des chiens. Un siècle plus tard, dans un article de géographie humaine, F.J. Simoons et J.A. Baldwin (1982) sont les premiers à recenser les données ethnographiques sur ce type de pratique. Au début des années 1980, une étudiante concentre son mémoire de certificat sur l'archéologie de la domestication (Suid-Rafizadeh 1984-1985) et signale le phénomène. Enfin, sur la base du travail de F.J. Simoons et J.A. Baldwin, F. Héritier (1987-1988) intègre le thème à l'un de ses cours au Collège de France et l'analyse à travers la notion d'incorporation de substances. Il se trouve que par hasard la même année, je publie une première approche critique de la définition traditionnelle de la domestication animale et replace la pratique dans quelques situations ethnographiques (Milliet 1987). J'ai depuis approfondi le sujet en le remettant dans le contexte plus général du rôle des femmes dans la domestication des animaux (Milliet 1998, 2002, 2003).

De nombreuses sociétés connaissaient et connaissent encore aujourd'hui l'allaitement des animaux au sein par des femmes, comme c'est le cas des

Indiennes d'Amazonie (photo 1) et des horticultrices mélanésiennes (photo 2). S'il est une pratique courante dans ces deux aires culturelles – ainsi que, autrefois, chez les Aïnu de l'île japonaise de Hokkaido –, cet allaitement particulier peut aussi renvoyer à des comportements isolés, disséminés sur de plus vastes régions. L'habitude qu'ont les femmes de nourrir au sein les animaux et de "pré-mastiquer" les aliments donnés à la becquée ou prélevés directement sur la main, se retrouve en Asie du sud-est, en Australie et en Tasmanie, en Océanie au sens large, en Amérique, en Afrique et en Europe. Les femmes nourrissent ainsi des animaux sauvages et domestiques, surtout des chiots (photo 3), des gorets et des pécaris, mais il leur arrive d'allaiter des oursons, des singes, des faons, des rats laveurs, des castors et des agneaux (photo 4). Dans la plupart des cas, l'allaitement des animaux est répertorié chez les chasseurs-cueilleurs. Mais nous allons voir qu'il concerne également d'autres types de sociétés et il est intéressant, au passage, de s'interroger aussi sur l'absence du phénomène. Le continent africain, par exemple, dans son ensemble, laisse une grande surface vide sur la carte de répartition de la pratique en question : épisodiquement, un chiot, un singe ou un léopard sont signalés avoir été allaités. Les deux géographes nord-américains F.J. Simoons et J.A. Baldwin (1982 : 434-435) énoncent que d'allaiter des animaux serait incompatible précisément là où les mammifères sont élevés pour leur lait ou encore dans le monde musulman à cause du mépris que l'Islam voue aux porcs et aux chiens (ces deux espèces étant celles qui sont le plus souvent allaitées). C'est à partir de cette allégation "élevage laitier et impossibilité culturelle d'allaiter des animaux au sein" que je me suis attachée à réfléchir dans un article publié en Italie (Milliet 1999).

2. Le moralisme des anthropologues, des historiens, des commentateurs et des illustrateurs

J'ai décrit ailleurs (Milliet 2003) la façon dont les voyageurs, les missionnaires et les ethnographes relaient le phénomène. Pour eux les femmes qui allaitent des animaux sont d'abord des « primitives » ou des êtres proches de la nature, dotés d'un instinct maternel exceptionnel. Cet instinct, qu'ils supposent inné et propre à toutes les femmes, serait, soit excessif dans le cas des "primitives", soit, au contraire insuffisant, surtout quand ils s'imaginent que les animaux se nourrissent au détriment des petits d'humains (photo 5). Dans les deux cas, il leur arrive de penser à la zoophilie, sans toujours utiliser le mot. Ainsi, l'exemple qui suit signale le cas d'un agneau dans le midi de la France au XVII^e s. :

« Il paraît que la succion de cet animal est plus douce que celle des enfants. Mais les agneaux sont sujets à une affection des lèvres qui peut développer des tumeurs au voisinage du mamelon » (Knibiehler 1977 : 76).

Réprobation et ton menaçant ne révèlent-ils pas la guerre des sexes en cours dans les milieux auxquels appartenaient les voyageurs ? En effet, en 1773 à Huahine, un certain Foster note que « les chiens, en dépit de leur stupidité, avaient les faveurs des femmes qui ne pouvaient pas les mater d'une façon plus ridicule que si elles avaient été en réalité des "ladies" à la mode en Europe » (Forster 1777 : 377 cité par Witkowski 1903 : 261). Il est vrai qu'à l'époque, les courtisanes européennes ne semblaient pas être gênées de passer pour des zoophiles quand elles se laissaient représenter par des peintres, les unes donnant la tétée à des petits chiens, les autres taquinant et giclant leur lait dans le bec de pigeons pattus. En donnant aux animaux accès à la chaleur, la moiteur, l'ampleur, la rondeur, la blancheur ou l'odeur du sein, ces mondaines jouaient avec le degré de normalité d'allaiter un être autre que le nourrisson et renforçaient la confusion entre des valeurs aussi bien maternelles qu'érotiques. On le constate encore au milieu du XX^e s., l'acte d'allaiter des animaux excite l'imagination des voyageurs qui, peut-être, ne se rendent pas compte que leur inspiration érotique trouve sa source dans la peinture et la littérature de leur propre culture. Du coup, certains, à l'instar de H. Baldus (1944-1949 : 112), spécialiste des Tapiraré du Brésil, paraissent oublier que les femmes n'ont du lait que pendant des périodes précises de leur vie et préféreraient que les animaux s'accrochent à la poitrine des ménopausées plutôt que de voir gaspillée la beauté des plus jeunes. En 1934 est publiée à Paris une édition du *Décameron* de Boccacce. Si, dans la sixième nouvelle, Boccacce³ met l'accent sur l'innocence naturelle de la jeune femme qui offre son lait à deux chevreaux, en revanche l'illustrateur Brunelleschi⁴ ne laisse planer aucun doute sur sa perception érotique (fig. 1). L'érotisation de l'acte d'allaiter des animaux – version femme simplette – se retrouve aussi dans la chanson de Georges Brassens *Brave Margot*⁵ (1952) que tout le monde connaît au point que nombreux sont ceux qui se sont sentis obligés de me la rappeler si j'avais omis d'y faire allusion en premier. Je n'oublie pas non plus la page *Vulgaire et malpoli* où Reiser (1981) croque un vieux détestant Brassens, sauf quand il chante *Brave Margot*. « C'est, dit ce personnage, autre chose que les bêtises inaudibles d'aujourd'hui » (fig. 2).

³ « (...) elle veit deux petitz chevreaux nez pardeventure ce jour mesme, lesquelz luy sembloient la plus douce chose du monde et la plus mignonne ; et elle (...) les print tendrement et leur donna la mammelle, lesquels ne refusans ce bien la tettoyent comme ilz eussent facit de leur mere » (Boccacce 1934 : 92).

⁴ Il ne s'agit pas de Filippo Brunelleschi (1377-1446), sculpteur et architecte de la Renaissance italienne, mais d'Umberto Brunelleschi, peintre et illustrateur, né à Pistoia en Toscane en 1879. Il a beaucoup travaillé à l'illustration de publications françaises.

⁵ Je rappelle ici le fameux couplet : « Quand Margot dégrafait son corsage, pour donner la gougoutte à son chat, tous les gars, tous les gars du village, étaient là, la la la la la, étaient là, la la la la la, et Margot qu'était simple et très sage, présumait qu'était pour voir son chat, qu'tous les gars, tous les gars du village, étaient là, la la la la la, étaient là, la la la la la ».

Enfin, quelques chroniqueurs prétendaient que chez certains primitifs, l'allaitement serait un moyen d'améliorer la qualité de la viande, surtout de la viande de chien. B. Langkavel (1898 : 651), par exemple, dans un article consacré à ce qu'il appelle « les relations entre les sauvages et le plus important et le plus largement répandu de nos animaux domestiques », corrèle directement l'allaitement de chiens avec la cynophagie. Par ailleurs, d'autres voyageurs mettent parfois en relation la cynophagie avec la pratique du cannibalisme. On comprendra dès lors qu'ils aient été dépassés par le fait que des chiens fussent mangés alors qu'ils eussent pu usurper la place qui revenait de droit aux enfants. Bien qu'il ne s'agisse pas dans le cas qui suit d'élever l'animal pour sa viande, la critique de l'allaitement pour des raisons utilitaires, donc autres que maternelles, réapparaît en 1988 dans le quotidien *Libération* (fig. 3). En guise de légende à la photographie d'une femme nourrissant au sein un ourson, on peut lire :

« Cette femme indienne de l'État du Bihar n'allait pas ce bébé ours uniquement guidée par son seul instinct maternel. Elle espère que l'animal une fois grand, lui rapportera quelque argent » (*Libération*, 8 janvier 1988 : 26).

Pour revenir à la qualité de la viande, il ne semble pas que l'allaitement se pratique dans ce but. Par ailleurs, à ma connaissance, il n'existe qu'un seul cas où l'animal allaité l'est pour être mangé, il s'agit de l'ours chez les Aïnu et cela seulement dans le cadre d'un long rituel sacrificiel (j'ai tenté de comprendre comment et pourquoi dans un article précédent (Milliet 2003) (fig. 4 et 5). Cela ne veut toutefois pas dire que l'animal allaité n'est pas mangé. En Nouvelle-Guinée, par exemple, les horticulteurs apprivoisent les cochons sauvages qu'ils ramènent de la chasse en même temps qu'ils élèvent des porcs domestiques qui vivent autour des villages. Il est permis de les manger, tous, mais de façon cérémonielle, et à condition qu'il ne s'agisse pas des siens (Rubel et Rosman 1978). Les plus grands systèmes d'échanges des porcs concernent des animaux vivants (Lemonnier 1990) au point qu'il semblerait que tout soit fait pour que les éleveuses et leurs familles ne se trouvent pas à devoir manger les animaux qu'elles ont élevés ou apprivoisés (ou allaités). Habituellement, dans tous les cas, la "mère de famille" et ses proches s'abstiennent le plus souvent de mordre dans l'animal apparenté et c'est sur la reconnaissance de cet animal parmi les autres qu'il faudrait pouvoir répondre.

3. Manifestations concrètes de l'allaitement des animaux

Voyons maintenant comment l'allaitement des animaux se manifeste concrètement. Dans presque toutes les situations, l'allaitement intervient pour éviter la mort d'un petit, ramené de la chasse s'il est sauvage, malade ou rejeté par sa mère s'il est domestique. Il occupe ensuite des places très diverses : il lui arrive d'être exploité

plus ou moins “gentiment”, ou carrément privé de tous contacts avec les humains, tué et mangé, enfin, au contraire, choyé jusqu’à la fin de sa vie. L’allaitement ne paraît pas influencer de façon significative le déroulement de la vie des animaux et ne saurait être analysé séparément des techniques domesticoires qui complètent et suivent la prime enfance (Milliet 1998, 2002). D’une façon générale, l’allaitement semble se produire soit au hasard de la survie des animaux, ce qui peut entraîner l’animal à occuper ensuite une position à part, sans que cela soit systématique. Il s’adresse aussi à des animaux desquels on attend dès le départ un rôle spécifique, rôle qu’ils pourraient probablement remplir sans être apparentés par le lait, à l’exception peut-être de l’ours dans certains groupes aïnu.

Dans les sociétés dites “exotiques”, comme dans les nôtres, bien des situations montrent que l’allaitement peut s’expliquer par des raisons qui relèvent souvent de la puériculture locale et du bien-être des mères et des enfants. La plupart du temps, l’animal-téteur est un animal domestique que l’on met au sein pour tirer le colostrum, premier lait que l’on croit toxique. Les animaux peuvent aussi intervenir pour faciliter la lactation, extraire le surplus de lait ou pour aider au sevrage. Il y a en Europe occidentale de nombreux témoignages de l’utilisation des animaux pour tirer le colostrum et le lait. Il faudra attendre le début du XVIII^e s. pour que des médecins découvrent les vertus du premier lait et encouragent les femmes à conditionner leur poitrine avant la naissance à l’aide de toutes sortes d’instruments : ventouses, “pompe du docteur Stein”, “suçoirs” en verre, en fer blanc, en argent. Ces méthodes restent inaccessibles aux femmes de milieux modestes ou campagnards qui modèlent le bout de leurs seins en faisant téter un agneau, un chiot, ou même leur mari (Knibiehler 1977 : 215). L’animal-téteur semble avoir été courant au XVIII^e s. à tel point qu’un médecin s’offusquait que le lait, à ses yeux toujours bon, soit octroyé à d’indignes bénéficiaires (*De l’obligation aux mères de nourrir leurs enfants* cité par Knibiehler 1977 : 91).

Les nourrices se servent également de chiots et d’agneaux, cette fois pour maintenir les glandes mammaires en activité. La pratique existe encore comme en témoigne l’exemple suivant : au milieu des années 1980 en Ariège une jeune mère, ayant mis au monde un enfant mort-né, nourrit deux agnelets pour conserver son lait et devenir nourrice (Claude Rivals, comm. pers.)⁶.

Nous avons vu que certains observateurs voyaient dans l’allaitement un moyen spécifique d’élever des animaux pour être mangés ou exploités et qu’ils en étaient choqués. Ne serait-ce pas une réaction typique d’Occidental que d’imaginer que des animaux ayant grandi au plus proche des humains ne disposent pas d’un statut particulier et *a fortiori* une réaction d’anthropologue qui connaît l’importance du lait et de l’acte d’allaiter dans d’autres groupes sociaux, comme dans le sien ? Le lait maternel, substance alimentaire et nourriture symbolique, figure parmi les fondements des rapports de parenté décrits par certains anthropologues (parmi les plus connus en France, on peut citer F. Héritier, P. Bonte et E. Conte). À partir de

⁶ Pour d’autres exemples contemporains, cf. J. Millet (2003).

l'ingestion du lait⁷, ceux-ci ont forgé les concepts de consubstantialité et de parenté de lait, à l'image de la parenté de sang qui prédomine dans nos sociétés. Au niveau idéal, la pratique de l'allaitement sert à renforcer l'identité du groupe ainsi qu'à y assimiler les étrangers, par l'intermédiaire des systèmes d'alliances et des pratiques matrimoniales⁸. Pour revenir aux animaux, les rituels d'adoption qui les concernent dans la société des humains par la traite et par la succion des mamelles chez les pasteurs d'Afrique de l'Est et dans les traditions turques, par exemple, fournissent autant d'exemples supplémentaires d'assimilation des animaux à une communauté humaine.

4. L'allaitement inverse : une source d'inspiration

Dans le même ordre d'idée que l'allaitement adoptant ou transmetteur de caractéristiques, il y a l'allaitement civilisateur, celui d'animaux venant à la rescousse d'une humanité qui a manqué à ses devoirs. Je propose de faire un bref tour d'horizon de cet allaitement afin de montrer son importance dans les représentations symboliques des sociétés où ethnographes et archéologues puisent leurs sources pour interpréter l'allaitement des animaux par des femmes. Selon F. Héritier, l'allaitement par des animaux révélerait un fantasme d'acceptation de petits d'humains dans le monde animal, fantasme que partagent un très grand nombre de sociétés. Que de nouveaux-nés abandonnés, protégés par les dieux et recueillis par des bêtes !

Le motif de l'allaitement inverse de nourrissons par des animaux appartient à deux aires culturelles principales, le monde classique gréco-romain et les sociétés indiennes d'Amérique du Nord. Cette distribution recouvre aussi partiellement le fait que les mythologies grecques, romaines et amérindiennes ont été beaucoup plus étudiées que les autres⁹. En Égypte ancienne, l'allaitement constitue un rite de passage, un véhicule de renaissance pour les vivants et pour les morts. Pharaon, souverain-dieu, connaît trois naissances successives, chacune marquée par un allaitement ou un maternage : l'arrivée au monde, propre au commun des mortels, l'avènement au pouvoir, l'allaitement de couronnement, et, enfin, la survie dans

⁷ Allaitement autre que celui impliquant la relation de la mère et de son enfant (autre enfant ou adulte par exemple) et qui ne concerne par forcément les animaux.

⁸ Cf. P. Bonte (1994) et E. Conte (1994).

⁹ M.P. Carroll (1984) brosse un tableau intéressant des origines folkloriques des récits d'enfants élevés par des animaux, bien que la psychanalyse soit son principal repère analytique.

l'au-delà, l'allaitement funéraire (Leclant 1960). Ici l'allaitement appartient au schéma idéal des intronisations royales, il est le symbole d'une consécration officielle, le gage du succès et de la victoire. Une scène relativement fréquente de l'iconographie égyptienne est celle qui montre le Pharaon allaité par une divinité. Certaines déesses allaitantes (Mont, Isis, Hathor, Anoukis, Mert Seger, Thouëris, Renenoutet, Neith, Sekhmet) sont figurées sous des formes humaines flanquées d'une tête animale, ce qui est une de leurs caractéristiques. Mais dans l'allaitement pharaonique, le corps entier de la divinité prend parfois l'aspect d'une vache, la bête nourricière par excellence.

Pour changer d'aire culturelle, il paraît qu'en Perse

« Cyrus avait sucé le lait d'une chienne. À Métaponte, Aiotos et Boiotos, fils de Poséidon et de Ménalippe avaient été allaités par une vache. À Tégée, Télèphe, fils d'Héraklès et d'Augé, avait été élevé par une biche, comme en Crète, Cydon, le fils d'Hermès et de la nymphe Akakallis, le fut par une chienne ; comme à Eleusis, Hippotoos, fils de Poséidon et d'Alopè, le fut par une jument ; comme à Tartessos, en Ibérie, Habis avait dû la vie aux laies et aux biches qui l'avaient adoptés » (Carcopino 1925 : 58).

Pour ajouter au cas de Romulus et Remus, comment une louve, malgré son animalité très marquée, a-t-elle pu remplacer une mère nourricière ? D'où sort ce mythe ? La diffusion du thème est large et la nourrice des fondateurs de Rome n'est pas une bête choisie au hasard. Avant l'arrivée des Latins, le loup était un animal sacré. Certains auteurs antiques font allusion au sanctuaire de Rumina « l'antique divinité qui avait jadis présidé à l'allaitement de leurs troupeaux » (*ibid.* : 25)¹⁰. Cette déesse « s'oblitéra vite dans la mémoire des Latins, et la plupart des écrivains anciens [...] cherchèrent au figuier Ruminal un parrainage plus intéressant. Il entra dans le cycle de la légende des origines romaines et passa pour avoir protégé la louve en train de donner la mamelle » (*ibid.* : 26). À un certain moment se produit donc une interversion entre une déesse nourrissant de son sein des chèvres et des moutons et une louve allaitant Romulus et Remus, protégée par un figuier qui signale l'emplacement d'un ancien temple.

5. Les mères, égéries de la civilisation

Revenons à l'allaitement des animaux par des femmes. J'ai constaté qu'il y avait deux types de sources qui s'inspiraient mutuellement : des témoignages sommaires et des interprétations plus prolixes. La faiblesse des informations concrètes et

¹⁰

Déesse qui, selon certaines interprétations, aurait été une bergère à la cuisse légère surnommée Lupa comme nombre de prostituées (Victor et Larivière 1990 : 17).

circonstanciées, à l'instar du peu d'intérêt manifesté par les voyageurs pour les activités propres aux femmes, contraste en effet avec la surabondance des images et des discours sur l'allaitement. Tous deux sont, selon moi, des rhétoriques qui illustrent les fondements de la relation des humains avec l'animal. Les deux types de sources se renvoient constamment l'un à l'autre et doivent par conséquent être compris simultanément.

Le fait de signaler brièvement le phénomène se suffit-il à lui-même ? Comme si les auteurs partageaient d'avance avec les lecteurs le préjugé du caractère normal d'une réalité biologique, celle de la femelle donnant le jour et ayant la faculté d'allaiter. Ces voyageurs, par conséquent, ne ressentaient pas le besoin de s'arrêter sur un phénomène qui incarnait à leurs yeux aussi bien la nature que l'état sauvage par excellence. Ou au contraire, ces voyageurs auraient-ils ressenti un malaise en étant les témoins d'une scène d'allaitement ? Le spectacle faisait peut-être violence à leur conviction profonde que la fonction nourricière attachée à la poitrine d'une femme lui confère un caractère sacré auquel le contact avec l'animal attenterait.

Le silence des chroniqueurs et des ethnographes du XIX^e s. et de la première moitié du XX^e s. sur l'ordre matériel et réel de l'allaitement des animaux s'oppose à la place relativement importante occupée par le phénomène dans les développements théoriques des argumentaires scientifiques tels que l'évolutionnisme, le déterminisme alimentaire, la sociobiologie, les doctrines sur la survivance des sociétés primitives et le matriarcat, etc. Ce serait en ayant allaité au sein le chien – le premier animal à avoir été qualifié de domestique et dont on situe maintenant la domestication vers 14 000 av. J.-C. (Clutton-Brock 1995 : 10) – que la femme, égérie de la civilisation, l'aurait adopté dans la famille humaine, celle où il avait des enfants pour proches parents. Impressionnés par ce qu'ils pensent être une survivance préhistorique, de nombreux scientifiques conservent l'idée que l'appriivoisement est une étape nécessaire sur le chemin de la domestication et que l'allaitement peut avoir été une façon d'élever des animaux familiers (Zeuner 1963, Brézillon 1969, Downs 1969, Simoons et Baldwin 1982, Serpell 1986). D'après C.O. Sauer (1952), par exemple, les chasseurs préhistoriques d'Asie du Sud-Est auraient été les premiers à s'approprier des porcs et des chiens par l'intermédiaire du système de la chasse et de l'allaitement. Les bêtes vivantes auraient été rapportées dans les habitations pour satisfaire une inclination culturelle donnant de nombreuses satisfactions esthétiques. Afin d'étoffer son hypothèse, C.O. Sauer se réfère aux actuels indigènes de la même région et aux Indiens d'Amérique tropicale qui ont la réputation d'appriivoiser et d'allaiter les animaux sauvages pour les garder ensuite avec tendresse auprès d'eux. C.O. Sauer, comme beaucoup de ses contemporains, est convaincu que la domestication est un événement historique caractéristique de la période néolithique qui n'aurait pu se produire sans ce besoin naturel dont certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs offrent encore l'exemple vivant, de s'entourer de petits animaux capturés qui, une fois adultes, occupent une place de compagnons dans les campements. Tout d'abord apprivoisés pour des raisons non-productives, d'agrément, les animaux n'auraient pu être dotés d'une utilité économique que dans des sociétés sédentaires, inventrices de la domestication, localisées dans des centres à partir desquels un nouveau mode de

vie se serait diffusé¹¹. Selon la théorie linéaire des sociétés humaines, la domestication animale suit un parcours progressif passant d'abord par la chasse et l'appropriation, puis l'agriculture et la domestication. Si l'appropriation était antérieure à la domestication, la combinaison de la chasse et de l'allaitement devrait être un phénomène très répandu, voire universel¹².

L'hypothèse des zoologues, archéologues et ethnologues semble s'appuyer sur un argument plus idéaliste que réaliste. Ne puisent-ils pas leur inspiration dans les récits fondateurs de leur propre culture ? Ces récits n'auraient-ils pas servi également à l'interprétation des résultats de fouilles archéologiques témoignant de l'apparition de l'agriculture et de la domestication¹³ ? Le site néolithique de Çatal Hüyük (6 500 av. J.-C.) en Anatolie a livré un grand nombre de bas-reliefs, sculptures et peintures murales représentant ensemble des figures animales et des symboles de fécondité et de maternage dont les éléments les plus frappants sont la combinaison de seins et de têtes d'animaux. On peut y voir une grande tête de taureau flanquée à sa gauche d'une paire de seins disposés horizontalement ainsi qu'une tête de bélier avec au-dessus d'elle deux seins mais cette fois placés verticalement (fig. 6). La fréquence des représentations d'animaux domestiques tels que taureaux et béliers, marque probablement la fierté de dompter de grandes et vigoureuses bêtes incarnant fécondité et force de vie. Si l'allaitement des animaux n'est pas avéré, du moins les archéologues ont longtemps pu croire qu'il servait de repère symbolique aux agriculteurs néolithiques. Ils connaissaient les petites figurines féminines datant des époques aurignacienne (28 500 av. J.-C.) et gravétienne (26 000 – 20 000 av. J.-C.)¹⁴ dont certaines disposent de tous les attributs de la maternité : gros seins, gros ventre et grosses fesses. Bien qu'à ma connaissance, aucun lien formel n'ait été établi entre ces statuettes et l'émergence du culte de la Déesse dans les sociétés néolithiques du Proche et Moyen-Orient (Guilaine 1999-2000) et ce malgré le fait qu'elles se ressemblent étonnamment par l'opulence de leur taille, le style et les matériaux, il est vrai que des gravures animalières apparaissent aux côtés de représentations de la divinité suprême, la déesse-mère, et sont datées de l'époque intermédiaire, entre le neuvième et le

11

Les archéologues situent ce qu'ils appellent les "premières domestications" (Brézillon 1969), ou les "véritables domestications" au Proche et Moyen-Orient pendant le VII^e millénaire avant notre ère et pendant le III^e millénaire en Amérique centrale.

12

Or, son invariance n'est pas démontrée : les sociétés de chasseurs-cueilleurs ne pratiquent pas toutes l'allaitement des animaux et par conséquent toutes les espèces apprivoisées et domestiques n'y sont pas soumises. Pour plus d'informations sur ce débat, cf. J. Millet (1999).

13

Ces sites archéologiques sont traditionnellement localisés dans la zone qui s'étend de la Palestine à la Syrie et à la Cilicie.

14

Les préhistoriens les ont appelées des *Vénus*. Les premières *Vénus* ont été recueillies en 1894 dans les Landes (Brassempouy). Une des plus célèbres, la *Vénus de Willendorf* a été découverte en 1908 (Basse-Autriche). Après bien d'autres mises à jour, en 1959, donc au moment du repérage du site de Çatal Hüyük, *L'abri du Facteur* (Dordogne) livre la *Vénus de Tursac*. Il paraît donc impossible que les archéologues du néolithique n'aient pas connu les découvertes et les interprétations de leurs collègues.

septième millénaires, pendant la période dite “proto-néolithique”. Çatal Hüyük en livre un spécimen (photo 6) datant d’au moins 8 000 ans, découvert dans un silo à grain. Cette femme plantureuse, assise sur une sorte de trône orné de deux léopards, dont les queues s’enroulent derrière son dos, est en train d’accoucher, les cuisses écartées. D’autres mises en scènes de la maternité intégrant des déesses de la fécondité et des animaux d’espèces et de statuts variés (sauvages et domestiques, carnivores et herbivores, grands et petits) ont été répertoriées. On a, en effet, reconnu des seins féminins dans des rangées de protubérances au bout peint en rouge, façonnées autour d’ossements de prédateurs comme la belette, le renard ou même le sanglier (Cauvin 1994, Pelon 2001). Cependant aucune de ces manifestations ne prouve que l’allaitement symbolique des animaux ait joué un rôle prépondérant dans la domestication animale, et encore moins qu’il ait été une technique d’apprivoisement. Il semble pourtant que sa portée symbolique paraît appartenir au fonds culturel auquel archéologues, historiens de l’art et ethnologues vraisemblablement se réfèrent.

6. L’antique nourrissage

Dans l’Antiquité, les images de la Nature et de la Terre nourricière étaient figurées sous l’aspect d’une femme allaitant des enfants, des mammifères ou des reptiles. Les reptiles passaient pour se nourrir de terre. Pendus à la poitrine de la Nature (personnifiée par une femme), ils évoquaient les deux pôles de la révolution annuelle, respectivement l’hiver ou la dégradation, l’été ou la fécondation par l’arrivée de l’eau. Le motif de l’allaitement d’animaux réels ou imaginaires est récurrent dans l’art roman français, et il révèle toute son ambiguïté dans l’évocation de serpents pendus au sein féminin. Cette représentation véhicule à travers les siècles l’idée de femmes passives auxquelles les hommes imposeraient n’importe quelle perversion. L’art roman confère à la femme allaitant serpents et crapauds un caractère d’infamie et de luxure. Ainsi nombreux et évocateurs sont les exemples dans l’art roman en France : le chapiteau de la Porte des Comtes à Saint-Sernin de Toulouse, le porche de Moissac, la Chaudière Infernale de la cathédrale de Bourges, la cathédrale de Reims, la crypte de Tavant en Touraine, le chapiteau des femmes aux serpents de l’église Saint-Isidore de Léon, la fresque du Tympan du jugement dernier de la cathédrale Saint-Lazare à Autun (fig. 7 et 8). Les femmes y apparaissent comme des êtres susceptibles à la fois de nourrir l’impossible (des animaux autres que des mammifères, des chimères, etc.), mais également immorales au point de mater la bête responsable de la perte du Jardin d’Eden ? Une bande dessinée transmet cette image d’ignominie, cette fois teintée de pornographie ; deux terrifiants serpents têtent Lucrezia qui :

« (...) haletait, balancée entre une souffrance et une jouissance terribles. (...) Sur les aréoles de Lucrezia, sa peau délicate laissait apercevoir des traces de

rougeurs : la morsure des serpents. Mais le flux lacté avait cessé » (Scozzari 1984 ; fig. 9).

Si les récits mythiques ne donnent plus lieu à des lectures familières, ils ne sauraient pour autant être banalisés.

Si on remonte dans le temps, en amont de l'art roman français jusqu'en Égypte d'où il serait originaire, l'allaitement des animaux se retrouve dans les temples élevés à Isis en Gaule, en Espagne, sur le Rhin et le Danube. En Égypte, Isis, mère d'Horus, est l'épouse et la soeur d'Osiris. Tous deux représentent les divinités civilisatrices par excellence. Puissante divinité régnant sur la mer, les fruits de la terre et les morts, Isis est *a fortiori* la mère des dieux, elle les allaite, qu'ils prennent forme humaine ou animale. Si, dans l'Égypte pharaonique, il semble qu'Isis était subordonnée à Osiris, hors d'Égypte, ce serait plutôt l'inverse qu'on constaterait : son dévouement conjugal et aussi sa science magique, qui permet la résurrection de son époux, lui assurent une place prépondérante. D'abord déesse de la végétation, Isis devient au fil de sa diffusion le principe féminin, indispensable à la perpétuation de l'espèce, puis la divinité du bien et de la civilisation, victorieuse de l'ignorance et du mal. Elle tend enfin à fondre en elle les attributs de toutes les divinités grecques et à apparaître comme la déesse-femme par excellence. Associée à Sérapis, divinité médicale, elle est aussi une divinité guérisseuse et compte le serpent parmi ses attributs (Lavedan 1931 : 548b-549b). Isis, protectrice des mères et des enfants, gardienne de la famille, adoptée par les Romains qui la nommaient *Magna Mater*, préside un culte pour le moins mystérieux où des femmes allaitent des animaux, et qui s'est très rapidement répandu hors d'Égypte. Le sujet des *Bacchantes* d'Euripide (env. 405) – dans lequel il y a un passage sur l'allaitement de biches et de louveteaux¹⁵ – traite précisément de l'introduction de ces rites et de l'assassinat de Penthès, roi de Thèbes, qui les trouvait dangereux et leur était hostile. En effet, généralement exclues de la vie religieuse publique ou privée, les Romaines pouvaient n'assister qu'à des cultes importés. Les sectatrices d'Isis et de Bacchus, qui officiaient dans des cérémonies à huis clos, de nuit, dans des sanctuaires suburbains, se revendiquaient de la nature, des charmes de Vénus et manipulaient les produits de la terre, les plantes et les herbes médicinales (Tite-Live *Macrobe Saturnales*, 1, 12, 26). Femmes, mères naturelles et rituelles, initiaient de très jeunes gens au culte bachique et, symboliquement, se substituaient au père et à la cité (Tite-Live XXXIX, 13 et 15 ; Pailler 1988 : 523 et ss.). Le Sénat romain, en 184 av. J.-C., décide de mettre de l'ordre et interdit les cultes matronaux (*Bona Dea*, Vénus verticordia, Cérès, etc.).

Dans la villa des Mystères de Pompéi se trouve une pièce dont les quatre murs sont recouverts d'un décor peint (fig. 10). La fresque date vraisemblablement de 60 av. J.-C. (Barbet 1985). Sur la paroi nord, on peut voir une femme aux oreilles de chèvre qui donne le sein à une biche. La nourrice, avec ses oreilles pointues,

¹⁵

Euripide décrit les activités paisibles des compagnes de Dionysos qui, après leur réveil « tenaient dans leur bras une biche ou des louveteaux sauvages et leur donnaient un lait blanc : c'étaient celles qui, jeunes mères, avaient encore le sein gonflé et avaient quitté leur enfant » (versets 700 à 703 cités par Lacroix 1979 : 68).

semble être une jeune faunesse adepte de Pan, dieu des bergers et des troupeaux. Ce dernier, selon une des nombreuses versions de son ascendance, serait le fils d'un simple berger – nommé Crathis – et d'une chèvre. On comprend dès lors le rôle “domesticatoire” de l'allaitement dans ce cas précis. Pan, souvent confondu avec Silène dont il serait le père, passe pour avoir élevé Dionysos dans le cortège duquel il figure volontiers à côté des fameuses bacchantes qui allaitent également des animaux¹⁶. Selon la mythologie, une fois adulte Dionysos croise en Phrygie la déesse Cybèle (Isis ainsi baptisée par les Phrygiens) dont il diffuse le culte orgiastique en Thrace, en Inde, en Grèce et en Béotie, pays d'origine de Sémélé, sa mère. C'est alors qu'il introduit les Bacchanales, ces bruyants et troublants défilés de satyres, de silènes et de femmes possédées, les bacchantes qui, se croyant devenues des vaches, poussent de terribles mugissements¹⁷. Cybèle pouvait prendre des formes variées. Elle était parfois représentée avec une tour sur la tête et d'innombrables seins. On l'appelle alors “Artémis” ou “Diane Multimammia” (photo 7)¹⁸.

7. L'art d'allaiter

Le propre d'un mythe est de survivre en se transformant. Son récit véhicule toujours un certain nombre d'images que des hommes et des femmes, aujourd'hui encore, pensent réanimer. L'artiste Mihail Chemiakin, par exemple, propose une gigantesque “Multimammia” devant la porte de la galerie new-yorkaise qui présente ses œuvres au public en 1993 (photo 8). Il ajoute à cette figure féminine la stéatopygie typique des Vénus préhistoriques et des gueules de béliers à l'arrière et, de chaque côté de sa tête, comme dans le sanctuaire de Çatal Hüyük. Autre exemple : à la fin des années quatre-vingts, un jeune artiste qui travaillait avec moi sur un chantier archéologique, apprit que je m'intéressais à la relation humain/animal. Il revint le lendemain pour m'offrir une aquarelle qu'il avait faite auparavant, puis oubliée dans ses tiroirs (fig. 11). Représentant une femme accroupie avec un porc pendu à son sein droit, cette scène de genre illustre la prégnance du mythe d'une relation “naturellement naturelle” entre les femmes et

¹⁶ De nombreux vases peints reprennent le thème de Bacchantes tenant de jeunes animaux dans les bras, sans cependant que l'allaitement y figure clairement.

¹⁷ Pour connaître l'ensemble des interprétations de la frise de la Villa des Mystères, je renvoie le lecteur à l'ouvrage qu'Alix Barbet (1985) consacre à la peinture murale romaine et aux styles décoratifs pompéiens.

¹⁸ Pour en savoir plus sur l'histoire, compliquée, d'Isis hors d'Égypte, cf. J. Baltrusaitis (1985).

l’animal, une relation civilisatrice qui aurait pour quintessence l’allaitement des animaux.

Certaines femmes passent à l’acte, voyant dans le fait d’allaiter d’autres êtres vivants que des humains un acte des plus normaux et naturels, comme celle de Saint-Bris-Le-Vineux, qui en 1963, recueille une chienne croisée cocker-papillon de quelques jours. Dès l’arrivée de l’animal, plutôt que de continuer à donner le surplus de lait à la pharmacie, elle préfère en faire des biberons pour le chiot. Selon ses dires, les tétées attiraient tellement le petit animal qu’elle finit au bout de deux semaines par l’accepter sur ses genoux. Depuis, le chiot attendait tranquillement que l’enfant eût fini son repas pour prendre à son tour le sein, toutes les trois heures. L’allaitement conjoint dura quatre mois jusqu’à l’arrivée d’une autre grossesse. D’après la mère adoptive, la chienne aurait montré pendant seize ans une affection et un instinct de garde particuliers, rien moins me semble-t-il que ce qu’on attend en général d’un animal parfaitement intégré¹⁹.

En novembre 2003, juste après ma présentation au colloque sur le symbolisme des animaux, une collègue nord-américaine, née en 1969 dans la région de Boston, est venue vers moi et m’a dit avoir une chienne sœur de lait. Après que nous ayons un peu discuté, elle m’a mise en contact avec sa mère qui m’a raconté sa version des faits par courriel. Elle quittait volontiers la table de ses invités pour réapparaître avec le “bébé” enveloppé dans une couverture de laine et de dentelles blanches et commencer à le nourrir au sein. La nourrice s’amusait d’attendre tôt ou tard la réaction d’un invité qui verrait poindre une oreille ou un museau en fourrure brune. Jamais les hôtes, devenus pâles, ne se sont exclamé « Mais quel joli chiot ! ». Elle reconnaît avoir fait cela pour provoquer les hôtes de son mari qui, tous professionnels de la médecine, s’enthousiasmaient trop à son goût pour la guerre du Viêt Nam. Mais, dit-elle, il ne s’agissait pas d’ennuyer les convives ou son mari, mais avant tout de sauver un magnifique chiot mi berger allemand, mi saint-bernard, qui avait perdu sa mère. Allaiter sa fille et le petit animal en même temps lui procurait beaucoup de joie et de réconfort. Elle nourrit la petite chienne pendant deux mois ou peut-être plus et la sevrage progressivement en lui faisant manger des aliments pour chien. D’après sa fille

« ma mère a trouvé tout naturel de se servir de son lait pour nous deux. C’est vrai que ce n’est pas une réaction habituelle, mais ma mère a tellement d’affection pour les chiens que je pense qu’elle ne s’est même pas dit que ce n’était pas quelque chose d’ordinaire ».

En 1979, un zoo de l’Oklahoma faisait paraître une annonce pour demander du lait maternel afin de nourrir un bébé chimpanzé abandonné par sa mère. Celle-ci était le premier singe à avoir appris le langage par les signes. Plusieurs femmes s’offrirent spontanément pour l’allaiter. Elles voulaient donner plus que leur lait, elles revendiquaient le droit de nourrir le petit singe elles-mêmes. Par le biais de l’allaitement, on pourrait croire que ces femmes désiraient introduire plus de nature

¹⁹ Témoignage signalé par C. Suid-Rafizadeh (1984-1985 : 20-22).

auprès de ce bébé singe qui était le fils d'une mère dénaturée, trop cultivée, trop humaine peut-être. Le même discours, légèrement modifié, paraît être repris par la chanteuse rock américaine Tori Amos (photo 9) quand, sur un poster faisant la promotion de son troisième album (1997), elle s'affiche en train d'allaiter un porcelet et légende ainsi cette image d'elle : « J'étais musicienne avant d'être humaine ». Son art serait-il naturel, comme son corps qui nourrit la musique et l'animal ?

Conclusion

L'allaitement au sein d'animaux nous confronte à une interprétation "impressionniste". Sur les femmes qui allaitent des animaux nous portons un regard très occidental, très ethnocentrique, très symbolique, un regard qui s'intéresse peu aux raisons pratiques d'une expérience, mais qui préfère s'arrêter sur les pulsions qui sont censées l'expliquer. J'ai tenté de lever le voile sur cette "impression" qui plonge ses racines dans l'interprétation évolutionniste et essentialiste qui, selon moi crée et entretient un mythe scientifique, mythe qui prévaut encore dans l'imaginaire des urbains en Occident.

Il semble bien que le maternage des animaux se situe à l'interface du symbolique et du fonctionnel, plutôt qu'il n'est ou symbolique, ou fonctionnel. Pour le comprendre, il faut le traiter comme un ensemble de moyens discursifs et culturels par quoi la "nature" de l'acte en soi est produit. J'ai démontré ailleurs (Milliet 2003) que l'allaitement se produisait soit au hasard de la survie des animaux²⁰, ce qui pouvait entraîner l'animal à occuper ensuite une position à part, sans que cela soit systématique, soit à des animaux desquels dès le départ on attendait un rôle spécifique qu'ils auraient probablement pu remplir sans être apparentés par le lait, à l'exception peut-être de l'ours dans certains groupes aïnu. L'animal allaité occupe des places très diverses²¹ et le tracé de la frontière entre les différentes espèces et entre les individus de la même espèce qui entrent dans le bestiaire de proximité et les autres demeure flou. Force est de constater que le phénomène reste anecdotique et que sa pratique n'est pas très répandue. Il trouve donc son importance ailleurs. Puisque l'allaitement n'affecte pas forcément le cours de la vie animale, pourquoi s'être posé la question ?

²⁰ Dans toutes les situations, l'allaitement intervient pour éviter la mort d'un petit, ramené de la chasse s'il est sauvage, malade ou rejeté par sa mère s'il est domestique, au gré de la gestion des aléas de la vie.

²¹ L'allaitement ne paraît pas influencer de façon significative le déroulement de la vie des animaux et ne saurait être analysé séparément des techniques domesticatoires en vigueur dans les sociétés concernées.

En examinant le corpus des sources, j'ai remarqué que le phénomène repose sur très peu de bases matérielles. Les données ethnographiques sont rares. Elles proviennent de sources variées, souvent fragmentaires, rarement de première main et s'échelonnent sur plus d'un siècle. Les scientifiques (archéologues, ethnologues, zoologues, etc.) puisent leurs informations auprès de narrateurs motivés à placer cette pratique dans le déroulement progressif des sociétés. Enfin, aujourd'hui encore, très peu d'ethnologues ont pris le phénomène au sérieux.

Dans le corpus des données ethnographiques, il y a deux types de sources qui s'inspirent mutuellement, les témoignages sommaires et les interprétations plus prolixes. La faiblesse des informations concrètes et circonstanciées, à l'instar du peu d'intérêt manifesté par les voyageurs pour les activités propres aux femmes, contraste en effet avec la surabondance des images et des discours sur l'allaitement. Tous deux sont des rhétoriques qui métaphorisent les fondements de la relation des humains avec l'animal. Les deux types de sources se renvoient constamment l'un à l'autre et doivent par conséquent être compris simultanément. J'ai eu l'impression que le fait de signaler brièvement le phénomène se suffisait à lui-même, comme si les auteurs partageaient d'avance avec les lecteurs le caractère normal d'une réalité biologique, la réalité biologique que la femelle soit l'être qui donne le jour et ait la possibilité d'allaiter. Ces voyageurs, par conséquent, ne ressentaient pas le besoin de s'arrêter sur un phénomène qui incarnait à leurs yeux aussi bien la nature que l'état sauvage par excellence. Ou au contraire, ces voyageurs auraient-ils senti un malaise en étant les témoins d'une scène d'allaitement ? Cette scène faisait peut-être violence à leur conviction profonde que la fonction nourricière attachée à la poitrine d'une femme lui confère un caractère sacré auquel le contact avec l'animal attenterait ? L'allaitement, et surtout les relations que les humains entretiennent avec les animaux, montrent qu'il est toujours nécessaire d'établir une frontière entre l'homme et l'animal, une frontière qui est par définition instable et qui fonde les multiples façons d'être humain (cf. A. Leiman *et al.*, É. Motte-Florac (Introduction), cet ouvrage).

Références bibliographiques

BALDUS H., 1944-1949 — Os Tapirapé : tribu Tupi no Brazil Central. *Revista Arquivo Municipal*, 96 : 1-307.

BALTRUSAITIS J., 1985 — *La quête d'Isis : essai sur la légende d'un mythe*. Paris, Flammarion, coll. Les perspectives dépravées.

BARBET A., 1985 — *La peinture murale romaine. Les styles décoratifs pompéiens*. Paris, Picard / CNRS.

BOCCACCE, 1934 — *Les contes de Boccacce. Le Décaméron*. Traduit de l'italien par Antoine Le Maçon. Les cinq premières journées. Illustrations de Brunelleschi, Paris, Gibert Jeune, Librairie d'amateur.

BONNEMÈRE P., 1996 — *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*. Paris, CNRS-Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. Chemins de l'Ethnologie.

- BONTE P., 1994 — Le sein, l'alliance, l'inceste. *Autrement (série Mutations/Mangeurs)*, 143 : 143-156.
- BRÉZILLON M., 1969 — *Dictionnaire de la préhistoire*. Paris, Librairie Larousse, coll. Dictionnaires de l'homme du XX^e siècle.
- BUTLER J., 2005 — *Trouble dans le genre*. Paris, La Découverte.
- CARCOPINO J., 1925 — *La Louve du Capitole*. Paris, Les Belles Lettres.
- CARROLL M.P., 1984 — The folkloric Origin of Modern "Animal-Parented Children". *Journal of the Folkloric Institution USA*, 2 (1) : 63-85.
- CAUVIN J., 1994 — *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*. Paris, CNRS.
- CLUTTON-BROCK J., 1995 — "Origins of the dog domestication and early history". In Serpell J. (ed.): *The domestic dog. Its evolution, behaviour, and interactions with people*, Cambridge, Cambridge University Press: 7-20.
- CONTE E., 1994 — "Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam". In Bonte P. (éd.): *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'École des hautes Études en Sciences sociales, coll. Civilisations et sociétés 89 : 165-187.
- DOWNS J.F., 1969 — Domestication: An Examination of the changing social Relationships between Man and Animals. *Kroeber Anthropological Society Papers*, 22 : 18-67.
- GODELIER M., 1982 — *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle - Guinée*. Paris, Fayard, coll. L'espace du politique.
- GUILAINE J., 1999-2000 — *Civilisations de l'Europe au Néolithique et à l'Age du Bronze. Image de la femme néolithique*. Cours au Collège de France (consultable sur http://www.college-de-france.fr/site/civ_eur/p998924134039.htm en version pdf.)
- HERDT G., 1981 — *The guardians of the flutes. Idioms of masculinity*. New York, MacGraw-Hill Book Co.
- HÉRITIER F., 1987-1988 — Étude comparée des sociétés africaines (résumé des cours et travaux). Paris, *Annuaire du Collège de France* : 445-469.
- JUILLÉRAT B., 1986 — *Les enfants de sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- KNIBIEHLER Y., 1977 — *L'histoire des mères*. Paris, Montalba.
- LACROIX M., 1979 — *Les bacchantes d'Euripide. Introduction, texte, traduction et commentaire, analyse métrique des parties lyriques*. Paris, Eugène Belin et Les Belles Lettres.
- LANGKAVEL B., 1898 — Dogs and savages. *Annual Report of the Smithsonian Institution for the year ending June 30*: 651-675.
- LAVEDAN P., 1931 — *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*. Paris, Hachette.
- LECLANT J., 1960 — *Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement*. In proceedings of the IXth Congress for the History of religions, Tokyo et Kyoto, 1958: 135-145.
- LEMONNIER P., 1990 — *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LIBÉRATION. 1988, 8 janvier : 26.
- MAHER V. (ed), 1992 — *The anthropology of breast-feeding. Natural law or social construct*. Providence, Oxford, Berg Publishers, coll. Cross-cultural perspectives on women.
- MELLAART J., 1971 — *Catal Hüyük une des premières cités du monde*. Paris, Jardin des Arts/Tallandier, coll. Nouveaux aspects de l'archéologie.
- MILLIET J., 2004 — Ethnographie de l'action de la bioéthique dans l'espace public : l'exemple de l'élevage des animaux à fourrure. *Anthropozoologica*, 39 (1) : 312-334.
- MILLIET J., 2003 — "Entre douceur et violence. Le statut particulier des animaux allaités au sein par des femmes". In Soulé M., Blin D., Thoueille E. (éds) : *L'allaitement maternel : une dynamique à bien comprendre*, Ramonville, Éres, coll. À l'aube de la vie : 151-176.
- MILLIET J., 2002 — "A Comparative Study of Women's Activities in the Domestication of Animals". In Henninger-Voss M.J. (éd.): *Animals in Human Histories. The Mirror of Nature and Culture*, Rochester, University of Rochester Press: 363-385.

MILLIET J., 1999 — Il mito scientifico dell'ammansimento degli animali da parte delle donne. *Ricerca folklorica*, 40 : 65-72.

MILLIET J., 1998 — "La part féminine du phénomène animal de compagnie". In Cyrulnik B. (éd.) : *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, coll. Quarto : 1086-1095.

MILLIET J., DIGARD J.-P., 1989 — Une enquête sur les nouvelles sensibilités à l'égard des animaux domestiques. *Anthropozoologica*, 10 : 23-30.

MILLIET J., 1987 — "Un allaitement insolite". In Hainard J., Kaehr R. (éds) : *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel : 87-118.

MONTFAUCON B. DE, 1724 — *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée*, II. Paris, ch. III : 222 et ss.

PAILLER J.-M., 1988 — *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie ; vestiges, images, tradition*. Rome, École Française, coll. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 270.

PELON O., 2001 — *Le néolithique anatolien* (consultable sur Internet <http://www.clio.fr/article.asp?article=1008&Auteur=2601>)

RAPPAPORT R.A., 1968 — *Pigs for the ancestors. Ritual in the ecology of a New Guinean people*. New Haven, London, Yale University Press.

REISER J.-M., 1981 — *L'année des handicapés*. Paris, Albin Michel.

RUBEL P.A., ROSMAN A., 1978 — *Your Pigs you may not eat. A comparative Study of New Guinea Societies*. Canberra, Australian University Press.

SAUER C.O., 1952 — *Agricultural Origins and Dispersals*. New York, American Geographical Society.

SCOZZARI F., 1984 — Un amant pour Lucrezia. Paris, Albin Michel, coll. L'Écho des savanes.

SERPELL J., 1986 — *In the Company of Animals: A Study of human-animal Relationships*. Oxford, Basil Blackwell.

SIMOONS F.J., BALDWIN J.A., 1982 — Breast-feeding of animals by women: its socio-cultural context and geographic occurrence. *Anthropos*, 77 : 421-448.

ETHERTON GALLERY, 1988 — *Rosalind Solomon: Photographs 1978-1987*. Tucson, Arizona, textes du catalogue d'Arthur Ollman.

STEJSKAL E., 1982 — Pilolo mon frère Wayapi. *Géo* 39.

STRATHERN A., 1971 — *The rope of Moka. Big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

STRATHERN M., 1972 — *Women in between. Female roles in a male world. Mount Hagen, New Guinea*. New York, Londres, Seminar Press.

SUID-RAFIZADEH C., 1984-1985 — *L'allaitement des animaux par les femmes*. Mémoire du certificat d'ethnobotanique et d'ethnozoologie, dirigé par Raymond Pujol, Muséum national d'Histoire naturelle.

VICTOR P.-É., LARIVIÈRE J., 1990 — *L'empire des loups*. Paris, Ducolot coll. Bibliothèque Nature.

VILLENEUVE R., 1973 — *Le musée de la bestialité*. Paris, Henri Veyrier.

VOGEL A.A., 1951 — *Papuaner och pygméer. Med Hallstromska Expeditionen till det inre av Australiska nya Guinea*. Stockholm, Natur och Kultur.

WITKOWSKI J., 1903 — *Tetoniana. III. Les seins dans l'histoire*. Paris, A. Maloine.

ZEUNER F.E., 1963 — "The History of the Domestication of Cattle". In Mourant A.E., Zeuner F.E. (eds): *Man and Cattle*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: 9-19.

Breast-feeding of animals by women, between myth and reality

Jacqueline MILLIET
j.milliet@bluewin.ch

Keywords

breast-feeding, scientific myth, women, society

In this article, I seek to understand what the impact on western travelers in the 19th and beginning of the 20th centuries could have been at the 'show' of women breast-feeding animals: how they interpreted the phenomenon, and how they transmitted it to us, contemporary western urbanites. Basing myself on the results of questionnaires concerning the relations between humans and animals which were distributed among visitors to the exhibition *On animals and Humans*, which was held at the Neufchatel Museum of Ethnography (Switzerland) in 1988, I delve into the relations that humans have with animals, and I attempt to grasp the cultural issues raised by these relations.

In city dweller's imaginations, breast-feeding an animal seems linked to the need to affirm or to abolish a limit between humans and animals, and thus between what is wild and domestic, 'primitive' and 'civilized', feminine and masculine, etc.

My approach consists in taking the point of view of an anthropologist, which is to say a specialist, not of animals but of human society. The principal aim is to describe the status of the breast-fed animal and to raise the following questions. Is the breast-fed animal awarded a special status, closer to humans? The milk and the breast, do they link the animal to the human family? Does breast-feeding seal a pact of friendship between humans and other species (especially dogs and pigs)? Does it bring out factors in the evolution of the border between the different animal species (those that belong to the bestiary of animals close to us and the others)? Does the breast-fed animal play a special part in the production of culture (is it a civilizing animal)? What is its place within the material and symbolic workings of certain societies, namely in the relations between nature and culture? We shall see

that to question the status of animals is also to explore the question of (symbolic) frontiers between them and us.

Numerous societies were and are familiar with the breast-feeding of animals, as with the Amazonian Indians and the Melanesian horticulturists. Even though it is common practice in these two cultural zones – as well as, formerly, among the Aïnu in the Japanese island of Hokkaido – this particular type of breast-feeding can also correspond to isolated behavior, spread over larger regions. The habit of breast-feeding animals among women can be found in South-east Asia, Australia and Tasmania, in Oceania, in a global sense, in America, in Africa and in Europe. Women breast-feed wild and domestic animals, especially puppies, piglets, peccaries, but also bear cubs, monkeys, fawns, raccoons, beavers and lambs.

In the ethnographic literature, the chroniclers and ethnographers of the 19th and first half of the 20th centuries seem to keep silent on the material and practical aspects of breast-feeding animals. This silence contrasts with the relatively important place occupied by the phenomenon in the theoretical developments of scientific argumentations such as evolutionism, nutritional determinism, sociobiology, doctrines on the survival of primitive societies and matriarchies, etc. It is said that it is by breast-feeding a dog – the first animal to have been called a pet – that woman, inspirer of civilization, welcomed it into the human family, where it had children for close relatives.

Impressed by what they thought was a relic from prehistoric times, many scientists held on to the idea that taming is a necessary step towards domestication and that breast-feeding might have been a way of raising pets.

In Classical Mythology, the phenomenon is quite usual. In Egypt, Isis, mother of Horus, is both the mother and sister of Osiris. They both embody civilizing divinities. Isis, protectress of mothers and children, guardian of the family, adopted by the Romans who called her *Magna Mater*, presides a cult, mysterious to say the least, where women breast-feed animals, and which rapidly spread beyond Egypt. The subject of Euripides's *Bacchantes* (circa 405) – in which there is a passage on breast-feeding deer and wolf cubs – talks precisely about the introduction of these rites. Breast-feeding animals is found in temples devoted to Isis in Gaul, Spain, on the Rhine and Danube rivers. In Ancient times, images of nature and Mother Earth are figured under the aspect of a woman breast-feeding children, mammals or reptiles. The motif of breast-feeding animals, real or imaginary, is recurrent in French Romanesque art.

Even though mythical stories are no longer familiar reading, that does not mean they have become trivialized. It is in the nature of myths to survive through transformation. They still recount a certain number of images that men and women, even today, can revive. The artist Mihail Chemiakin, for example, exhibited a gigantic *Multimammia* in front of the entrance to the New York gallery where his works were shown to the public in 1993. To the feminine figure he added the steatopygia typical of the prehistoric Venus with ram snouts in the back, and on either side of the head, as in the Çatal Hüyük sanctuary. Another example: at the end of the 1980s, a young artist learned that I was interested in human/animal

relations in general. He came back the next day to give me a watercolor he had done earlier, then forgotten in a drawer. Representing a crouching woman with a piglet on her right breast, this genre scene illustrates the vividness of the myth of a 'naturally natural' relation between women and animals, a civilizing relation, which finds its quintessence in the breast-feeding of animals.

Some women act, finding it perfectly normal and natural to breast-feed living beings other than humans, such as one from Saint-Bris-Le-Vineux who, in 1963, took in a puppy a few days old. The dog would wait patiently for the child to finish his meal before taking its turn at the breast, every three hours. A colleague from North America, born in 1969 in the Boston area, recently told me that she had had a puppy for foster sister. Also, in 1979, several women spontaneously offered to breast-feed a baby chimpanzee that had been abandoned by its mother in an Oklahoma zoo. And lastly the American rock singer Tori Amos, on a poster promoting her third album (1997), is portrayed breast-feeding a piglet and gives the following legend for this image of herself: « First I'm a musician, second I'm a human ». Does this mean her art is natural, like her body, which nourishes music and the animal?

Breast-feeding animals confronts us with an 'impressionist' interpretation. Of women who breast-feed animals, we take a very western, ethnocentric, symbolic, view, one that takes very little into account the practical side of the experience but instead prefers to look into the impulses that are supposed to explain it. I attempt to lift the veil on this 'impression' that takes its roots in the evolutionist and essentialist interpretations, which, in my opinion, create and sustain a scientific myth, a myth that still prevails in the mental imagery of Western urbanites.

It would seem that mothering animals is situated at the intersection of what is symbolic and what is functional, rather than being symbolic or being functional. To understand this, it must be treated as a set of discursive and cultural means through which the 'nature' of the act itself is produced. I have shown elsewhere that breast-feeding comes about either so that the animal survive, which could later lead to the animal occupying a special place, without it being systematic, or because one has specific expectations of the animal, which probably could have been fulfilled even without being related through the milk, with the possible exception of bears in certain Ainu groups. The breast-fed animal occupies very diverse places and the limits between the different species and between different individuals of a same species, between animals belonging to the familiar bestiary and the others remains very hazy. One is obliged to recognize that the phenomenon is anecdotal and not very common. Therefore its importance is elsewhere. Since breast-feeding does not necessarily affect the animal's life, why have asked the question?

In ethnographic data, there are two types of mutually inspired sources, cursory accounts and more expansive interpretations. The scarcity of concrete and detailed information, coupled with the lack of interest travelers take in purely feminine activities, is in stark contrast with the abundance of images and discourses on breast-feeding. They are both rhetorical processes, which metamorphose the foundations of the relations between humans and animals. The two types of sources constantly refer back to each other and must therefore be understood

simultaneously. I got the impression that the fact of briefly signaling the phenomenon was sufficient in itself, as if the authors and their readers shared in advance the normal character of a biological reality, the reality that females are the ones who give birth and who have the capacity to breast-feed. Those travelers, in consequence, in no way felt the need to dwell on a phenomenon, which was the embodiment, in their eyes, of both nature and the lives of savages. Or, on the contrary, perhaps those travelers felt ill at ease being witnesses to a breast-feeding scene? Perhaps the scene was shocking to their profound conviction that the nourishing function attached to a woman's bosom confers a sacred aura upon her that the contact with animals would corrupt? Breast-feeding, and especially the relations that humans have with animals, show that it is still necessary to establish boundaries between humans and animals, boundaries that by definition are unstable, and which are the basis for the multiple ways of being human.

Figures

Figure 1. Illustration pour les Contes de Boccace

(gravure de Umberto Brunelleschi, incluse dans un corpus d'illustrations que l'artiste a exécutées pour l'édition française du *Décameron* de 1934, reproduite de Villeneuve 1973 : 170)



Figure 2. *Vulgaire et malpoli* ; Reiser croque la scène d'allaitement d'un chat chantée par Brassens dans *Brave Margot* (1952)

(dessin de Reiser extrait de *L'année des handicapés* 1999)



Figure 3. Scène d'allaitement d'un ourson dans la province du Bihar (Inde)

(extrait de *Libération*, 8 janvier 1988)



Cette femme indienne de l'Etat du Bihar n'allait pas ce bébé ours uniquement guidée par son seul instinct maternel. Elle espère que l'animal, une fois grand, lui rapportera quelque argent.

Figure 4. Ourson dans une famille aïnu

(dessin à l'encre de Fajasi Sivei 1785, reproduit de Mac Ritchie 1893 : pl. II/9)



Figure 5. Sacrifice de l'ours adopté par les Aïnu ; on voit la mère adoptive de l'ours, en bas à droite, assise par terre et habillée de blanc

(peinture de Shunri, XIX^e s. reproduite de MacRitchie 1893 pl. X/9)



Figure 6. Les seins de la domestication ; association d'animaux et de seins dans le sanctuaire VII-35 du site néolithique de Çatal Hüyük

(dessin de Mellaart 1971 : 107/21)

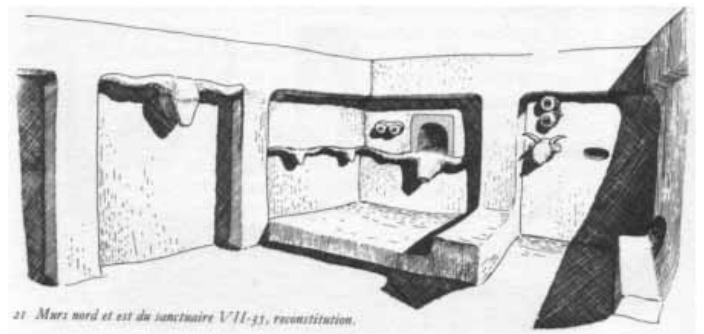


Figure 7. Isis de Montmorillon allaitant des serpents et des crapauds

(reliefs de l'Octogone de Montmorillon (Vienne), probablement du IX^e s, reproduits de Baltusaitis 1985 : 36/22 B)

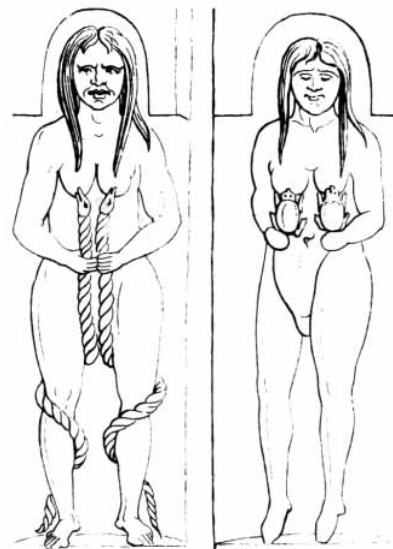


Figure 8. Isis de Montmorillon telle qu'on se la représentait au XVIII^e s.

(dessin de B. de Montfaucon 1724 : 222, pl. LIX, reproduit de Baltrusaitis : 104/67)



Figure 9. Un amant pour Lucrezia

(extrait de la bande dessinée de Filippo Scozzari illustrant *Il mare delle Blatte* de Tommaso Landolfi (1939) reproduit de *L'Écho des Savanes* 1984, n°23)



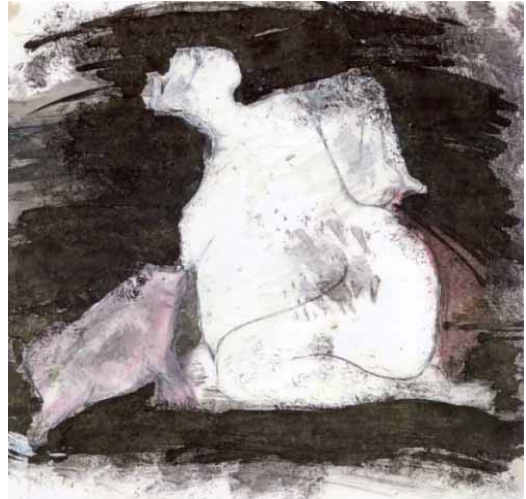
Figure 10. Scène d'allaitement d'une biche à Pompéi ; une femme aux oreilles pointues donne le sein à une biche. La nourrice pourrait être une faunesse, jeune adepte de Pan, dieu des bergers et des troupeaux. La nourrice pourrait aussi être une bacchante

(peinture de la Villa des Mystères de Pompéi, v. 60 av. J.-C., reproduite par le Musée archéologique national de Naples)



Figure 11. Survivance du mythe

(aquarelle anonyme, 1986, don de l'artiste à l'auteure)



Photos

Photo 1. Dans une pirogue, une amérindienne Chocoe de Panama allaite un pécaré ; l'image illustre la proximité physique entre la femme "primitive" et un animal en général mal considéré par les voyageurs occidentaux

(Colonel K.S. Anderson, 1931)



Photo 2. Allaitement de porcs orphelins ou abandonnés en Nouvelle Guinée

(D. Baglin, 1950, reproduite de Vogel 1951 : 81)



Photo 3. Allaitement d'un chiot par une amérindienne Wayãpi de Guyane française

(E. Stejskal, reproduit de *Géo* 39, 1982)



Photo 4. Catalin Valentin's lamb, Ancash, Peru, 1981

(Rosalind Solomon, reproduit dans Etherton Gallery, 1988)



Photo 5. Proximité physique avec un petit pécarí en Amazonie

(Droits réservés)



Photo 6. Déesse accouchant assise sur un trône de fauves ; statuette de pierre découverte dans un silo à grain à Çatal Hüyük

(reproduction du Musée d'archéologie d'Ankara)



Photo 7. Artémis ou Diane d'Éphèse ; réplique en marbre du Musée de Naples datant du II^e s.

(reproduction du Musée archéologique national de Naples)



Photo 8. Multimammalia

(sculpture de M. Chemiakin, New York, cliché de l'auteur, 1993)



*Photo 9. Chanteuse rock Tori Amos
allaitant un porcelet*

(reproduite de *Entrevue* 1997 : 42)



Animal food avoidance among Central African hunter-gatherers

Mitsuo ICHIKAWA

ichikawa@jambo.africa.kyoto-u.ac.jp

Abstract

Central African hunter-gatherers share a similar belief about ‘bad animals’, which are avoided by certain members of their society for their potential to cause illnesses. This custom of avoidance, called *kuweri* among the Mbuti and *eke* among the Efe (both in Democratic Republic of Congo), *ekila* among the Aka in northern Congo and Central African Republic, and *ki* or *fondi* among the Baka in Cameroon, has several common characteristics concerning the animals to be avoided and the people expected to avoid them. Taking these characteristics into consideration, the article examines the concepts of food and eating food among the central African hunter-gatherers.

Keywords

bad animals, Mbuti, Efe, Aka, Baka

Introduction

The widely distributed practice of food avoidance

In the forests that stretch across Central Africa, groups of hunter-gatherers of a ‘Pygmy’ type are widely distributed. These groups are called by various names, including Mbuti, Efe, Aka and Baka. Despite their wide distribution in the Congo Basin (fig. 1), these hunter-gatherer groups display several common characteristics. These include a similar environment of tropical rain forest, a livelihood based on (i) hunting and gathering, (ii) a nomadic life in the forests for at least a few months of the year, (iii) egalitarian social life in small groups composed of several dozen people, (iv) ritual performances of songs and dances in which various forest spirits play an important part, and (v) the maintenance of a close but subordinate relationship with neighboring agricultural peoples.

There has been a sizeable accumulation of ethnographic studies concerning the livelihood, society and religion of the Pygmy hunter-gatherers who live in the various parts of central Africa. Based on these ethnographic studies, comparative studies were undertaken on language and history (Bahuchet 1992), and on the social relationships with agricultural peoples (Joiris 2003), and much has now been clarified concerning common features and differences among these hunter-gatherer groups. In this paper, I would like to introduce a topic that has hitherto been given little attention in a comparative study, though documented on the individual groups; that is, the practice of food avoidance, and in particular the avoidance of eating wild animals.

It has been pointed out that in comparison with hunter-gatherers in drier environments, and also in comparison with the farmers who inhabit similar environments, the hunter-gatherers in the tropical rain forests of central Africa are in the main 'generalists' who obtain food from a far wider range of animals (Ichikawa 1993). Even so, among the animals thought of as being 'food', many species are put in a special category, and are avoided as a food source. Among mammals in particular, over half of the medium and large species that can be sources of food are the object of food avoidance of one kind or another, it being thought that the person who eats them, and his or her children, will come to serious harm, including for example the contracting of illness. The Mbuti of the Ituri forest, for instance, use the word *kuweri* to describe such 'bad animals', the eating of which can cause illness, a category that also includes animals that must be avoided by both of the parents of babies or young infants. Among the Efe, who live next to the Mbuti, the word *eke* is used to describe this kind of animal (Terashima 2001). Moreover among the Aka and the Baka of the western Congo basin, there exists a similar practice of avoiding the eating of wild animals, the practice and the animals avoided being called *ekila* among the Aka (Bahuchet 1985, Takeuchi 1994) and *ki* or *fondi* among the Baka (Hirasawa 2002, Hattori 2003). What does this widely practiced food avoidance mean for those who observe it? What can we learn about their attitudes towards food, towards animals, and towards illness, by studying the practice? From the standpoint of these questions, this essay will look at food avoidance in relation to their concept of food and eating food.

The data on which this study is based were obtained from field research as well as from articles and thesis on related issues: the data on the Mbuti were obtained from direct observations and interviews with the Mbuti during the several field trips to the Ituri Forest of DRC from the middle of the 1970s to the middle of the 1980s (Ichikawa 1987), whereas those of the Efe were obtained from H. Terashima (2001), those of Aka¹ from S. Bahuchet (1985) and K. Takeuchi (1994), and those of Baka from H. Sato (1998), A. Hirasawa (2002) and S. Hattori (2003). It should also be noted that I had visited all of these hunter-gatherer groups and had confirmed the information used in this study.

¹ On food taboos regarding the Aka Pygmies of Central African Republic, see also É. Motte-Florac *et al.* (1993).

1. The *kuweri* of the Mbuti

To begin with, I would like to introduce as an example the Mbuti of the Ituri forest, a people who were the first hunter-gatherer group I investigated. The Mbuti consider as food almost 230 species of animals, including 57 types of mammals, 108 types of birds, and 9 types of reptiles (Ichikawa 1987). Among these species, half are avoided by people belonging to specific descent groups and other social categories. These are 'marked' or 'culturally loaded' animals endowed with a cultural significance beyond their nutritional value. Especially as regards the mammals, among the 57 medium and large species recognized as food sources, 48 species, or 84% of the total, are avoided for one reason or another. For example, there is a close connection between specific descent groups and totemic animals that must not be eaten by members of those groups. Such forbidden animals are called *nginiso*, and people who eat them incur the wrath of their ancestors and suffer such problems like teeth falling out. Moreover, there are specified subsistence activities in connection with which certain foods are forbidden. For example women are not allowed to eat the hearts and livers of animals that are caught by net hunting. This kind of prohibition is called 'prohibition of net hunting' *musilo ya nkuya* and it is claimed that those who flout it incur the anger of the 'master of the forest' Apakumandura and fail in hunting. Furthermore, especially at forest camps, there exist various kinds of 'non-food taboos' *nba*: one must not sit cross-legged, one must not spill cold water over the fire, and so on. These prohibitions are matters established as social norms and if they are flouted, calamity will be brought down on the entire residential group. They are thus associated with social or 'supernatural' sanctions (*cf.* M. Fleury, I. de Garine, this volume).

Such prohibitions of specified animals (or groups of animals) due to social categories such as descent groups and subsistence activities can be widely observed, but among the Mbuti of Ituri, there are also animals that are avoided according to the stage reached in an individual's life history: a kind of avoidance that P. Putnam (1948) has called the conditional taboo. For example pregnant women and their husbands, parents with small children, and young people undergoing rites of passage must avoid eating certain animals. If the animals are consumed, the person who eats them, or his or her children, will encounter illness, deformity or some equally severe problem. Among the Mbuti, these 'bad animals' or 'dangerous animals' are known as *kuweri*. I will describe some concrete examples of *kuweri* below.

When parents have given a birth to a child, they avoid animals such as giant genets (photo 1) and dwarf antelopes² (photo 2). They believe that these animals cause their children to suffer from fevers (*sesya*) severe enough to bring on convulsions. It is said that eating animals such as the dwarf crocodile (*Osteolaemus tetraspis*

² The scientific and vernacular names of all the mammals cited in the text are given in table 1.

Cope, Crocodylidae) (photo 3) and the fish (non identified) known as *mukoloto* will lead to severe diarrhea accompanied by bloody stools, while brush-tailed porcupines and bush pigs are said to be the cause of a fearful skin disease. The children of the Mbuti often wear charms around their waists and wrists to protect themselves from these 'bad animals'. The charms are called *angbe la bakuweri*: wood pieces for the *kuweri* animals (photo 4). The Mbuti believe that in general, the animals of the forest have the 'power' to bring about illness, and because of this, they protect newly born babies during their first days when they are at their most vulnerable, by avoiding all types of mammal and reptile flesh. The father, around the time of the drying of his baby's umbilical cord, makes a small incision on the body of the baby and rubs in the burnt hair of the forest duiker and the ash from certain types of forest plants. After having employed this measure to give their child resistance against the illnesses caused by forest animals, the parents for the first time are able to eat meat. But *kuweri* animals, with their especially strong power to cause illness, continue to be avoided until the child is weaned. When the child can stand and walk, the power to resist illness brought by animals gradually increases, and the number of animals to be avoided diminishes. Which *kuweri* animals should be avoided, and for how long, are questions that are left to the judgment of the parents, but generally the weaning, which is often associated with the conception of the next child, is taken as a benchmark, after which parents no longer feel it necessary to avoid 'bad animals' for the sake of the child's safety. From this point onwards, the child itself must avoid those animals among the *kuweri* that has especially 'strong power' to cause illness. Among the Mbuti, people share recognition of animals that are considered especially dangerous, whereas for other *kuweri* animals, people make judgments according to their personal experience of disease contraction, or according to what they have been taught by their parents, and there is thus some degree of difference from individual to individual.

However, when puberty is reached, during and immediately after the 'period of circumcision' *nganja* and the 'ritual for menarche' *elima*, there is once more an increase in the number of animals that have to be avoided. Food avoidance during this period is monitored by other senior members of the group who force the initiates to observe the avoidance rule. The avoidance during this period therefore differs in character from that in other periods. In other periods, even if avoidance is not observed, the transgressor is not subjected to social sanctions. Circumcision and the rites of the first menstruation are, as it were, ceremonies marking the 'arrival of the adult into society'. By inducing the same kind of avoidance rule to young initiates as they do in respect of babies, the Mbuti make this period socially equivalent to the period of babyhood.

The young people of the Mbuti who have completed the rites of passage can eat the meat of most animals, except 'meat for the elderly' and 'birds for the elderly' (photo 5) that are considered especially dangerous and eaten only by old people. However when they marry and children are born, avoidance of *kuweri* is resumed.

Figure 2 shows the changes that occur along with life stages in the above kinds of avoidance of *kuweri*. As can be seen from the figure, the Mbuti avoid many animals during critical stages of life such as babyhood and the rites of passage, reflecting

their awareness of critical periods in their life history: early infancy, with its high mortality, and the socially critical stage of the rites of passage.

What needs to be pointed out is that the critical stages regarding attitudes towards wild animals begin before birth, this being reflected by food avoidance by both parents during the period of pregnancy. For example, the pregnant wife and her husband do not eat the tree pangolin *eboso* lest childbirth be accompanied by the hemorrhaging of great quantities of blood, as though the animal were dissolving (photo 6). Moreover it is thought that if the tree hyrax is eaten, the child will be born like the animal, with only four fingers. The animals to be avoided lest they cause harm or deformation at the time of childbirth are specifically called *ekoni* (also called *kuweri* in general), and among the mammal order alone, there are ten such species. The trunk of an elephant is also regarded as *ekoni* for the initiates of circumcision (photo 7).

By examining the practice of *kuweri* avoidance in this way, we can draw up the following generalizations concerning food avoidance beliefs: wild animals of the forest have the 'power' to bring illness to human beings; the illnesses brought by *kuweri* animals include fever, diarrhea, skin diseases and vary according to the species of animal; illnesses of this kind are mainly brought about by eating animals that have been classified as *kuweri*; the danger of contracting these illnesses exists before childbirth; the strength to resist the influence of *kuweri* generally increases as the child grows older, but which animals are avoided and for how long are questions left to the judgment of the person himself or to the judgment of the parents.

2. Examples from other Pygmy groups

2.1. *Efe in the Ituri Forest, Democratic Republic of Congo*

The Efe, who speak a Sudanic language and who are neighbors of the Mbuti, also believe that many illnesses are brought by wild animals (Terashima 2001, this volume). The Efe apply morphemes with the prefix *onde-*, meaning illness caused by particular animals. Examples include the 'disease of the Gabon duiker' *onde-tau* and the 'disease of the brush-tailed porcupine' *onde-fele*. Among these animals, there are animals called *eke* in general, which, when eaten by parents, cause illnesses and other abnormalities to occur among fetuses and babies. These animals are the exact equivalents of the Mbuti *kuweri* and *ekoni*. The animals that are avoided as bringers of illnesses number 24 species out of 50, or about a half of the total. Again, as with the Mbuti, avoidance of 'bad animals' such as *eke* diminishes as the child grows up, and among old people, nearly all the animals that are sources of food can be eaten. In linguistic terms, the Mbuti can be described as a Bantu-

speaking group and the Efe as a Sudanic speaking group. It is of great interest to see that even though they belong to quite different language groups, they have similar practices of food avoidance, with different names.

2.2. *The Aka in northern Congo*

At the initial stage of my research among the Aka, who live in the western Congo basin, I saw a child who was said to have contracted a disease called *makako*. According to the mother, the child had contracted the illness because the mother had eaten the meat of a macaque monkey. The child had fallen ill, with a high temperature and convulsions, and its face had become 'just like that of the monkey' (the mother's expression). From this example, it became clear that among the Aka, food avoidance is a custom, just as it is with regard to the *kuweri* of the Mbuti and the *eke* of the Efe. Among the Aka, the animals that cause illnesses and other problems among fetuses and babies are called by the general term *ekila*, a word that is also applied to the practice of avoiding such animals. Of the 44 species of larger mammals species classified as food, as many as 37, or 84%, are classified as *ekila* (Takeuchi 1994). In the language of the Aka, *ekila* means in general a taboo, or some other prohibition, but among the *ekila* related to animals, a distinction is drawn between the *ekila* that ensnare fetuses and babies with illnesses, deformities and other such calamities, and *ekila* that are associated with sex and subsistence activities (the Mbuti call these *musilo*, and make a distinction between them and *kuweri*). As is the case with the *kuweri* of the Mbuti and the *eke* of the Efe, what exists is not so much a norm that is enforced socially, but rather individual avoidance of a customary kind. Also, the damage caused by the flouting of avoidance customs is limited to the individual, which is in sharp contrast with the social and 'supernatural' sanctions associated with the *ekila* based on sex and subsistence activities, sanctions that involve the blame of group members or the wrath of the forest spirit, which results in failure in hunting. In fact according to K. Takeuchi (1994) who has carried out a detailed investigation of the *ekila* of the Aka, among different parents who have infants of the same age, there is a fair amount of difference from individual to individual as regards avoidance of animals, with only 17 out of 37 species being avoided by all parents.

According to J. Lewis (2002), who has recently carried out research on the ritual and cosmology of the Aka, there is a close connection between *ekila* and the avoidance of blood. In particular, the forest spirit who feeds on the 'menstrual blood' *makila* of women becomes angry when pregnancy and childbirth interrupt his daily supply of sustenance, and brings illness to people through the medium of animals. The participation of a forest spirit who operates behind the animals is interesting and important. J. Lewis has probably developed such an argument because in the language of the Aka, both terms are called by the same name. But *ekila* in a Bantu word in the eastern Congo basin develops into forms such as *ki.zira*, *mu.silo* and *musio*, whereas 'blood' changes into such words as *makia* and *mukia*.

Further studies may be necessary to confirm that the two words *makila* 'menstrual blood' and *ekila* 'taboo' are semantically related.

2.3. *The Baka in Cameroon*

In Baka society, too, there are foods that must be avoided by the parents of fetuses and babies. According to H. Hirasawa (2002) who has done detailed research on infant care among the Baka, food restrictions are called by the general term *fondi*. There also exists a practice called *ki*, whereby parents with infants must avoid certain kinds of food for the sake of their children's health. H. Hirasawa notes that there are 20 types of animal designated as *ki*, but S. Hattori (2003), writing at a later date, claims that there are 27 species of mammals, which are regarded as animals that must be avoided as bringers of illnesses. Again, according to H. Sato (1998) in his research on the Baka of the Republic of the Congo, all of the forest animals are regarded as possible bearers of illness. Thirty kinds of illness have names deriving from animal names. The Baka believe that the majority of these animals exert an influence on fetuses and babies.

3. The meaning of food avoidance: Crises in human life and animals that cause 'anxiety'

Among the hunter-gatherers in Central Africa, avoidance customs in connection with eating 'bad animals' are widely observed. These animals, known as *kuweri* among the Mbuti of the Ituri Forest, *eke* among the Efe, *ekila* among the Aka of the Congo, and *fondi* or *ki* among the Baka of Cameroon, account for between 48 and 84% of the larger mammals (44 to 57 species) regarded as food (tabl. 2). While differences in detail can be seen among the food avoidance customs, there are also very interesting common features. These include the belief that these 'bad animals' will cause serious illness or deformation either to those who eat them or to their children, and the belief that different types of animal should be avoided according to one's stage in life. Moreover whether or not an animal is really avoided is a question that is left to the individual to decide and there are hardly any social sanctions against eating animals regardless of the danger of illness. In this connection, these avoidance customs differ from other food prohibitions such as those concerning sex, descent and other social categories that involve social and supernatural sanctions – for example the censure of other group members, or failure in hunting – leveled against people who break the regulations.

Various explanations have been put forward with regard to the food avoidance customs that are practiced in many parts of the world. These can be divided into

two broad categories: explanations that focus on the subjects (the human beings who are following the food avoidance); and explanations that concentrate on the characteristics of the objects: the animals that are being avoided. The former type of explanation asks why it is that fetus, babies, and young people undergoing rites of passage are all considered to be in especial danger; the latter type of explanation asks why it is that particular animals are thought to be especially dangerous.

With respect to a similar food avoidance custom in the Andaman Islands of the Bay of Bengal, R.A. Radcliffe-Brown (1922), writing from the standpoint of functionalism, argued that thanks to prohibitions of this kind, group members came to possess a deepened awareness of the social value of food, because, among the Andaman Islanders, most of the avoided food are important either to their diet or to their social life. In response to this, E. Leach (1971), using the same data for the Andaman Islands, advanced a different interpretation from the standpoint of structuralism. According to E. Leach, pregnant women (who can influence the unborn fetus), babies, and young people undergoing the rites of passage are all suspended between 'life' and 'death' – they are in an 'anomalous' state outside basic oppositional categories. They are in a position where they can easily be visited by illnesses and other dangers, and need careful attention.

These kinds of taboo concerning anomalous existences that are deviant in terms of social classification are also included in interpretations that focus on the position of the animals. For example the aforementioned E. Leach (1964) has suggested that in general, animals that are accorded an anomalous existence in folk classification become objects of taboos within the society concerned. Moreover as is well known, M. Douglas (1957) developed her theory concerning food regulations linked to animals from the viewpoint of taboos « associated with things which exist at the borders of society ».

In Central African hunter-gatherer societies, too, it is clear that fetuses, babies and young people undergoing the rites of passage are all in an anomalous state, and are thought to be in great danger of contracting illnesses brought by animals. But in this case, not only the people in such an anomalous state, but other people may also be affected by the animals. Generally, it is believed that the more immature the person, the more s/he is in danger, and as they grow older, so their power to resist danger increases, while the objects of the avoidance diminish in number. Further, as can be seen in the case of 'meat for the elderly', towards the end of one's life, one may eat anything, free of restriction. In other words, the objects that are to be avoided are regulated according to the position that people have reached in their gradual completion of life through age. If one focuses on this point, the avoidance of 'bad animals' confirms the position that a person has reached in his life.

If we pay particular attention to the elders who can eat almost all the animals considered as food, including the extremely dangerous 'meat for the elderly', the food avoidance appears to be related to their reproductive process. Because the elders are no longer concerned with sexual reproduction (fertility), they need not avoid animal food that may affect their offspring. There may be such a reproductive basis for the widespread social custom of food avoidance.

It might be argued, therefore, that when combined with other food regulations that are determined according to social categories such as descent group, sex, and subsistence activities engaged in at the time, animal food avoidance confirms the identity of an individual in society. In fact this interpretation has occurred to many researchers. But in order to uphold this view, it would be necessary to show that food avoidance is a social norm or, in other words, it would be necessary to demonstrate the existence of a certain type of morality in food avoidance, whereas as has been described above, the avoidance of 'bad animals' is not so much a social norm accompanied by sanctions, but a matter of individual choice. Moreover there is also a problem in that this interpretation does not take into account the animals that are being avoided.

Among the Central African hunter-gatherers, there are several animals, 'anomalous' in their classification system, that are considered highly dangerous, and which are the objects of strong avoidance. These include the tree pangolin – an animal that although a mammal has fish-like scales and lives in trees like birds – (*cf.* M.T. Walsh, this volume), the otter shrew – a mammal that lives in water –, the flying squirrel and bats – animals that are mammals but nevertheless fly (*cf.* L. Strivay, this volume). However, immediately after birth of a child the meat of all mammals and reptiles must be avoided, because of the belief that all forest animals have the power to bring illnesses. This indicates that not only 'anomalous' animals, but all animals are capable of bringing illness. Among the animal species, 'animals with a strong smell' (those with strong stink glands like the mongooses, Mustelidae), 'animals with fierce eyes' (those that are predatory) and animals with strange voices and habits, as well as animals that are anomalous in terms of folk classification, are all examples of animals that possess characteristics that make them conspicuous, hence drawing the attention of people (photo 8). Such animals are thought to have especially strong power, and become objects to be avoided.

In the course of life, it is possible for a person to fall ill at any time, and any animal has the power to bring illness. But the most dangerous time of all is when an animal with especially strong power comes into contact with a person who is at his or her weakest state. On such occasions, if the person and the animal come into extremely close contact through the eating of food, illness enters into the human being like a 'natural flow'. This is not a sanction operating by way of a 'supernatural' or social agent. Rather, the people understand the process of the animal bringing illness in the form of a 'cause and effect in nature'. It is as if one gets burned if one touches a fire. To the people, the observation « if you eat a dangerous animal you will fall ill » is of the same order as the observation « if you go out walking on a cold day and get soaked with rain you will catch a cold ». However where this differs from a 'natural law' is that it is not a universal or pan-cultural way of thinking. It is, rather, the recognition of a cause-and-effect linkage of a 'metaphorical order' and it is a connection that carries meaning only in the cultural context where this common understanding exists. So what can be said of the culture in which there is a commonly held recognition of this kind of 'cause and effect' linkage?

Conclusion

A cultural concept of food ingestion: Metaphorical assimilation

In hunting and gathering communities, forest animals possess an ambivalent value that has two meanings. They are a source of food supply indispensable for the life of the people, but at the same time they are dangerous in that they can bring illness and other kinds of harm (*cf.* M. Fleury, this volume). This evil power of animals derives from the forest spirit, which itself is an ambivalent existence with a dual meaning. The forest animals, which are the medium for connections between the forest spirit and human beings, come into contact with people through concrete, direct activities such as hunting. In another paper (Ichikawa 1998), I have argued that the hunting activities of the forest people are a form of communication with the forest spirit, and that success in hunting will result through various hunting rituals that ensure a circuit of communication with this forest spirit (*cf.*, E. Dounias (wild boar), P. Roulon-Doko this volume). But as a product of this kind of communication, the animals that are brought into contact with human society carry with them the duality of meaning possessed by the forest spirit. Illness is brought to human beings as a result of this kind of contact with the forest spirit, whereas it is not a sanction against certain 'bad' behavior on the human side. Why is it, then, that 'eating food' is an especially dangerous type of contact?

'Food intake' generally consists of the process of butchering, cooking, eating, and digesting animals, so that they are reduced to non-specific substances. Subsequently, the substances are absorbed and assimilated by the body through another specification process. The animal, which possesses a particular form, is first dismembered into chopped pieces of body or lumps of meat, and after being eaten and digested, changes into nutrients. In this process, the material of the animal is preserved, but the form (the specific shape) is lost. However when they directly confront the living animal, the hunting and gathering people, who are concerned with the whole process of dismemberment, cooking and eating, think not just of the digestion and absorption of a non-specific substance, but of the entire process of assimilation, which includes the metaphoric assimilation of the specific form of the animal (*cf.* É. Motte-Florac (rattlesnake), this volume). Thus, special anxiety is aroused over animals with fierce eyes or strong smells, which also appear to be assimilated to humans and emerge as illness. In this connection, it is noteworthy that in the Mbuti language, one uses the element *-lia* in words meaning 'to eat', but this refers not merely to absorption through the mouth. Consider for example the expression 'he has eaten up all the bridewealth' or 'he has used up the bride wealth (paid by others) all by himself' *alikulali mali yote*. As the use of this expression shows, in relation to some objects, it means the act of 'making something one's own'. For the hunting and gathering people, eating food is, in this way, an act of 'making something one's own' or, in other words, an act

of metaphoric assimilation. This is why the eating of wild animals is thought to be especially dangerous.

References

- BAHUCHET S., 1985 — *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine*. Paris, SELAF.
- BAHUCHET S., 1992 — *Dans la forêt d'Afrique centrale, les Pygmées Aka et Baka. (Histoire d'une civilisation forestière I)*. Paris, Peeters-SELAF, coll. Ethnoscience 8.
- DOUGLAS M., 1957 — Animals in Lele religious symbolism. *Africa*, 27 (1): 46-58.
- HATTORI S., 2003 — *Relationship of the Baka Pygmies with the Forest World: A Preliminary Report*. Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University.
- HIRASAWA A., 2002 — *Infant Care among the Sedentarized Baka Pygmies in Southeastern Cameroon*. M.A. Thesis, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University.
- ICHIKAWA M., 1987 — Food Restrictions of the Mbuti Pygmies. *African Study Monographs*, supplementary issue, 6: 97-121.
- ICHIKAWA M., 1993 — "Diversity and Selectivity in the Food of the Mbuti Hunter-Gatherers in Zaire". In Hladik C.-M., Hladik A., Linares O.F., Pagezy H., Semple A., Hadley M. (eds): *Tropical forests, people and food. Biocultural interactions and applications to development*, Paris, Parthenon-UNESCO: 487-495.
- ICHIKAWA M., 1998 — Ecology and the view of nature of the Mbuti Pygmies in the African Forest. *Tropics*, 8 (1/2): 119-129.
- JOIRIS D.V., 2003 — The framework of central African hunter-gatherers and neighboring societies. *African Study Monographs*, supplementary issue, 28: 57-79.
- LEACH E., 1964 — "Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse". In Lenneberg E.H. (ed.): *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, MIT Press: 23-63.
- LEACH E., 1971 — "Kimil: A category of Andamanese thought". In Maranda R., Maranda E.K. (eds): *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 22-48.
- LEWIS J., 2002 — *Forest Hunter-gatherers and Their World: A Study of the Mbandjéle Yaka Pygmies of Congo-Brazzaville and Their Secular and Religious Activities and Representations*. Ph. D. Dissertation, Department of Social Anthropology, London School of Economics and Political Sciences.
- MOTTE-FLORAC É., BAHUCHET S., THOMAS J.M.C., 1993 — "The role of food in the therapeutics of the Aka Pygmies of the Central African Republic". In Hladik C.-M., Hladik A., Linares O.F., Pagezy H., Semple A., Hadley M. (eds): *Tropical forests, people and food. Biocultural interactions and applications to development*, Paris, Parthenon-UNESCO: 549-560.
- PUTNAM P., 1948 — "The Mbuti Pygmies of the Ituri Forest". In Coon C. (ed.): *A Reader in General Anthropology*, Yale University Press, New Haven: 322-342.
- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1922 (1956) — *Andaman Islanders*. New York, Free Press.
- SATO H., 1998 — Folk etiology among the Baka, a group of hunter-gatherers in the African rainforest. *African Study Monographs*, supplementary issue 25: 33-46.
- TAKEUCHI K., 1994 — Food avoidance among the Aka hunter-gatherers of north-eastern Congo. *Afrika-Kenkyu*, 44: 1-28 (in Japanese with English abstract).
- TERASHIMA H., 2001 — The relationships among plants, animals and man in the African tropical rain forest. *African Study Monographs*, supplementary issue 27: 43-60.

L'évitement alimentaire des viandes d'animaux sauvages chez les chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

Mitsuo ICHIKAWA
ichikawa@jambo.africa.kyoto-u.ac.jp

Résumé

Les chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale ont en commun la croyance en des animaux "mauvais" dont la consommation alimentaire doit être proscrite par certains membres de la société pour ne pas contracter certaines maladies. Ce mode d'évitement coutumier – appelé *kuweri* par les Mbuti et *eke* par les Efe, deux ethnies de République Démocratiques du Congo, *ekila* par les Aka du Nord du Congo et de République Centrafricaine, et *ki* ou *fondi* par les Baka du Cameroun – présente des caractéristiques communes chez ces diverses sociétés : animaux à éviter et personnes qui doivent les éviter. Partant de l'analyse de ces caractéristiques, nous présenterons les aliments et la consommation alimentaire chez les chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale.

Introduction

L'évitement alimentaire, une pratique largement répandue

Les sociétés de chasseurs-cueilleurs connues sous le terme de "Pygmées" sont présentes à travers toute l'Afrique centrale forestière (fig. 1). Ces sociétés se distinguent sous différents noms tels que Mbuti, Efe, Aka et Baka. En dépit de leur vaste aire de distribution recouvrant l'ensemble du bassin du Congo, ces chasseurs-cueilleurs partagent de nombreuses caractéristiques communes dont les principales sont (i) l'occupation d'un environnement forestier ; (ii) un mode de subsistance axé sur la chasse et la cueillette ; (iii) un nomadisme saisonnier durant quelques mois

par an ; (iv) un système social égalitaire au sein de petits groupes composés de quelques personnes, des prestations rituelles ponctuées de chants et de danses et mettant en scène de nombreux esprits de la forêt ; enfin (v) la persistance de relations étroites, quoique subordonnées, avec leurs voisins agriculteurs.

Le mode de subsistance, l'organisation sociale et la religion des diverses sociétés pygmées sont des thèmes qui ont été amplement traités dans la littérature anthropologique. Cette documentation abondante a servi de trame à d'autres études sur les langues et l'histoire (Bahuchet 1992), de même que sur les relations sociales que les Pygmées entretiennent avec leurs voisins agriculteurs (Joiris 2003), permettant ainsi de faire émerger les caractéristiques communes et les différences entre ces divers groupes de chasseurs-cueilleurs. Nous allons consacrer cet article à un thème qui, bien qu'ayant été étudié séparément dans chacun des groupes, n'a pas encore fait l'objet d'une analyse comparative. Il s'agit des interdits alimentaires et plus particulièrement de ceux qui ont trait à la consommation de viande d'animaux sauvages.

Des études antérieures ont démontré que, à la différence de leurs voisins agriculteurs et des chasseurs-cueilleurs vivant en milieux plus arides, les Pygmées d'Afrique centrale forestière ont un régime alimentaire généraliste incluant une grande diversité de viandes animales (Ichikawa 1993). Néanmoins, de nombreuses espèces d'animaux volontiers classées comme "aliments" forment en réalité une catégorie spéciale sujette à des interdits alimentaires.

Ainsi, au sein de l'ordre des mammifères, près de la moitié des espèces consommables de taille moyenne et de grande taille sont l'objet d'un interdit alimentaire ; la croyance consiste à penser que la personne qui consommerait la viande d'un de ces animaux s'expose, ainsi que ses enfants, à de sérieux dommages incluant le risque de contracter une maladie.

Par exemple, les Mbuti de la forêt d'Ituri nomment *kuweri* ce genre de "mauvais" animaux dont la consommation peut rendre malade. L'évitement alimentaire de ces animaux concerne autant les deux parents que leurs bébés et jeunes enfants. Les Efe qui vivent au voisinage des Mbuti regroupent ce même type d'animaux sous le terme *eke* (Terashima 2001). Un évitement alimentaire similaire est signalé chez les Baka et les Aka de la partie ouest du bassin du Congo ; la pratique de l'interdit et l'animal qui en est la cause sont indistinctement nommés *ekila* par les Aka (Bahuchet 1985, Takeuchi 1994) et *ki* ou *fondi* par les Baka (Hirawasa 2002, Hattori 2003). Que signifie une pratique aussi répandue pour ceux s'y astreignent ? Que nous révèle cette pratique sur les attitudes envers les aliments, les animaux et les maladies ? Partant de ces questionnements nous allons aborder l'interdit alimentaire à travers les concepts d'aliment et de consommation alimentaire de ces populations.

Les données utilisées proviennent d'enquêtes de terrain et d'articles et thèses consacrés à ce sujet : les données sur les Mbuti sont issues de nos propres observations et interviews lors de séjours en forêt d'Ituri de la République Démocratique du Congo entre le milieu des années 1970 et le milieu des années 1980 (Ichikawa 1987) ; celles concernant les Efe sont empruntées à H. Terashima

(2001) ; celles concernant les Aka³ proviennent de S. Bahuchet (1985) et K. Takeuchi (1994) ; celles concernant les Baka sont issues de H. Sato (1998), A. Hirasawa (2002) et S. Hattori (2003). Nous avons par ailleurs visité toutes ces sociétés et avons pu ainsi confirmer par nous-mêmes les informations fournies par ces auteurs et utilisées dans le présent article.

1. Le *kuweri* des Mbuti

Pour commencer, nous allons présenter le cas des Mbuti de la forêt d'Ituri, le premier groupe de chasseurs-cueilleurs au sein duquel nous avons travaillé. Les Mbuti considèrent comme aliments près de 230 espèces d'animaux, parmi lesquelles 57 mammifères, 108 oiseaux et 9 reptiles (Ichikawa 1987). Parmi ces espèces, la moitié fait l'objet d'un interdit par des personnes appartenant à un groupe particulier de descendance ou à diverses autres catégories sociales. Il s'agit donc d'animaux "marqués" ou "culturellement chargés" ; en plus de leur contribution nutritionnelle première, ils sont empreints d'une valeur culturelle. Dans le cas des mammifères plus précisément, 48 des 57 espèces de moyennes et grandes tailles, soit 84 % d'entre-elles, font l'objet d'un évitement alimentaire. Par exemple, les membres d'un groupe de descendance donné entretiennent un lien étroit avec des animaux totémiques et ne peuvent en aucune manière les consommer. De tels animaux frappés d'interdit sont appelés *nginiso* et ceux qui les consomment encourent la fureur de leurs ancêtres et s'exposent à des désagréments comme la chute de leurs dents. Par ailleurs, certaines activités de subsistance s'accompagnent de l'obligation de respecter des interdictions alimentaires. Ainsi, les femmes ne peuvent consommer le cœur et le foie des animaux qui ont été capturés au filet. Ce type d'interdit est appelé "l'interdit de la chasse au fusil" *musilo ya nkuya* ; il est dit que ceux qui l'enfreignent encourent la colère d'Apakamandura, le maître de la forêt, et vont échouer dans leurs tentatives de chasse. Par ailleurs, des tabous non alimentaires de divers types, nommés *ngba*, doivent être respectés, particulièrement lors de séjours en campements forestiers : ne pas s'asseoir jambes croisées, ne pas projeter de l'eau froide sur le feu, etc. Il s'agit là de normes sociales dont la transgression provoquerait des calamités frappant toute la communauté. Le non-respect de ces interdictions occasionne donc des sanctions sociales ou "supernaturelles" (*cf.* I. de Garine, M. Fleury, cet ouvrage).

De tels interdictions sur des animaux (ou groupes d'animaux) bien spécifiques et concernant des catégories sociales ou des activités de subsistance particulières sont largement répandus, mais chez les Mbuti, il existe également des interdictions portant

³ Sur les interdictions alimentaires chez les Pygmées Aka d'Afrique centrale, voir également É. Motte-Florac *et al.* (1993).

sur la consommation de certains animaux en fonction des étapes sociales franchies par chaque individu au fil de sa vie ; ce type d'interdit a été qualifié d'interdit conditionnel par P. Putnam (1948). Par exemple, les femmes enceintes et leurs maris, les parents d'enfants en bas âge, et les jeunes gens subissant des rites de passage doivent éviter de consommer certains animaux. Celui qui consommera ces animaux s'expose, ainsi que ses enfants, à contracter une maladie, une difformité ou un autre problème de gravité équivalente. Chez les Mbuti, ces animaux "mauvais" ou "dangereux" sont appelés *kuweri*. Nous allons décrire ci-après quelques exemples concrets de *kuweri*.

Les parents d'un enfant qui vient de naître doivent éviter de consommer la viande de la genette géante (photo 1) et de l'antilope de Bates⁴ (photo 2). Les Mbuti estiment que ces animaux sont à l'origine de "fièvres" *sesya* endurées par l'enfant, fièvres suffisamment aiguës pour occasionner des convulsions. Il est dit que la consommation d'animaux carnivores tels que le crocodile nain (*Osteolaemus tetraspis* Cope, Crocodylidae) (photo 3) et le poisson (non identifié) connu sous le nom de *mukoloto*, va entraîner de violentes diarrhées sanguinolentes, tandis que celle de l'athérure africain et du potamochère va engendrer de terrifiantes maladies de peau. Les Mbuti suspendent souvent des amulettes aux poignets et à la taille des enfants pour les protéger de ces "mauvais" animaux. Ces charmes, confectionnés à partir de petites pièces de bois dans le cas de *kuweri* animaux (photo 4), sont appelés *angbe la bakuweri*. D'une manière générale, les Mbuti considèrent que les animaux ont le "pouvoir" de transmettre des maladies. Il est donc nécessaire de protéger le nouveau-né qui est particulièrement vulnérable durant les premiers jours de son existence, par l'évitement alimentaire de toute viande de mammifère et de reptile.

Au moment du séchage du cordon ombilical de son enfant, le père pratique une petite incision sur le corps de l'enfant et y applique en emplâtre des poils grillés d'un céphalophe mélangés à la cendre de diverses plantes de forêt. Ce n'est qu'après avoir fortifié de la sorte leur nouvel enfant contre les maladies que pourraient lui infliger les animaux de la forêt, que les parents peuvent alors consommer sans crainte de la viande. Toutefois, l'interdiction alimentaire doit perdurer sur la viande des animaux *kuweri* jusqu'au sevrage de l'enfant. Le fait que ce dernier commence à se tenir debout puis à marcher témoigne de sa résistance accrue au pouvoir des *kuweri*, et le nombre d'espèces d'animaux interdits de consommation commence à diminuer. Quel animal éviter et pour combien de temps sont des décisions laissées à l'appréciation des parents, mais en général, le moment du sevrage qui coïncide souvent avec la conception d'un nouvel enfant, est considéré comme un seuil au-delà duquel les parents estiment ne plus avoir besoin de s'interdire la consommation de "mauvais" animaux. Dès lors, seul l'enfant devra se soumettre à l'interdiction de consommer la viande des *kuweri* les plus susceptibles de causer des maladies.

4

Les noms vernaculaires et scientifiques des mammifères cités dans le texte sont récapitulés dans le tableau 2.

Les Mbuti reconnaissent communément les animaux considérés comme particulièrement dangereux, mais pour ce qui concerne les animaux *kuweri*, l'appréciation individuelle diverge selon l'expérience de chacun vis-à-vis de certaines maladies, ou en fonction des leçons retenues de ses parents.

Toutefois, une fois la puberté atteinte, et durant ou immédiatement après l'«épreuve de circoncision» *nganja* et le «rituel des premières menstruations» *elima*, le nombre d'espèces animales interdites de consommation augmente à nouveau. Durant ces rituels de passage, le respect de l'interdit alimentaire par les jeunes initiés est soumis à l'étroite surveillance des membres les plus âgés de la communauté. De fait, le caractère même du respect de l'interdit est singulier à l'occasion de ces rituels. En toute autre occasion, si l'interdit n'est pas respecté, le transgresseur n'encourt aucune sanction sociale. Les rituels de circoncision et de première menstruation sont des cérémonies marquant en quelque sorte l'«entrée d'un nouvel adulte dans la société». En soumettant les jeunes initiés à des évitements alimentaires du même ordre que ceux qu'ils s'infligent pour protéger leurs nouveau-nés, les Mbuti expriment le fait qu'ils considèrent cette période d'initiation comme socialement équivalente à celle de la prime enfance.

Les jeunes gens qui ont franchi ces rites de passages peuvent consommer la plupart des viandes d'animaux, à l'exception de la «viande des aînés» et des «oiseaux des aînés» (photo 5), viandes qui sont considérées comme particulièrement dangereuses et que seules les personnes âgées sont en mesure de consommer. Toutefois, une fois qu'ils sont mariés et que leurs enfants sont tous nés, l'interdit sur la viande des *kuweri* cesse.

La figure 2 récapitule les changements qui se succèdent au fil des étapes de la vie et les types d'interdits de viande de *kuweri* correspondants. Comme le montre cette figure, les Mbuti évitent de consommer de nombreux animaux durant les phases de la vie que sont la petite enfance – avec ses risques de mortalité élevés – et l'adolescence – avec ses rituels de passage socialement déterminants – traduisant ainsi clairement leur conscience qu'il s'agit là de périodes critiques pour chaque individu.

Il importe de souligner que les phases sensibles concernant l'attitude à adopter vis-à-vis de la faune sauvage commencent avant même la naissance, car les deux parents sont déjà astreints au respect d'interdits alimentaires durant la période de grossesse. Par exemple, la femme enceinte et son mari ne peuvent consommer la viande du «pangolin arboricole» *eboso* sinon la femme subira une sévère hémorragie lors de la délivrance, comme si le pangolin consommé auparavant se dissolvait à cet instant (photo 6).

De plus, si le daman arboricole est consommé durant la grossesse, il est dit que l'enfant naîtra pourvu, comme cet animal, de seulement quatre doigts aux mains. Les animaux dont la consommation est interdite, au risque sinon d'infliger une infirmité ou une malformation au nouveau-né, sont appelés *ekoni* (mais, en général, également *kuweri*). L'ordre des mammifères comprend à lui seul déjà dix animaux de ce type. La trompe de l'éléphant est également perçue comme *ekoni* à l'attention particulière des initiés à la circoncision (photo 7).

En reconsidérant sous cette perspective la pratique de l'évitement de la viande de *kuweri*, nous pouvons esquisser la généralisation suivante à propos des croyances justifiant les interdits alimentaires : les animaux sauvages de la forêt détiennent le "pouvoir" de transmettre des maladies aux êtres humains ; les maladies infligées par les *kuweri* incluent fièvres, diarrhées, maladies de peau et varient selon l'espèce d'animal en cause ; les maladies de ce type sont presque toujours une conséquence d'avoir consommé la viande d'un animal *kuweri* ; le risque de contracter l'une de ces maladies commence avant la mise au monde d'un enfant ; la résistance acquise contre ce risque croît au fil de la croissance de l'enfant ; la viande d'animal à ne pas consommer et la durée de l'interdit est laissée à la libre appréciation de chacun ou des parents.

2. Exemples tirés d'autres groupes pygmées

2.1. Les Efe de la forêt d'Ituri (République Démocratique du Congo)

Les Efe, qui sont des voisins des Mbuti, attribuent aussi l'origine de nombreuses maladies à la faune sauvage (cf. Terashima 2001 et cet ouvrage). En langue efe, les noms d'animaux sont des morphèmes qui, lorsqu'ils sont précédés du préfixe *onde-*, deviennent des noms de maladies transmises par l'animal en question. À titre d'exemple, signalons la maladie du "céphalophe à ventre blanc" *onde-tau* et celle de l'"athérure africain" *onde-fele*. Parmi les animaux mis ainsi en cause, se trouvent ceux qui sont regroupés sous le terme *eke* qui, lorsqu'ils sont consommés par les parents, provoquent maladies et difformités chez le fœtus ou le nouveau-né. Ces animaux sont l'équivalent exact des *kuweri* et *ekoni* chez les Mbuti.

Vingt-quatre espèces d'animaux, soit pratiquement la moitié des cinquante recensées comme interdites de consommation, sont évitées parce qu'elles transmettent des maladies. Comme chez les Mbuti, l'évitement alimentaire des "mauvais" animaux dits *eke* s'atténue avec la croissance de l'enfant, et les personnes âgées ne sont soumises à aucun interdit sur les viandes d'animaux comestibles. Sur un plan linguistique, les Mbuti sont considérés comme des bantouphones alors que les Efe parlent une langue soudanienne. Il est particulièrement intéressant de souligner la convergence des interdits alimentaires et des termes employés pour les nommer entre deux sociétés pourtant rattachées à des groupes linguistiques bien distincts.

2.2. Les Aka du Nord du Congo

Au tout début de nos recherches chez les Aka qui vivent dans la partie occidentale du bassin du Congo, nous fûmes confrontés au cas d'un enfant ayant contracté une maladie appelée *makako*. Selon sa mère, son enfant était malade parce qu'elle-même avait consommé la viande d'un macaque. L'enfant était sujet à de fortes poussées de température et des convulsions, et son visage était devenu comme "la face du macaque" selon les propres termes de la mère. De cette situation, il nous parut clair que les Aka ont des coutumes d'interdits alimentaires similaires au *kuweri* des Mbuti et au *eke* des Efe. Chez les Aka, les animaux susceptibles de provoquer des maladies et d'autres désordres aux fœtus et nouveaux-nés sont rassemblés sous le terme générique *ekila*, terme par ailleurs employé pour signifier l'évitement alimentaire de ces mêmes animaux. Trente-sept espèces de mammifères de taille moyenne et de grande taille, soit 84 % des 44 espèces recensées comme comestibles, sont classées comme *ekila* (Takeuchi 1994). Dans la langue des Aka, *ekila* signifie "tabou" en général et quelques autres interdits en particulier. Dans le cas spécifique des *ekila* renvoyant à des animaux, les Aka distinguent ceux qui infligent des maladies, difformités et autres calamités aux fœtus et aux nouveaux-nés, de ceux qui ont trait aux relations sexuelles et aux activités de subsistance (les Mbuti nomment ces derniers *musilo*, et les séparent clairement des *kuweri*). Comme signalé par ailleurs dans le cas du *kuweri* des Mbuti et du *eke* des Efe, ce que l'on observe est moins une norme socialement renforcée qu'un évitement individuellement exprimé dans un cadre coutumier. De plus, le préjudice résultant de règles d'évitement floues se limite à l'individu transgresseur, ce qui constitue une différence majeure avec les sanctions sociales et "supranaturelles" encourues auprès d'un *ekila* portant sur les relations sexuelles et les activités de subsistance. Ces sanctions suscitent la honte de l'ensemble de la communauté résidentielle et l'ire provoquée de l'esprit de la forêt entraîne des échecs à la chasse. En réalité, selon K. Takeuchi (1994) qui a étudié en détail l'*ekila* des Aka, d'importantes différences d'évitement alimentaire apparaissent entre parents ayant des enfants du même âge. Seulement 17 des 37 espèces reconnues comme *ekila* font l'objet d'un évitement alimentaire par tous les parents. D'après J. Lewis (2002) qui a récemment conduit des recherches sur la vie rituelle et la cosmologie des Aka, il existe un lien étroit entre l'*ekila* et l'interdit de sang. En particulier, l'esprit de la forêt qui se repaît du "sang menstruel" *makila* des femmes, se fâche lorsque son approvisionnement est de fait interrompu par une grossesse ou un accouchement, et il sanctionne les gens en leur lançant des maladies par l'entremise des animaux. L'intervention d'un esprit de la forêt à travers la manipulation des animaux est intéressante et importante. Mais le rapprochement argumenté par J. Lewis semble reposer sur la proximité des termes *ekila* et *makila* en langue aka. Toutefois, l'*ekila* dans le monde bantou de l'est du bassin du Congo évolue en termes tels que *ki.zira*, *mu.silo* et *musio*, alors que "sang" se décline plutôt en *makia* et *mukia*. Des études complémentaires apparaissent nécessaires pour attester du lien sémantique entre les termes *makila* "sang menstruel" et *ekila* "tabou".

2.3. Les Baka du Cameroun

Dans la société baka, des aliments sont également l'objet d'évitement par les parents de fœtus et nouveaux-nés. Selon A. Hirasawa (2002) qui a analysé en détail l'attention accordée aux enfants chez les Baka, les proscriptions alimentaires sont rassemblées sous le terme générique *fondi*. Il existe par ailleurs une pratique, dénommée *ki*, selon laquelle parents et enfants doivent s'astreindre à quelques interdits alimentaires pour s'assurer de la bonne santé des enfants. A. Hirasawa signale vingt d'animaux transmetteurs de maladie et faisant l'objet d'un évitement alimentaire, désignés comme *ki*, mais, plus récemment, S. Hattori (2003) rectifie à 27 le nombre d'items. Pour H. Sato (1998), qui a mené des recherches chez les Baka de la République du Congo, tous les animaux de la forêt seraient considérés comme des transmetteurs potentiels de maladie. Trente types de maladies ont des noms qui découlent directement de ceux d'animaux. Les Baka estiment que la majorité de ces animaux exercent une influence sur les fœtus et les nouveaux-nés.

3. La signification de l'évitement alimentaire : crises au cours de la vie de l'homme et animaux sources d'anxiété

Les coutumes d'évitement concernant la consommation de "mauvais" animaux est largement rapportée chez les chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale. De tels animaux nommés *kuweri* chez les Mbuti de la forêt d'Ituri, *eke* chez les Efe, *ekila* chez les Aka du Congo, et *fondi* ou *ki* chez les Baka du Cameroun, représentent entre 48 et 84 % (44 à 57 espèces) des mammifères de moyenne et grande tailles considérés comme comestibles (tabl. 1). Bien que dans le détail, des différences émergent sur les coutumes d'évitement alimentaire, on peut noter de nombreux points de convergence intéressants. Parmi les principaux se trouvent la croyance dans le fait que ces "mauvais" animaux vont transmettre des maladies ou des malformations à ceux qui les mangent ou à leurs enfants, et la croyance que les types d'animaux ne pouvant être consommés varient au fil des différentes étapes de la vie. Enfin, la décision d'éviter de consommer une espèce animale donnée est affaire de choix individuel et hormis le danger de tomber malade, le transgresseur n'encourt pratiquement aucune sanction sociale s'il consomme un animal interdit.

En ce sens, ces coutumes d'évitement se distinguent d'autres interdits alimentaires tels que ceux qui ont trait aux relations sexuelles, aux règles de descendance et à d'autres catégories sociales, lesquelles mettent en jeu des sanctions sociales et "supernaturelles" – par exemple une censure par les autres membres de la communauté, ou un échec à la chasse – qui puniront le transgresseur. Au regard des

coutumes d'évitement observées dans de nombreuses parties du monde, diverses explications ont été formulées. On peut les envisager selon deux catégories : explications qui privilégient le point de vue du sujet (les êtres humains qui se conforment au respect de l'interdit), et les explications qui privilégient le point de vue de l'objet interdit, en l'occurrence les animaux qui sont l'objet d'un évitement. La première catégorie d'explication interroge le fait que le danger cible les fœtus, les nouveaux-nés et les jeunes gens subissant des rites de passage. La seconde catégorie cherche à savoir ce qui fait qu'une espèce animale donnée soit considérée comme particulièrement dangereuse.

Ayant observé dans les îles Andaman de la Baie du Bengale une coutume d'évitement similaire à celles que nous venons de décrire, A.R. Radcliffe-Brown (1922) se place d'un point de vue fonctionnaliste pour conclure que, grâce à de pareils interdits, les membres de la communauté ont acquis une conscience plus profonde de la valeur sociale de l'aliment. En effet, chez les Andaman, les aliments sujets à interdits sont importants soit sur le plan nutritionnel, soit sur le plan social. Se basant sur le même corpus de données, E. Leach (1971) se risque à une interprétation alternative au point de vue structuraliste de A.R. Radcliffe-Brown. Selon E. Leach, les femmes enceintes (qui ont donc une influence sur leur fœtus), les nouveaux-nés et les jeunes gens subissant des rites de passage sont tous suspendus entre "vie" et "mort", car leur état est une sorte d'"anomalie" gravitant hors des catégories basiques et opposées.

Ces individus sont dans une position qui les rend vulnérables aux maladies et autres dangers, et ils doivent être attentivement surveillés.

Ces genres de tabous qui frappent des existences hors norme et jugées déviantes en termes de classifications sociales se retrouvent dans les interprétations privilégiant le point de vue des animaux.

Par exemple, le même E. Leach évoqué plus haut (1964) suggère que les animaux qui occupent une position non conventionnelle dans une classification indigène donnée seraient plus souvent matière à tabou dans la société concernée. Par ailleurs, comme chacun sait, M. Douglas (1957) a bâti sa fameuse théorie sur les régulations d'aliments d'origine animale sur la base des tabous « associés à des choses qui existent en marge de la société ». Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale, il apparaît également clair que les fœtus, les nouveaux-nés et les jeunes gens subissant des rites de passage, sont tous dans des situations anormales qui accroissent l'exposition aux maladies susceptibles d'être transmises par les animaux ; avec la différence toutefois que ces individus ne sont pas les seuls exposés au danger, et que d'autres personnes peuvent alors être affectées. Il est généralement admis que plus l'individu est immature, plus il est sensible au danger, et que sa capacité à résister augmente avec l'âge, tandis que le nombre d'objets passibles d'interdits décroît progressivement. En prolongement de ceci, le cas de la "viande pour les aînés" souligne qu'à l'approche de la fin de son existence, l'individu âgé peut manger n'importe quelle viande, sans restriction aucune. En d'autres termes, les objets à éviter sont régulés en fonction du stade atteint par chaque individu dans l'accomplissement de sa vie. Si l'on se positionne

selon cette perspective, l'évitement des "mauvais" animaux est un révélateur de la position atteinte par l'individu sur le chemin de la vie.

Le cas des plus âgés ayant le droit de manger n'importe quelle viande, même les très dangereuses "viandes des aînés", révèle par ailleurs le lien entre l'évitement alimentaire et la reproduction sexuelle. Parce que les personnes âgées ne sont plus concernées par l'acte de reproduction (perte de la fertilité), elles n'ont plus besoin de s'interdire la consommation de viandes qui pourraient affecter leur progéniture. Il pourrait donc y avoir une explication de reproduction pour rendre compte de l'étendue des coutumes sociales d'évitements alimentaires.

Il conviendrait de préciser alors que l'évitement alimentaire sur la viande – une fois combiné aux autres régulations alimentaires qui ont trait aux catégories sociales telles que le groupe de descendance, les relations sexuelles et les activités de subsistance et qui ont cours au même moment – témoignerait de la place tenue dans la société par l'individu concerné. En fait, pareille interprétation est apparue aux yeux de bien des chercheurs. Mais pour la valider, il faudrait faire la démonstration que l'évitement alimentaire est une norme sociale ; en d'autres termes, fournir la preuve de l'existence d'une sorte de moralité de l'évitement alimentaire, alors que nous avons argumenté plus haut que l'évitement sur la viande de "mauvais" animaux est moins une norme sociale balisée par des sanctions qu'une affaire de choix individuel. De plus, une telle interprétation se révèle insuffisante en ce sens qu'elle ne tient aucunement compte de l'identité des animaux sujets à interdit.

Plusieurs animaux apparaissant comme des "anomalies" dans les systèmes de classification des sociétés de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale, sont considérés comme hautement dangereux et sont frappés d'évitement strict. Parmi ces animaux figurent le pangolin arboricole – bien qu'étant un mammifère, le pangolin (*cf.* M. Walsh, cet ouvrage) est recouvert d'écailles comme un poisson et vit dans les arbres comme un oiseau –, le potamogale – un mammifère à poils qui vit exclusivement dans l'eau –, l'anomalure – écureuil planeur – et les chauve-souris (*cf.* L. Strivay, cet ouvrage) – mammifères capables de voler. Cependant, rappelons qu'à la suite d'une naissance, la viande de n'importe quel mammifère ou reptile est interdite. Ainsi, tous les animaux et non pas seulement ceux qui sont des "anomalies" classificatoires, sont susceptibles d'infliger des maladies. Les animaux "qui dégagent une forte odeur", ceux qui ont des yeux féroces – notamment les prédateurs – et ceux qui ont des cris ou des habitudes bizarres sont, au même titre que les "anomalies" classificatoires, des animaux dotés de caractéristiques qui sont matière à perplexité, et qui suscitent la méfiance (photo 8). Les chasseurs-cueilleurs leur reconnaissent de puissants pouvoirs qui justifient d'autant leur évitement alimentaire.

N'importe qui peut tomber malade n'importe quand au cours de son existence, et tous les animaux peuvent rendre malade. Cependant le danger est maximal lorsqu'un animal doté de pouvoirs particulièrement puissants entre en contact avec une personne se trouvant dans un état excessivement fragile. Lorsque pareille rencontre se produit à travers la consommation alimentaire, la maladie pénètre dans le corps humain tel un "flux naturel". Le fait qu'un animal transmette une maladie n'est nullement vécu comme une sanction opérant à l'initiative d'un agent social ou

“supranaturel”, mais comme un rapport de “cause à effet dans la nature”. Tout se passe comme si quelqu’un était victime de brûlures après avoir touché un feu. Pour ces chasseurs-cueilleurs, “tomber malade après avoir consommé la viande d’un animal dangereux” relève du même rapport de causalité que “prendre froid après avoir marché dans la neige ou été trempé par la pluie”. Cependant, une différence majeure avec une “loi naturelle” est qu’il n’existe pas ici de façon de penser universelle et pan-culturelle. Il s’agit plutôt de la reconnaissance d’un rapport de causalité de type métaphorique, et ce rapport ne prend sens que dans le contexte culturel au sein duquel sa compréhension commune opère. Que peut-on donc conclure d’une culture qui a élaboré un tel lien de cause à effet ?

Conclusion

Un concept culturel de l’ingestion d’aliment : l’assimilation métaphorique

Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs forestières, la faune sauvage détient une valeur ambivalente qui a deux significations. Elle prodigue des ressources carnées indispensables au bien-être de ces peuples, mais elle représente également un danger dans le sens où elle peut provoquer des maladies et diverses autres nuisances (*cf.* M. Fleury, cet ouvrage). Le pouvoir diabolique des animaux provient de l’esprit de la forêt qui, lui-même, occupe une position ambivalente. Les animaux de la forêt sont des médiateurs des échanges entre l’esprit de la forêt et les hommes, car ces derniers sont en contact immédiat avec la faune à travers des activités directes et concrètes telles que la chasse. Dans un autre article (Ichikawa 1998), nous avons argumenté que les activités cynégétiques de ces chasseurs-cueilleurs constituent une forme de communication avec l’esprit de la forêt et que le succès de la chasse dépend de la bonne conduite de rituels dédiés à cet esprit (*cf.* E. Dounias (sanglier), P. Roulon-Doko, cet ouvrage). Mais en conséquence de ce type de communication, les animaux susceptibles d’être en contact avec les hommes portent en eux la dualité de la relation entretenue avec l’esprit. La maladie contractée est le résultat de cette dualité alors que, du point de vue des chasseurs-cueilleurs qui en sont les victimes, elle ne constitue pas une sanction consécutive à un quelconque “mauvais” comportement de leur part. Comment se fait-il alors que “manger l’aliment” représente un type de contact particulièrement dangereux ?

La “prise alimentaire” consiste généralement en une succession d’étapes incluant le débitage, la cuisson, la consommation et la digestion d’une viande qui, au bout du compte, est réduite à l’état de substance insignifiante. Par conséquent, les matières sont absorbées et assimilées à travers une autre procédure de signification. Chaque animal, qui possède au départ une forme bien déterminée, est alors démembré et débité en pièces de viandes informes qui, une fois ingérées puis digérées, ne sont

plus que des nutriments. Au cours de cette transformation, la matière de base de l'animal est préservée, en revanche sa forme (sa silhouette spécifique) est perdue. Lorsqu'ils sont confrontés à l'animal vivant, les chasseurs-cueilleurs, bien que parfaitement conscients des effets du démembrement, de la cuisson et de l'ingestion sur le corps de la bête, pensent non pas digérer et absorber une matière informe, mais bien procéder à une totale assimilation de l'animal, incluant l'absorption métaphorique du corps de ce dernier (cf. É. Motte-Florac (crotale), cet ouvrage). Ainsi, ces sociétés éprouvent une réelle anxiété à l'idée de consommer un animal pourvu d'yeux féroces ou dégageant une forte odeur, traits qui seront absorbés comme le reste de la bête et qui finiront par s'exprimer sous forme de maladie. Dans la même perspective, il importe de souligner que, dans la langue des Mbuti l'ajout du suffixe *-lia* aux mots signifiant "manger" restitue une absorption qui ne se fait pas à proprement parler par le bouche. Considérons par exemple l'expression *alikulia mali yote* "il a "mangé" toute la dot" soit, en termes moins imagés, "il s'est approprié la totalité des biens versés (par d'autres) en paiement de la dot". Cette formulation appliquée à des objets exprime l'acte de "s'attribuer quelque chose". Pour ces chasseurs-cueilleurs, le fait d'ingérer de la nourriture revient d'une certaine manière à "s'attribuer quelque chose" ou, formulé autrement, constitue un acte d'assimilation métaphorique. C'est la raison pour laquelle manger des animaux sauvages est perçu par ces peuples comme une entreprise éminemment dangereuse.

Références bibliographiques

BAHUCHET S., 1985 — *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine*. Paris, SELAF.

BAHUCHET S., 1992 — *Dans la forêt d'Afrique centrale, les Pygmées Aka et Baka. (Histoire d'une civilisation forestière I)*. Paris, Peeters-SELAF, coll. Ethnoscience 8.

DOUGLAS M., 1957 — Animals in Lele religious symbolism. *Africa*, 27 (1): 46-58.

HATTORI S., 2003 — *Relationship of the Baka Pygmies with the Forest World: A Preliminary Report*. Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University.

HIRASAWA A., 2002 — *Infant Care among the Sedentarized Baka Pygmies in Southeastern Cameroon*. M.A. Thesis, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University.

ICHIKAWA M., 1987 — Food Restrictions of the Mbuti Pygmies. *African Study Monographs*, supplementary issue, 6: 97-121.

ICHIKAWA M., 1993 — " Diversity and Selectivity in the Food of the Mbuti Hunter-Gatherers in Zaire ". In Hladik C.-M., Hladik A., Linares O.F., Pagezy H., Semple A., Hadley M. (eds): *Tropical forests, people and food. Biocultural interactions and applications to development*, Paris, Parthenon-Unesco: 487-495.

ICHIKAWA M., 1998 — Ecology and the view of nature of the Mbuti Pygmies in the African Forest. *Tropics*, 8 (1/2): 119-129.

JOIRIS D.V., 2003 — The framework of central African hunter-gatherers and neighboring societies. *African Study Monographs*, supplementary issue, 28: 57-79.

LEACH E., 1964 — " Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse ". In Lenneberg E.H. (ed.): *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, MIT Press: 23-63.

LEACH E., 1971 — “ Kimil: A category of Andamanese thought ”. In Maranda R., Maranda E.K. (eds): *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 22-48.

LEWIS J., 2002 — *Forest Hunter-gatherers and Their World: A Study of the Mbendjele Yaka Pygmies of Congo-Brazzaville and Their Secular and Religious Activities and Representations*. Ph. D. Dissertation, Department of Social Anthropology, London School of Economics and Political Sciences.

MOTTE-FLORAC É., BAHUCHET S., THOMAS J.M.C., 1993 — “ The role of food in the therapeutics of the Aka Pygmies of the Central African Republic ”. In Hladik C.-M., Hladik A., Linares O.F., Pagezy H., Semple A., Hadley M. (eds): *Tropical forests, people and food. Biocultural interactions and applications to development*, Paris, Parthenon-UNESCO: 549-560.

PUTNAM P., 1948 — “ The Mbuti Pygmies of the Ituri Forest ”. In Coon C. (ed.): *A Reader in General Anthropology*, Yale University Press, New Haven: 322-342.

RADCLIFFE-BROWN A.R., 1922 (1956) — *Andaman Islanders*. New York, Free Press.

SATO H., 1998 — Folk etiology among the Baka, a group of hunter-gatherers in the African rainforest. *African Study Monographs*, supplementary issue 25: 33-46.

TAKEUCHI K., 1994 — Food avoidance among the Aka hunter-gatherers of north-eastern Congo. *Afrika-Kenkyu*, 44: 1-28 (in Japanese with English abstract).

TERASHIMA H., 2001 — The relationships among plants, animals and man in the African tropical rain forest. *African Study Monographs*, supplementary issue 27: 43-60.

Figures

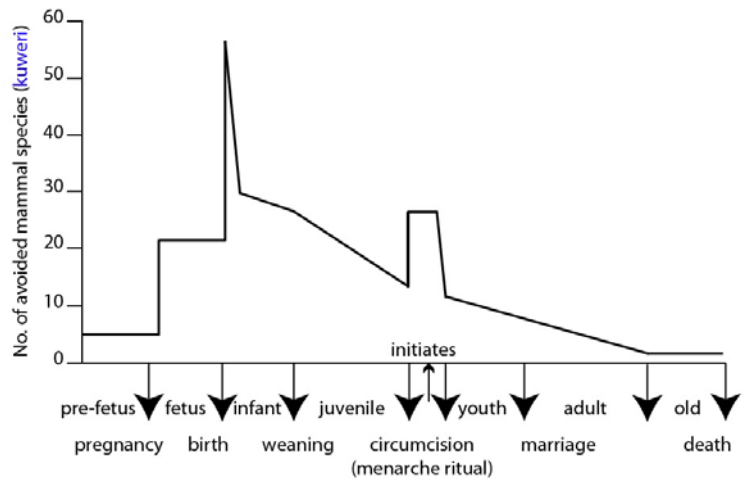
Figure 1. Distribution of Central African hunting and gathering groups / Distribution des groupes de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

(Edmond Dounias, 2007)



Figure 2. Number of mammals species avoided in different life stages / Nombre d'espèces de mammifères évitées aux différentes étapes de la vie

(Mitsuo Ichikawa, 2005)



Photos

Photo 1. Giant genet, animal with 'fierce eyes' and 'strong smell' causing bad fever / La genette géante, animal pourvu d'"yeux féroces" et d'une "forte odeur" provoquant de sévères fièvres

(Mitsuo Ichikawa, 1980)



Photo 2. Dwarf antelope, causing bad fever / Antilope de Bates, provoquant de sévères fièvres

(Mitsuo Ichikawa, 1980)



Photo 3. Dwarf crocodile, animal with 'fierce eyes' causing severe diarrhea / Le crocodile nain, animal à "yeux féroces" provoquant de sévères diarrhées

(Mitsuo Ichikawa, 1980)

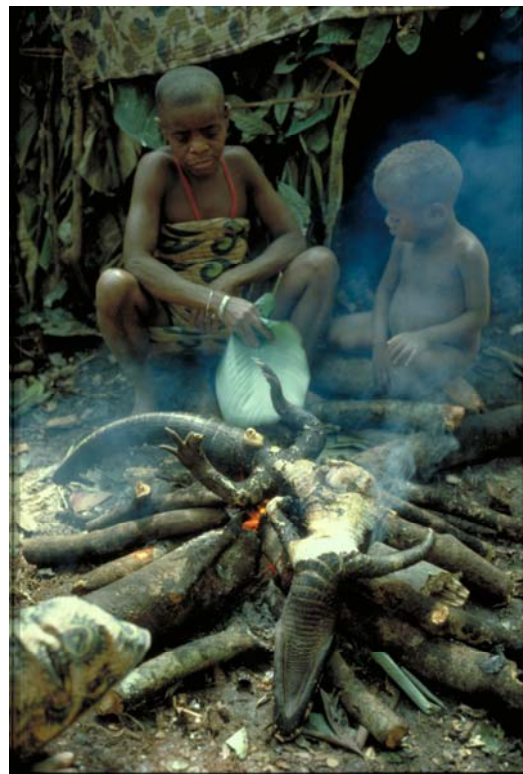


Photo 4. 'Charm against *kuweri*'
angbe la bakuweri. Small pieces of
wood put on the waist to prevent
the diseases caused by *kuweri* /
"Filtre contre le *kuweri*"
angbe la bakuweri. Petites pièces de bois
fixées à la taille pour prévenir les
maladies dues au *kuweri*

(Mitsuo Ichikawa, 1987)



Photo 5. 'Birds for the old' – black
guineafowl (*Agelastes niger*
(Cassin), Numidae) / "Oiseaux
des aînés" – la pintade noire
(*Agelastes niger* (Cassin),
Numidae)

(Mitsuo Ichikawa, 1980)



Photo 6. Tree pangolin, an
example of *ekoni* avoided by
pregnant women and their
husbands / Le pangolin
arboricole, un exemple d'*ekoni*
évité par les femmes enceintes et
leurs maris

(Mitsuo Ichikawa, 1985)



Photo 7. Another example of ekoni: The forest elephant avoided by the initiates of circumcision / Un autre exemple d'ekoni : l'éléphant de forêt évité par les impétrants à la circoncision

(Mitsuo Ichikawa, 1980)



Photo 8. Brush-tailed porcupine, animal with 'spines', causing skin diseases / Athérure africain, animal à "épines", provoquant des maladies de peau

(Mitsuo Ichikawa, 1985)



Table 1. Larger mammal species recorded among four hunter-gatherer groups in Central Africa
 Tableau 1. Espèces de grands mammifères recensées chez quatre groupes de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka	
			vernacular / vernaculaire	/ avoid interdit	vernacular / vernaculaire	/ avoid interdit	vernacular / vernaculaire	/ avoid interdit	vernacular / vernaculaire	/ avoid interdit
Primates										
<i>Gorilla gorilla</i> (Savage & Wyman) Pongidae	western lowland gorilla	gorille des plaines de l'ouest	-	-			e.bobo	▲	ebobo	▲
<i>Pan troglodytes</i> (Blumenbach) Hominidae	chimpanzee	chimpanzé	siko	▲	ndato		sumbu	▲	seko	▲
<i>Colobus angolensis</i> (P. Sclater) Cercopithecidae	Angolan colobus	colobe noir et blanc d'Angola	mbela	▲	moko		-		-	
<i>Colobus guereza</i> Ruppel Cercopithecidae	Guereza	colobe guereza	mbolo	▲	bululu	▲	kalu	▲	kalu	▲
<i>Procolobus badius</i> (Kerr) Cercopithecidae	western red colobus	colobe bai d'Oustalet	aboi, masakpu		aboi		li.nyau	▲	-	
<i>Lophocebus albigena</i> (Gray) Cercopithecidae	grey-cheeked mangabey	mangabey à joues blanches	akputu	▲	akbutu		ngatta	▲	ngada	
<i>Cercocebus agilis</i> Milne-Edwards Cercopithecidae	agile mangabey	mangabey agile	angala	▲	angara	▲	e.sadu	▲	tamba	▲
<i>Cercopithecus ascanius</i> (Audebert) Cercopithecidae	black-cheeked white-nosed monkey	cercopithèque ascagne	mbeke		ngema	▲	-		-	
<i>Cercopithecus cephus</i> (L.) Cercopithecidae	moustached monkey	moustac	-		-		gbeti	▲	mongenjo	

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka	
			vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit
<i>Cercopithecus denti</i> Thomas Cercopithecidae	dent's monkey	cercopithèque de dent	mbengi. chabira	▲	chabira	▲	-	-	-	-
<i>Cercopithecus hamlyni</i> Pocock Cercopithecidae	owl-faced monkey	cercopithèque d'Hamlyn	mudukpu, kadui		aduu, mondukpu		-	-	-	-
<i>Cercopithecus mitis</i> Wolf Cercopithecidae	blue monkey	cercopithèque à diadème	asaba		asaba		-	-	-	-
<i>Cercopithecus neglectus</i> Schlegel Cercopithecidae	de Brazza's monkey	cercopithèque de de Brazza	-		-		mo.sila	▲	mambe	
<i>Cercopithecus nictitans</i> (L.) Cercopithecidae	white-nosed guenon	hocheur	-		-		nkoi		koi	
<i>Cercopithecus pogonias</i> Bennett Cercopithecidae	crowned guenon	cercopithèque pogonias	-		-		mambe	▲	belekese	
<i>Miopithecus talapoin</i> (Schreber) Cercopithecidae	talapoin	talapoin	-		-		-		kema na ngo	▲
<i>Papio hamadryas</i> (L.) Cercopithecidae	olive baboon	babouin olive	apula		apula		-		-	
<i>Euoticus elegantulus</i> (Le Conte) Galagonidae	elegant needle-clawed galago	galago mignon sombre	-		-		-		funge	▲
<i>Galago matschiei</i> Lorenz Galagonidae	spectacled galago	galago du congo	ekpanga	▲	?		-		-	
<i>Galago alleni</i> Waterhouse Galagonidae	Allen's squirrel galago	galago d'Allen	-		-		-		polo	▲

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka	
			vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit
<i>Galago thomasi</i> (Elliot) Galagonidae	Thomas's galago	galago de Thomas	-	-	-	-	-	-	likunda	▲
<i>Galagoides demidovii</i> (Fischer) Galagonidae	Demidoff's galago	galago de Demidoff	epinje	▲	babenzikeke	be.koto, njike	▲	sengusengu	▲	
<i>Perodicticus potto</i> Müller) Loridae	potto	potto de Bosman	abaku	▲	atiti	inde	▲	katu	×	
Chiroptera										
?	bat	chauve-souris	ako	▲	eku	▲				
?	bat	chauve-souris	elubu	▲						
Insectivora										
<i>Potamogale velox</i> (Du Chaillu) Tenrecidae	giant otter shrew	potamogale	amepulu	▲	apyebi	jondo	▲	?		
Macroscelidea										
<i>Rhynchocyon cirnei</i> Peters Macroscelididae	checkered elephant shrew	macroscelide tacheté	amapepepe	▲	abeke	▲	-	-		
Rodentia										
<i>Epixerus ebii</i> (Temminck) Sciuridae	Ebian's palm squirrel	écureuil de wilson	-	-	-	joakajoaka	▲	?		
<i>Funisciurus isabella</i> (Gray) Sciuridae	Lady Burton's rope squirrel	écureuil d'isabelle	-	-	-	e.sende	▲	sende		
<i>Funisciurus</i> spp. (Trouessart) Sciuridae	squirrels	écureuils	akoda		bekishi	-	-	-		

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka	
			vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit
?	squirrels	écureuils	-		makpikpi	▲	-	-	-	
?	squirrels	écureuils	petu							
?	squirrels	écureuils	amakakacha							
?	squirrels	écureuils	amapikpikpi							
<i>Protoxerus stangeri</i> (Waterhouse) Sciuridae	African giant squirrel	écureuil géant de Stanger	pangu		kao		boko	▲	mboko	
<i>Anomalurus</i> sp. (Waterhouse) Anomaluridae	flying squirrel	anomalure	embulu	▲	alopi		bama	▲	likuya	×
<i>Atherurus africanus</i> Gray Hystricidae	brushed-tailed porcupine	athérure africain	njiko	▲	fele	▲	ngomba		mboke	
<i>Hystrix cristata</i> L. Hystricidae	crested porcupine	porc-épic	njingi	▲	ikue	▲	-		-	
<i>Thryonomys swinderianus</i> Temminck Thryonomidae	cane rat	aulacode	-		-		-		kpia	
<i>Oenomys</i> sp. (Thomas) Muridae	rusty-nosed rats	rat à museau roux	-		-		-		mbili	
<i>Thryonomys gregorianus</i> (Thomas) Thryonomidae	lesser cane rat	petit aulacode	sengi		taro		-		kpia	
<i>Cricetomys emini</i> Wroughton Nesomyidae	giant rat	rat de gambie	apembe	▲	apulu	▲	gbe	▲	?	
Artiodactyla										
<i>Hippopotamus amphibius</i> (L.) Hippopotamidae	hippopotamus	hippopotame commun	asanda		akpo		ngubu	▲	?	

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka	
			vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit
<i>Potamochoerus porcus</i> (L.) Suidae	red river hog	potamochère	ngoya	▲	tiko	▲	ngua		pame	
<i>Hylochoerus meinertzhageni</i> Thomas Suidae	giant forest hog	hilochère	ekuma		balike	▲	-		bea	
<i>Hyemoschus aquaticus</i> (Ogilby) Tragulidae	water chevrotain	chevrotain aquatique	ahele		bbefe	▲	yekeke	▲	geke (akolo)	
<i>Syncerus caffer caffer</i> Sparman Bovidae	African buffalo	buffle du cap	njali		tupi	▲	mboko	▲	mboko	▲
<i>Tragelaphus spekii</i> Sclater Bovidae	sitatunga	sitatunga	-		-		jomba, buluya	▲	mbuli	▲
<i>Tragelaphus eurycerus</i> (Ogilby) Bovidae	bongo	bongo	syoli		syori		bongo	▲	mbongo	▲
<i>Okapia johnstoni</i> Sclater Giraffidae	okapi	okapi	mboti		okapi					
<i>Cephalophus callipygus</i> Peters Bovidae	Peters's duiker	céphalophe de peters	apole	▲	raka	▲	mosome		ngendi	
<i>Cephalophus dorsalis</i> Gray Bovidae	bay duiker	céphalophe à bande dorsale noire	kuha		eti		gbomu	▲	ngbomu	
<i>Cephalophus leucogaster</i> Gray Bovidae	white-bellied duiker	céphalophe à ventre blanc	seke	▲	tau	▲	senge	▲	mie or mongala	
<i>Cephalophus monticola</i> (Thunberg) Bovidae	blue duiker	céphalophe bleu	nbuku		medi	▲	mboloko		dengbe	
<i>Cephalophus nigrifrons</i> Gray Bovidae	black-fronted duiker	céphalophe à front noir	nge		munju		mo.njombe	▲	monjombe	

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka	
			vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit
<i>Cephalophus silvicultor</i> (Afzelius) Bovidae	ligit-backed duiker	céphalophe à dos jaune	moimbo	▲	tochi	▲	bemba		bemba	
<i>Neotragus batesi</i> De Winton Bovidae	dwarf antelope	antilope de bates	anbilo, teta	▲	apopo	▲	-		eku	▲
Pholidota										
<i>Manis tricuspis</i> Rafinesque Manidae	tree pangolin	pangolin à écailles tricuspides	eboso	▲	oku		kadi	▲	kokolo	
<i>Manis gigantea</i> (Illiger) Manidae	giant pangolin	pangolin géant	tope	▲	kate		kelepa	▲	kelepa	▲
<i>Manis tetradactyla</i> L. Manidae	long-tailed pangolin	pangolin à longue queue	-		-		-		kokolo	
Proboscidea										
<i>Loxodonta cyclotis</i> (Matschie) Elephantidae	African forest elephant	éléphant de forêt	mbongo	▲	ooku	▲	nzoku		ya	▲
Tubulidentata										
<i>Orycteropus afer</i> (Pallas) Orycteropodidae	aardvark	oryctérope	ngibo	▲	ingbo	▲	pinya	▲	kpinya	▲
Hyracoidea										
<i>Dendrohyrax arboreus</i> (A. Smith) Procaviidae	tree hyrax	daman des arbres	shoka	▲	yama	▲	yoka	▲	yoka	

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka		
			vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	
Carnivora											
<i>Aonyx congicus</i> Lönnerberg Mustelidae	Congo clawless otter	loutre du congo	-	-	-	-	-	-	londo	▲	
<i>Hydrictis maculicollis</i> (Lichtenstein) Mustelidae	spotted- necked otter	loutre à cou tacheté	-	-	-	-	joko	▲	londo	▲	
<i>Atilax paludinosus</i> (G. Cuvier) Herpestidae	Marsh mongoose	mangouste des marais	apakekeke	▲	-	-	nganda	▲	nganda	▲	
<i>Bdeogale nigripes</i> Pucheran Herpestidae	black-footed mongoose	mangouste à pattes noires	ndeke	▲	ndeke, esafi	-	bushe	▲	buse	▲	
<i>Crossarchus obscurus</i> G. Cuvier Herpestidae	long-nosed cusimanse	mangouste brune	kpolokpolo	▲	kborokboro	-	?	-	nganda	-	
<i>Mellivora capensis</i> (Schreber) Mustelidae	honey badger	ratel	kunbukunbu	▲	kunbukunbu	-	?	-	ebo	▲	
<i>Civettictis civetta</i> (Schreber) Viverridae	African civet	civette d'afrique	samo	▲	chamu	▲	e.zoi	▲	liabo	▲	
<i>Profelis aurata</i> (Temminck) Felidae	African golden cat	chat doré africain	esele	-	aka	▲	nduku	▲	ebie	▲	
<i>Genetta servalina</i> Pucheran Viverridae	servaline genet	genette servaline	asimbasimba	▲	gobo	-	-	-	mboka	▲	
<i>Genetta victoriae</i> Thomas Viverridae	giant genet	genette géante	pita	▲	?	-	-	-	-	-	
<i>Genetta</i> sp. (Baron) Viverridae	genet	genette	-	-	-	-	ngele	▲	-	-	
<i>Nandinia binotata</i> (Gray) Viverridae	African palm civet	nandinie	-	-	-	-	bebu	▲	mboka	▲	

Scientific name Nom scientifique	English name Nom anglais	French name Nom français	Mbuti		Efe		Aka		Baka	
			vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit	vernacular vernaculaire	avoid interdit
<i>Poiana richardsoni</i> (Thomson) Viverridae	African linsang	poiane	-	-	-	-	-	-	ndjama	▲
<i>Panthera pardus</i> (L.) Felidae	leopard	léopard	muli		kau		nkoi	▲	sua	▲
<i>Crocuta crocuta</i> (Erxleben) Hyaenidae	spotted hyaena	hyène tachetée	piti	▲	?		?		?	

Note

x = non-food species / espèces non consommée

▲ = 'bad' animals (see the text) / "mauvais" animal (voir le texte)

- = not recorded animals / animal non enregistré

Sources: Ichikawa 1987, Terashima 2001, Takeuchi 1994, Hattori 2003

Table 2. Occurrence of 'bad' animals among four hunter-gatherer groups in Central Africa
Tableau 2. Occurrence d'animaux "mauvais" chez quatre groupes de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

Pygmy group Société pygmée	Country Pays	Language family Famille linguistique	Vernacular name Nom vernaculaire	Nb food species Nb espèces alimentaires	Avoided species Espèces évitées nb (%)	Source Référence
Mbuti	Democratic Republic of the Congo	Bantu D	kuwéri	57	35 (61)	Ichikawa 1987
Efe	Democratic Republic of the Congo	Sudanic	eke	50	24 (48)	Terashima 2001
Aka	Congo, Central African Republic	Bantu C	ekila	44	37 (84)	Takeuchi 1994
Baka	Cameroon	Ubangian	ki, fondi	52	27 (52)	Hattori 2003 Hirasawa 2002

Présentation V

Visions du monde et gestion de la nature

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Élisabeth MOTTE-FLORAC
mflorac@univ-montp1.fr

Cannelle est morte, tuée par un chasseur un premier novembre, jour des Saints. Le symbole de cette mort ne s'arrête pas, hélas, au jour particulier du décès. Cannelle était la dernière ourse des Pyrénées. Le tir fatal de cet automne 2004 ne mettait pas simplement fin à la vie dérisoire d'un vulgaire gibier : il anéantissait d'un coup la souche pyrénéenne d'ours brun (*Ursus arctos arctos* L., Ursidae) dont Cannelle était la dernière représentante femelle, et interrompait brutalement 600 000 ans d'histoire¹. En passant de vie à trépas, l'ourse se transformait soudain en véritable Yéti des Pyrénées² : sa disparition qui n'avait rien d'accidentel³ allait dorénavant hanter notre mémoire collective. La déflagration médiatique du coup de feu mortel fut telle que les personnalités publiques allaient se succéder aux micros des médias pour signifier leur indignation, jusqu'au Président de la République s'émouvant de cette perte en plein conseil des ministres, tandis que le ministre de l'Écologie de

¹ Les ours bruns déplacés en France depuis 1996 et qui défraient régulièrement la chronique par les pertes qu'ils font subir aux éleveurs de moutons, sont de la même lignée occidentale que l'ours des Pyrénées, mais sont de souche slovène. La souche pyrénéenne est bel et bien éteinte.

² Le Yéti est une créature légendaire des forêts himalayennes dont le comportement a laissé un temps penser qu'il pouvait s'agir d'un ours isabelle du Népal (*Ursus arctos isabellinus* Horsfield, Ursidae) ou d'un ours bleu du Tibet (*Ursus arctos pruinosus* Blyth, Ursidae). Toutefois, les empreintes (s'il s'agit bien d'empreintes) qui révèlent la présence d'un gros orteil et l'absence de griffes, prônent en faveur d'un grand singe.

³ En voulant défendre le chasseur incriminé, le président de la Fédération Départementale des Chasseurs de Pyrénées-Atlantiques aura recours à une expression particulièrement maladroite : « *et je peux vous dire qu'à l'heure actuelle, il [le chasseur] est abattu* » (Libération, 7 décembre 2004). Le procès du chasseur s'est conclu par un non-lieu qui a relancé le conflit entre partisans et opposants de la réintroduction d'ours bruns en France.

l'époque qualifiait l'événement de véritable "catastrophe écologique d'une extrême gravité". Un coup de fusil aura suffi pour transformer un paisible plantigrade en symbole d'une nature mise à mal par la négligence des hommes. Il faut bien admettre que la seule courbe de diversité biologique croissante est celle des espèces éteintes ou en voie d'extinction sous l'effet de l'intensification des activités humaines. Triste et ironique éloge funèbre pour un animal jusqu'alors plutôt familier des "battues symboliques" organisées par ses détracteurs les plus acharnés.

Cannelle s'est également muée en vieux serpent de mer en ravivant à la lueur des projecteurs des conflits sans fin entre éleveurs, organisations écologistes, et pouvoirs publics autour de la question de la réintroduction de certaines bêtes sauvages, certes en voie d'extinction, mais constituant un risque physique et économique potentiel quoique maîtrisable si l'on s'en donne les moyens et la volonté.

Toutes les composantes de la mort de Cannelle "font" symbole et celle-ci cristallise tous les enjeux qui sont abordés dans cette partie de l'ouvrage consacré aux visions du monde et à la gestion de la nature.

Les médias, usant et abusant du joli prénom de l'animal – prénom qui sied mieux à un doudou en peluche qu'à un puissant quadrupède de 400 kg aux griffes acérées – permirent à chaque citoyen de tutoyer la bête sauvage comme s'il s'agissait d'une idole des stades. Ils s'épanchèrent sur l'image d'une bonne mère laissant un ourson désœuvré⁴ et dernier représentant de sa lignée, suscitant ainsi sans mal la sympathie du grand public. Pourtant, l'histoire de notre pays est là pour nous rappeler qu'avant de devenir une peluche craquante ou un personnage swingant et faussement balourd de dessin animé inspiré du *Livre de la jungle* de Rudyard Kipling, l'ours a longtemps été considéré comme un animal dangereux et malfaisant.

C'est justement une mise en perspective historique que nous proposent Ashley LEIMAN OBE, Stephen BREND et Ian REDMOND OBE (*Nous, pas nous. Notre perception changeante à l'égard des grands singes anthropoïdes*) dans le premier article de la partie, consacré aux grands singes anthropoïdes. Nos ressemblances physiques et comportementales avec nos plus proches parents primates sur l'arbre phylogénétique du règne animal nous ont interpellés depuis l'Antiquité. L'article est construit autour d'un constat apparemment paradoxal : malgré notre proximité avec les grands singes, les plus humains des animaux sont aujourd'hui sévèrement menacés d'extinction. Les auteurs de cet article, qui sont d'éminents primatologues et d'actifs promoteurs de programmes de conservation, tentent de puiser dans nos perceptions symboliques de ces grands singes les ressorts d'une politique efficace en vue de leur préservation.

À l'opposé des grands singes qui nous émeuvent par leur humanité à fleur de mimiques, se trouvent des animaux dont l'importance symbolique repose sur leur

⁴

Les observations effectuées en avril 2007 par l'Office National de la Chasse et de la Faune Sauvage (ONCFS) semblent confirmer que l'ourson, maintenant âgé de 3 ans, a survécu.

anormalité physique et/ou comportementale. Le pangolin est l'un d'eux. Cet animal, dont M. Ichikawa (cet ouvrage) nous dit que les Pygmées de la forêt d'Ituri lui reconnaissent des attributs combinés de mammifère, de poisson (à cause des écailles) et d'oiseau (il est arboricole), est l'objet de nombreuses manipulations symboliques par diverses ethnies de la Vallée du Great Ruaha en Tanzanie. En mettant l'accent sur l'histoire politique tumultueuse de cette région, Martin T. WALSH (*Pangolin et politique dans la Vallée du Great Ruaha, Tanzanie. Symbole, rituel et différence*) montre comment le rôle symbolique de cet animal rare s'est politisé, le pangolin devenant – au détriment de sa survie – un indicateur de luttes incessantes entre les factions politiques locales et les agents de l'État. Cette politisation du rôle symbolique du pangolin n'est pas sans rappeler les conflits de gestion de l'espace en France entre éleveurs de petits ruminants, pouvoirs publics et gestionnaires de la nature, conflits qui se cristallisent autour des tentatives de réintroduction de prédateurs sauvages emblématiques et qui ont été largement médiatisés lors de l'abattage de l'ourse Cannelle.

Nous restons sur une problématique de gestion de l'espace avec l'article d'Armelle DE SAINT SAUVEUR (*Le zébu dans le Sud-Ouest malgache, gardien des espaces pastoraux et des territoires ancestraux*) consacré au zébu à Madagascar. Chez les agropasteurs bara, l'élevage du zébu n'est pas une simple activité économique. Ces éleveurs, qui consomment peu de produits animaux, destinent principalement leur bétail à des sacrifices rituels qui sont censés médier les relations des hommes avec les forces de la nature et avec leurs ancêtres qui sont les maîtres du territoire. La gestion pratique et magico-religieuse du bétail est ici totalement dédiée à un meilleur contrôle du finage lignager, donc à l'insertion de la société bara dans l'espace naturel qu'elle tente de maîtriser tout en se conformant aux contraintes qui sont les garantes de la pérennité du milieu ainsi exploité.

C'est vers la même finalité de maîtrise des contraintes environnementales que tendent les Punan de Bornéo. Edmond DOUNIAS (*De sacrés cochons ! Ou pourquoi les Punan courent-ils après les sangliers migrants de Bornéo ?*) présente ces chasseurs-cueilleurs vivant dans une forêt totalement inféodée aux caprices phénologiques de la famille d'arbres dominants, les Dipterocarpaceae. Les Punan calent leurs stratégies de subsistance sur la réponse adaptative élaborée par un mammifère sauvage, le sanglier. Ce mammifère migrant, proie préférée des chasseurs Punan, est indiscutablement une espèce clef de voûte écologique en ce qu'il est déterminant dans l'entretien des forêts à Dipterocarpaceae. Il n'en est pas moins une espèce clef de voûte culturelle en ce que son existence et sa valeur symbolique sont essentielles pour la subsistance et l'intégrité culturelle des Punan.

Plus proche du lieu du drame de l'ourse Cannelle, l'article de Marie-Dominique RIBÉREAU-GAYON (*Du pigeon ramier à la palombe. Paysage imaginaire et focalisation symbolique dans les Landes de Gascogne*) nous ramène dans le sud-ouest de la France, plus particulièrement dans les Landes de Gascogne. L'auteur nous montre qu'en réponse au législateur soucieux de limiter la chasse traditionnelle, les chasseurs de pigeon ramier justifient leur activité comme une tentative louable de prévenir l'ensauvagement du monde. L'argument s'inscrit, la encore, dans l'histoire économique de la région. L'auteur analyse les étapes du

glissement qui s'est opéré depuis les activités de gemmages de pins et d'élevage de brebis d'antan jusqu'aux activités cynégétiques d'aujourd'hui. Le pigeon ramier, oiseau migrateur emblématique des organisations de protection de la nature, est ici la clef permettant d'appréhender l'évolution historique et la complexité actuelle d'un paysage sociopolitique conflictuel.

C'est un cheminement très similaire que suivent Martin T. WALSH et Helle V. GOLDMAN (*Tuer le roi. La diabolisation et l'extermination du léopard de Zanzibar*) à travers l'histoire des massacres successifs dont a été victime le léopard de Zanzibar. L'intention des auteurs est de montrer comment les représentations portant sur cet animal culturellement fondamental ont évolué au cours du temps et ont varié entre les différents groupes d'acteurs politiques dans le Zanzibar des époques coloniales et post-coloniales. À l'instar de l'ours des Pyrénées, le léopard de Zanzibar est une sous-espèce de mammifère dont l'extinction est intervenue très récemment. À la différence de l'ours en revanche, ce prédateur – sans autre ennemi naturel que l'homme – a, de tous temps, été perçu comme l'incarnation de personnes maléfiques, et été victime d'une diabolisation servant d'alibi à son extermination. Toutefois, les destins peu enviables des singes anthropoïdes, du pangolin, du sanglier barbu, de la palombe ou de l'ourse Cannelle témoignent, s'il était besoin, qu'une perception symbolique positive n'est nullement un gage de préservation.

L'article de Cécilia CLAEYS-MEKDADE et Laurence NICOLAS (*L'homme et le moustique. Qui est la proie ? Qui est le prédateur ?*) clôt cette partie par une analyse de la perception locale d'un insecte nuisible, le moustique. Cette étude a été commanditée dans le cadre d'une politique d'aménagement du territoire, celle de la démoustication du delta du Rhône. Elle constitue donc le cas le plus abouti d'élaboration d'une gestion de l'environnement s'appuyant sur le rôle symbolique reconnu à un animal. Le problème posé est très similaire de celui que soulève l'ours des Pyrénées, même si les intentions de l'aménageur divergent diamétralement : dans un cas il s'agit d'éradiquer un animal surabondant alors que dans l'autre cas, le souhait est de réintroduire une espèce en voie d'extinction. Les auteurs de cet article montrent que même si le moustique est perçu localement comme une nuisance, l'habitude acquise de longue date à l'égard de la gêne par les habitants de la Camargue est brandie comme un marqueur identitaire qui serait en quelque sorte mis en péril par la politique de démoustication. Cette dernière est en effet vécue comme une menace exogène (puisque partiellement destinée à encourager le tourisme) sur un patrimoine, aussi hostile soit-il. En devenant la proie d'une politique d'assainissement, le prédateur qu'était le moustique stigmatise des réactions identitaires fortes qu'il convient de décoder à travers l'histoire des programmes de drainage et d'assainissement qui se sont succédés en Camargue à partir de la fin du XIX^e s.

La mise en perspective historique des faits analysés constitue une démarche récurrente des articles qui composent cette dernière partie de l'ouvrage. Cette nécessaire mise en perspective nous rappelle que la conception populaire de la signification et de la valeur de l'animal symbolique n'a rien d'immuable, et que les acteurs en présence changent au fil du temps et modifient constamment leurs

relations à leurs natures. Ces différents acteurs peuvent exercer des pressions antagonistes sur un environnement dont il est peu probable que l'évolution soit linéaire et régulière. Par ses transformations au fil de l'histoire de la société, le symbolisme animal peut s'avérer un précieux fil d'Ariane pour démêler la complexité de ces interactions.

Introduction V

World views and nature management

Edmond DOUNIAS

edmond.dounias@ird.fr

Élisabeth MOTTE-FLORAC

mflorac@univ-montp1.fr

Cannelle is dead, killed by a hunter on a 1st of November, All Saints Day. The symbol of this death is not, alas, limited to the particular day of her demise. Cannelle was the last Pyrenees bear. The fatal shot of the Fall of 2004 did not just end the derisory life of a simple game animal: it wiped out, in one shot, the 'Pyrenees' geographically distinct lineage of brown bear subspecies (*Ursus arctos arctos* L., Ursidae) of which Cannelle was the last female representative, and brutally ended 600,000 years of history⁵. Passing from life into death, the she-bear was suddenly transformed into a veritable Pyrenees Yeti⁶: her disappearance, which had nothing accidental about it⁷, will henceforth haunt our collective memory. The uproar in the media over the fatal shot was such that politicians lined up to state their indignation, even the President of the Republic lamented the loss in a ministerial reunion, while the Minister of Ecology at the time called the event a veritable « ecological disaster of an extremely serious nature » (translated by MD).

⁵

The brown bears brought into France since 1996 and which make regular appearances in the news due to the losses they cause among the sheep herds, are of the Slovene lineage. The Pyrenees lineage is indeed extinct.

⁶

The Yeti is a legendary creature of the Himalayan forests whose behavior seemed to indicate for a time that it was a Nepalese Isabelle bear (*Ursus arctos isabellinus* Horsfield, Ursidae) or a blue bear of Tibet (*Ursus arctos pruinosus* Blyth, Ursidae). However, its footprints (if these were indeed prints) show the presence of a big toe and the absence of claws, arguing in favor of a type of great ape.

⁷

While attempting to defend the incriminated hunter, the President of the Departmental Hunter's Federation of the Pyrénées-Atlantiques had recourse to a particularly unfortunate expression: « and I can tell you that at this time he [the hunter] is downcast (the French term literally means 'shot') ». (Liberation, 7 December, 2004, translated by MD). The hunter's trial was dismissed, which re-sparked the conflict between partisans and opponents of reintroducing brown bears into France.

One rifle shot was enough to transform a peaceful plantigrade into the symbol of nature harmed through man's negligence. And it is indeed true that the only curve that is rising in biological diversity is that of animals, which are either extinct or are becoming so through the intensification of human activities. A sad and ironic funeral oration for an animal that until then was more often the subject of 'symbolic beats' organized by its most virulent detractors.

Cannelle was also transformed into an old sea snake by reviving in the spotlights the endless battles between herders, ecologist organizations and public authorities around the question of reintroducing certain wild animals, endangered, but which also present a potential physical and economic risk, although controllable given enough means and will power.

All the components in Cannelle's death 'make' symbols and crystallize all the stakes that are discussed in the last part of this volume, devoted to world views and nature management.

The media, making ample use of the animal's cute name – a name better suited to a teddy bear than to a powerful 400kg quadruped with razor sharp claws – allowed each citizen to treat the wild animal with familiarity, as if it had been a stadium mascot. They lingered over the image of a worthy mother leaving behind a helpless cub⁸, last representative of his species, thus easily obtaining the public's sympathy. However, our history is there to remind us that before being turned into an adorable stuffed animal or the waddling Baloo the Bear character of Rudyard Kipling's *The Jungle Book*, the bear was long considered a dangerous and destructive animal.

It is just such an historical perspective that is offered by Ashley LEIMAN OBE, Stephen BREND and Ian REDMOND OBE (*Us & not us. Our changing view of the great apes*) in this part's first article, devoted to the great apes. Our physical and behavioral resemblances with our closest primate relatives on the phylogenetic tree of the animal kingdom have intrigued us since Ancient times. Their article is constructed around an apparently contradictory fact: despite our closeness to the great apes, the most human of animals are today severely endangered. The authors, who are eminent primatologists and active instigators of conservation programs, attempt to use our symbolic perception of these great apes to furnish the means for setting up effective preservation policies for them.

Contrary to the great apes who move us by their almost mimicking humanity, one finds animals whose symbolic importance is founded on their physical and/or behavioral abnormality. The pangolin is one such animal. Mitsuo Ichikawa (this volume) tells us that the Pygmies of the Ituri forest ascribe to the pangolin the combined characteristics of mammals, fish (because of its scales) and birds (because it lives in trees). It is also the object of many ritual manipulations by various tribes in the Great Ruaha Valley in Tanzania. Emphasizing the tumultuous political history of the region, Martin T. WALSH (*Pangolins and politics in the*

8

Observations carried out in April 2007 by the Office National de la Chasse et de la Faune Sauvage (ONCFS) seem to confirm that the cub, now 3 years of age, has survived.

Great Ruaha valley, Tanzania. Symbol, ritual and difference) shows how the symbolic role of this rare animal has become politicized, the pangolin having become – to the detriment of its own survival – an indicator of the incessant struggles between competing local political factions and the state authorities. This politicization of the pangolin's symbolic role is not without reminding us of the conflicts in French land management between people who raise small ruminants, public authorities and nature management specialists, conflicts, which crystallize around attempts at reintroducing emblematic natural predators, which were largely publicized at the time the she-bear Cannelle was shot dead.

We remain within the framework of land management with the article by Armelle DE SAINT SAUVEUR (*The zebu in south-western Madagascar, guardian of wild areas and ancestral territories*) devoted to the zebu in south-western Madagascar. For the Bara agropastoralists, raising zebu is not simply an economic activity. These herders, who consume few animal products, mostly raise their cattle in view of ritual sacrifices, which they hope will serve to mediate in the relations between men and the forces of nature, as well as with the ancestors who are the masters of the land. The ordinary and magico-religious management of the cattle is here entirely dedicated to better lineage group land control, and thus to the inclusion of the Bara society in the natural world, which it attempts to master while at the same time conforming to the constraints, which guarantee the preservation of the land put to use.

Working towards the same goal of mastering environmental constraints one finds the Borneo Punan. Edmond DOUNIAS (*Damned pigs! Why do the Punan persist running after the migrating wild boars of Borneo?*) presents these hunter-gatherers who live in a forest entirely subservient to the phenological whims of the dominant tree family, the Dipterocarpaceae. The Punan base their subsistence strategies on the adaptive response elaborated by a wild mammal, the boar. This migrating mammal, the favorite prey of the Punan hunters, is indisputably an ecological keystone species in that it is a deciding factor in the maintenance of the Dipterocarpaceae forests. It is also a cultural keystone species as its existence and symbolic value are essential to the subsistence and cultural integrity of the Punan.

Closer to the area where the tragedy of the she-bear Cannelle took place, the article by Marie-Dominique RIBÉREAU-GAYON (*From commonplace wood pigeon to mythical palombe. Imaginary landscapes and symbolical focalization (south-western France)*) brings us to south-western France, and more precisely to the Gascony Landes. The author describes how in response to legislation aiming at limiting traditional hunting, woodpigeon hunters justify their activity as a laudable attempt to prevent the world from return to a state of wilderness. Once again, the argumentation is steeped in the economic history of the region. The author analyses the different stages, which lead from the pine tree tapping and sheep herding of yore to current cynegetic activities. The woodpigeon, a migrating bird emblematic of nature protection agencies, is here the key to grasping the historical evolution and the current complexity of a conflictual sociopolitical landscape.

Martin T. WALSH and Helle V. GOLDMAN follow a similar line of thought in their study of the history of successive massacres inflicted upon the Zanzibar leopard

(Killing the king. The demonization and extermination of the Zanzibar leopard). The authors' intention is to show how the representations of this culturally fundamental animal have evolved over time and vary according to the different political groups in pre- and post-colonial Zanzibar. As with the Pyrenees bear, the Zanzibar leopard is a subspecies whose extinction happened very recently. Contrary to the bear, however, this nocturnal predator – whose only natural enemy was man – has always been associated with sorcery, and was the victim of a demonization, which served as a pretext for its extermination. However, the hardly enviable destinies of the anthropoid monkeys, pangolins, bearded pigs, woodpigeons or the she-bear Cannelle bear testimony, if need be, to the fact that positive symbolic perception does not guarantee preservation.

The article by Cécilia CLAEYS-MEKDADE and Laurence NICOLAS (*Man and mosquito. Which is the prey? Which is the predator?*) brings this part to a close with the analysis of how a noxious insect, the mosquito, is perceived locally. This study was carried out in response to a demand in the domain of land management policy, concerning mosquito eradication in the Rhone delta. It therefore constitutes the most thorough case of elaborating environmental management strategies based on the vision of an animal's symbolic role. The problems triggered are very similar to those raised by the Pyrenees bear, even though the manager's intentions are diametrically opposed: on one hand the goal is to eradicate an overabundant animal whereas on the other hand the wish is to reintroduce an endangered species. The authors show that even if the mosquito is locally perceived as a nuisance, the native Camargue inhabitants proudly feature their long standing accustomedness to the bothersome insect as an identity marker that would in a way be imperiled by eradication policies. The latter are in fact viewed as a type of exogenous threat (since partially intended for encouraging tourism) to their area, however naturally hostile. Through becoming the prey of draining policies, the once-predator mosquito brings to the surface strong identity reactions that must be decoded through viewing the history of the draining programs that have followed each other in the Camargue since the end of the 19th century.

Putting the facts analyzed into historical perspective constitutes a recurrent process in the articles that make up the last part of this volume. This necessary putting into perspective reminds us that people's conception of the significance or value of an animal's symbolism is not something that is set and unchanging. The actors in presence change over time and constantly modify their interactions with their natures. These different actors can exert antagonistic pressure on an environment, whose evolution is most likely not linear and regular. In its transformations throughout society's history, animal symbolism can prove to be a precious Ariadne's thread for unraveling the complexity of such interactions.

Us & Not Us

Our changing view of the great apes

Ashley LEIMAN OBE

ashley@orangutan.org.uk

Stephen BREND

ofiprojects@indo.net.id

Ian REDMOND OBE

ele@globalnet.co.uk

Abstract

The great apes are familiar to most people. This is the direct result of scientific research and sustained media interest over the past 30 years. Underlying that interest is the notion of kinship and the perception that the great apes are somehow special.

In this paper, the authors who are not historians or anthropologists, but conservationists who have been fortunate enough to have experienced close contact with free living and rescued apes explore humanity's changing relationship with the great apes. Symbolic perceptions of great apes around the world and the consequences of these perceptions on protection initiatives are examined.

Keywords

Great apes, conservation, kinship, perception

Introduction

Human kinship with the great apes – orangutans, chimpanzees, gorillas and bonobos – has always been recognised, yet it has done nothing to slow the perilous decline of all ape species (photo 1). The first decade of the 21st century may see the extinction of one of mankind's relatives.

Here the authors wish to debate the question of how, if the great apes are considered 'special', we have allowed them to reach endangered species status? Secondly, we wish to explore ways in which they can be better protected. To do

this we need to understand symbolic perceptions of the great apes around the world, particularly in their place as cultural keystone species, and the consequences those perceptions can have on protection initiatives. The first question to answer then is why we consider the great apes as special.

1. Are the great apes special?

What justifies a concern for the great apes? Perhaps intuitively, globally they are perceived differently to other animals. In many cases it is the simple fact of physical resemblance – we look alike – that is enough to affect how people think and feel about them. It is said that the African cook for the late Dian Fossey when he saw his first gorilla whispered « Surely, God, they are my kin » (Nichols and Schaller 1989: 103). No other group of animals has the same attributes that we know strike a chord with all people; hands with nails, eyes that mirror our own and rich social and emotional lives (photo 2).

Perceptions are affected by the impact something has on an individual, society or culture. Other animals are clearly important, but the primates in general and the great apes in particular, have always affected us. In the Rwandan Kinyarwanda language there is a word for wildlife that excludes primates and the word for primates is in a separate category. In Japan, the monkey is the only animal addressed with the honorific *-san* the form of address used for humans (Ohnuki-Tierney 1995); the name *orang hutan*, in Malay, means 'person of the forest'.

The recognition of some connection, even if just physical, between the great apes and us is a recurring theme in our relationship with them, but there are two sides to the relationship. One side emphasises the similarities, the apes' 'humanness' (*cf.* J. Milliet, É. Motte-Florac (Introduction), this volume). The other side emphasises the differences, how the apes are « almost but not quite human ». This duality occurs across the world, but is perhaps strongest in the West.

1.1. *Perceptions of the great apes in the West*

Western awareness of the great apes can be traced back to the ancient Greeks. In circa 300 BC, Aristotle (1910) classified the then known primates, noting « they shared the properties of man ». Subsequently, the Romans described 'ape cities', near Carthage and elsewhere on the North African coast. Still during the Roman era, the physician Galen dissected 'apes' for want of human cadavers (in all these cases the apes were probably macaques) (Morris and Morris 1966). Galen's work set medical lore for a number of subsequent centuries and is the first recorded use of primates as human-substitutes in medicine.

By medieval times, Christianity was a pervasive force in European society. The religious view « that the apes were creatures fallen from the human level or the debased offspring of men » (Morris and Morris, 1966: 139), maintained the explicit recognition of physical resemblance, but added negative overtones, which were to be surprisingly persistent.

The first European record of what were undeniably the great apes appeared in F. Pigafetta's *Regnum Congo, hoc est vera descriptio regni Africani quod ... Gongus appellatur* written in 1591 and translated as *Description of the Kingdom of the Congo* by Hutchinson. F. Pigafetta records a Portuguese sailor, Eduardo Lopez, as saying « on the banks of the Zaire, there are a multitude of apes » but added somewhat disparagingly « [they] afford great delight to the nobles by imitating human gestures » (Pigafetta 1591 in Huxley 1894: 4). Thus the verb 'to ape' entered our lexicon.

Over the following century and a half, the great apes gradually became more widely recognized. The tales of Andrew Battell, an English corsair, were recounted in *Purchas his pilgrimes* (1613). Reference is made to a « kinde of Great Ape », Pongo, now thought to be a gorilla. The chimpanzee was first described by Nicholaas Tulp, a Dutch physician, in 1641, but given the confusing name the *orang-autan*. The species we know today as the orangutan was conclusively identified in 1712 when a Captain D. Beeckman visited Borneo and bought one (the unfortunate ape died shortly afterwards). In 1735, when C. Linnaeus published *Systema Naturae*, his groundbreaking attempt at classifying all living beings, he placed man and apes together in the order Anthropomorpha (fig. 1).

The 'humanness' of the great apes is a recurring theme in early descriptions of them. S. Purchas writes:

« Pongo is in all proportion like a man, but that he is more like a giant in stature than a man, for he is very tall and hath a man's face, hollowed eyed, with long haire upon his browes. His face and eares are without haire, and his hands also » (Purchas 1613 in Huxley 1894: 6).

C. Linnaeus' contemporary, G.-L.L. de Buffon, wrote « [the ape] is an animal without a tail, whose face is flat, whose teeth, hands, fingers and nails resemble those of a man, and who like him, walks erect on two feet » (Buffon 1766 in Morris and Morris 1966: 150). Captain D. Beeckman is quoted as saying Oranootans « walk upright, have longer arms than Men, tolerable good faces...large teeth, no tails nor hair but on those parts where it grows on humane bodies; they are very nimble footed and mighty strong » (Beeckman 1718 in Barnard 1995: 77). Such was the confusion between man and ape that, in 1699, when the English anatomist Tyson published the first dissection of a chimpanzee, he also referred to it as a 'pygmie' and concluded it was « no man, nor yet the Common Ape, but a sort of animal between both » (Tyson 1699 in Nash 1995: 55) However, perhaps the most outspoken and famous description is that of the Scottish Judge, Lord Monboddo, who wrote in 1774 « the Orang Outang is an animal of human form, inside as well as outside » and went on to argue « the dispositions and affections of

his mind, mild, gentle and humane, is sufficient to denominate him a man » (Monboddo 1774 in Kaplan and Rogers 1994: 9).

There seems a contradiction in the early naturalists behaviour; despite being obviously struck by the apes' human-like appearance, they could shoot them as easily as any other potential museum specimen. Most likely this was because of the dominance of the religious/Christian view that man's place in the 'chain of being' was sacrosanct and that « God gave man dominion over all living things » (Genesis 2 Verse 28). This view has coloured much of Europe's perception of the great apes. During the 18th and later centuries, more apes were collected and brought back to Europe, to be kept in private menageries, zoos or displayed in circuses, music halls and the like when alive, and dissected when dead. Not even the publication of Darwin's *Origin of Species* in 1859 or perhaps the even more controversial *Descent of Man* in 1871, « The Devil under form of the Baboon is our grandfather » (Darwin 1871 in Corbey 1995: 1) could shake the view that despite the common ancestry, the apes were merely animals (fig. 2).

The use and abuse of apes has continued until the present day. The role of clown, impersonating people in a comic fashion, has persisted for the chimpanzee and the orangutan. They are still portrayed, in films and commercials, as tragic mockeries of human beings. As substitutes for people (close enough but ultimately just property without rights) chimpanzees have been shot into space and continue to be used in biomedical experiments. We exploit them for their human qualities, but deny them the protection (let alone respect) that it is argued those very same qualities should deserve. Certainly, in the case of biomedical experiments, we are using an endangered species to help a non-endangered one.

Long-term field studies, particularly those initiated to explore human origins, have recently changed how the apes are regarded. Scientific research has vastly increased our knowledge and associated media interest has made the great apes more popular. The gorilla was historically depicted as fierce and aggressive: « they are exceedingly ferocious and always offensive in their habits, never running from man as does the Chimpanzee. They are objects of terror to the natives » (Huxley 1894: 52). For more than a century gorillas remained the fearsome ape, an image perpetuated and exemplified by King Kong (photo 3). Today gorillas are known to be peaceful vegetarians, gentle giants and feature amongst the best loved animals (BBC Wildlife 2000). Chimpanzees, by contrast, are thought of as clowns but have been shown to have a dark side. Their brutality, which in the extreme has been described as warfare, showed them not just as mimics of people but possessors of some of our worst traits. The orangutan's semi-solitary lifestyle was found to be unique amongst the apes and for the bonobo, the last discovered great ape, sex has a social not just reproductive function. Current research into great ape cultures is proving we have much more to learn about our still living relatives.

At the same time as the field studies were teaching us about the ecology, behaviour and society of wild apes, captive and laboratory studies were giving us an insight into their minds. Genetic research proved the case for a common ancestor and made people reconsider the human family tree (Diamond 1991). Analysis of the phylogenetic relationship between us and the great apes showed we were amongst

them, not above them as was traditionally represented (*cf.* fig. 3). The captive studies, particularly those using language (each of the apes was taught a sign language), progressively showed the apes to be sentient, self-aware beings.

This increasing scientific awareness has led to greater recognition of the apes' status. On a practical level this has led, for example, to a lobby calling for an end to the use of apes by the entertainment industries. The British Government prohibits the use of great apes in medical experiments because of ethical concerns. New Zealand and Sweden have similar laws. The legal status of apes is the focus of 'The Great Ape Project' (Cavalieri and Singer 1993), which is proposing extending the basic human rights to the great apes; a move reminiscent of Lord Monboddó's call of 200 years previously. These changes, however, have occurred predominantly in the west. The next question we must ask is what significance do the apes have for their indigenous, human neighbours and has that changed during history?

1.2. *The Great Apes in Indigenous Cultures*

From the earliest times, primates have clearly held a peculiar fascination for the people who shared the same environment. The figure of a monkey, over 100m long, was included in the Nazca Lines, of Peru, carved some 2,000 years ago (photo 4). The ancient Egyptians worshipped the ape-god Thoth, guarder of the moon, measurer of time and scribe to the gods. The hamadryas baboon (*Papio hamadryas* (L.), Cercopithecidae) was also sacred. R. Morris and D. Morris (1966) suggest the baboon was chosen because it « was the embodiment of masculine sexuality, an exalted virtue ». The epic Hindu, Sanskrit poem 'Ramayana', contains the legend of Hanuman the monkey-god. Written between the 4th and the 2nd centuries BC, the Ramayana is the reason why Hanuman langurs (*Semnopithecus entellus* (Dufresne), Cercopithecidae) are still regarded as sacred today. Hanuman is worshipped as a symbol of physical strength, perseverance and devotion. In Japanese writing, monkeys appear as deities, as a mediator between humans and the gods, and were even incorporated into Buddhism, as the three wise monkeys: Hear No Evil, See No Evil, Speak No Evil (Asquith 1995).

More recently there has been other symbolism associated with the great apes (photo 5). Not surprisingly, much concerns the ape's size and strength. A. Meder (1999) comments on an African secret society in which the gorilla was the symbol of fire and 'positive power' and the chimpanzee represented evil. Elsewhere in Africa, chimpanzee and gorilla meat were (and still are) eaten as symbols of power and virility. The orangutan « was considered one of the many forms of the Iban war spirit Klieng » (Hose 1926 *in* Rijksen 1995: 292). But, as well as power, much indigenous folklore also emphasises the apes' closeness to humans. From the writings of G.B. Schaller (1963) and others, it seems historically many African tribes regard the great apes more as neighbouring tribes than animals.

The argument that there is an inherent response to the great apes, and that that response is based on perceived kinship, is strengthened by the similarity of Asian

and African folklore. Many African myths and legends about the chimpanzee and gorilla are almost identical to ones told in Asia about the orangutan. For instance, tribes on both continents consider apes to harbour souls of departed ancestors. More intriguingly, in central Borneo it is considered bad luck for pregnant women to look at orangutans (Andau and Payne 1989) while in Africa the Fang were convinced if a pregnant woman were to see a gorilla she would give birth to a gorilla (Medder 1999). Other traditional stories stress a human/ape relationship. The three most ubiquitous are:

– work avoidance. In Indonesia a story surrounding orangutans is that they can talk but do not for fear of being put to work (Galdikas and Shapiro 1994). G.B. Schaller (1963: 98) records a similar legend for the gorilla « The Wabembe... believe that the gorilla is not an ape but a man who long ago retreated into the forest to avoid work »;

– stories of man/ape transformation are also global (*cf.* I. de Garine, É. Motte-Florac (rattlesnake), this volume). In Nigeria there are many legends about men and apes changing into gorillas and chimpanzees. D. Peterson (2003) describes almost identical stories from Cameroon and the Ivory Coast and H. Rijksen (1995) reports similar legends about the orangutan. The same author also comments « the numerous legends of people turning into orang utans may best be interpreted so as to acknowledge such a close relationship between man and ape that transformation may be possible » (Rijksen 1995: 292) (photo 6);

– perhaps the most widespread folklore about the great apes is their propensity for kidnap, abduction and human/ape mating (photo 7). Stories of orangutans « taking a human girl for his wife » have been frequently reported from Borneo (Harrison 1955). In Africa, « Thomas Jefferson believed that apes make a habit of raping negresses » (Morris and Morris, 1966: 70). Frequently, the legends relate that a child is born from the inter-species union, again suggesting a connection greater than mere physical appearance.

The commonality of thought surrounding the great apes, and the interest in and respect shown to them, indicate a broadly similar response amongst all people who share their environment. In habitat countries, among indigenous people, as in the West, from pre-history to the present, some connection with the apes has always been recognised. Sadly, this perceived relationship has not protected them. Today, all are endangered (*cf.* M.T. Walsh and H.V. Goldman, this volume).

2. The Great Apes as Threatened Species

Our scientific and cultural knowledge of the great apes is unprecedented, and the tie of kinship – the recurring theme in our relationship with them – is more widely acknowledged than ever before. Yet the great apes are also more threatened than

ever before (photo 8). In a recent survey, 96% of great ape populations in Africa and Asia were found to be declining 'inside' of protected areas (Marshall *et al.*, 2000). In less than a generation modern *Homo sapiens* might wipe out the orangutan, a species that watched as Java man walked into Asia.

Why and how has this happened? The conservation crisis facing the great apes has arisen in the last fifty years, and has only become acute in the last twenty. It is not coincidental that this time period corresponds to that of post-colonial adjustment in the ape habitat countries, and when essentially democratic, free market economic models have been widely promoted and western economies have expanded inexorably. The combination of these two forces – demand from an 'international community' and internal, domestic changes in society – coupled with the rapid growth of the human population, has fundamentally altered attitudes to nature and, indeed, life (photo 9). With increasing economic or material aspirations, attitudes to the environment have become correspondingly exploitative, rather than conservative. « For centuries, indigenous folklore about bonobos has perpetuated traditional taboos against hunting the apes. But now, the taboos are breaking down in the face of sweeping social changes, civil war and economic collapse [in Democratic Republic of Congo] » (Claudine André, pers. comm.).

The table 1 lists the major threats to the great apes with the underlying problems.

2.1. *Changing perspectives on the great apes*

As the quote above says, what has changed is that traditions which once afforded protection are being lost. D. Peterson (2003: 74, 196) discusses this problem further. He notes « Tribal taboos [...] are usually fortified by an ancient story or myth, and in the case of apes, these are almost always tales of kinship », but continues by describing the losses associated with « exchanging the wealth of a cash economy (by bringing in big development), for the wealth of a subsistence economy (by removing biodiversity) ».

Alongside the positive, there are a host of negative or at least disadvantageous factors associated with 'development', including rapid population growth, fundamental changes in society, 'rural to urban drift', increased crime and loss of traditional culture and knowledge. The adoption of a cash-economy, with an inherent transition period, takes a toll on the traditional checks and balances which prevented over-exploitation of a resource. « In contemporary Africa, the spread of market forces [...] have begun to disassociate many African people from earlier belief systems [...] consequently tribal values of conserving and respecting non-human life have eroded » (Bowman, 2003: 277).

In no way do the authors mean to suggest that traditional societies should be locked in their present or a previous state, nor do we wish to be cast as anti-development. The point is that what is usually thought of as development firstly has an effect on the natural world that we should not ignore and, moreover, may not help the truly disadvantaged. Often this is because the transition from subsistence to market

economy is prolonged, which imposes economic hardships. In Indonesia, for example, it is widely argued that logging ('development of forest resources') can help alleviate poverty by generating employment and foreign exchange. However, experience has shown that local poverty may be even greater after logging, as that starts a cycle of forest destruction that results (after the short term gains) in flooding, silted rivers, changed weather patterns, increased fire risk and a generally impoverished environment, with loss of traditional foods, medicines and other non-timber forest products (MacKinnon *et al.* 1997) (photo 10).

Let us return to the fate of the great apes and consider how they are perceived in this changing world. As might be expected in increasingly financially conscious societies, the apes are faring best in places where they are seen as an asset. After two decades of tourism development, and despite the horrors of the 1994 genocide, the mountain gorillas in Rwanda are regarded as being of national value. Indeed, the case of the mountain gorilla is arguably the best example where ecotourism has 'saved' a species (photo 11). In both Rwanda and Uganda, gorillas, and latterly chimpanzees, have become sources of national pride (Redmond unpublished). They bring in hard currency, generate employment and consequently, are demonstrably worth protecting. The promoters of ecotourism emphasise its sustainability and compatibility with habitat protection (non-consumptive use of a resource). Many conservation projects include employment opportunities amongst the list of benefits they bring to an area. Sadly, this model does not work everywhere.

What happens in a country like the Democratic Republic of the Congo (DRC, former Zaire), where tourism is unlikely to start for a very long time, and even research projects have had to be abandoned? Or for species such as the orangutan that are very difficult to observe in the wild? In the DRC, at the present time, the authors believe bonobos almost certainly have more value to local people as bushmeat than they do as living beings (photo 12). Similarly, the orangutan is frequently perceived as being of little or no value, or even a threat to income generation as in oil palm plantations.

A survey conducted by Orangutan Foundation International, in 14 villages neighbouring one of Indonesia's most famous national parks, found that orangutans were not a source of pride. More people claimed to hate them, (the strongest negative answer) than felt proud to have them in their forests. Over fifty percent of the 840 respondents said they thought orangutans were frightening and many perceived there was a conflict between helping orangutans and helping local communities (Galdikas *et al.* 2002). By comparison the Komodo dragon (Dounias, this book) is seen as a symbol of pride, as are the tiger and elephant.

There are some parts of Africa and Asia where traditional prohibitions against killing the great apes remain. In Sarawak, East Malaysia, the Iban do not hunt the orangutan, though many other species have been almost locally extirpated. Similarly, in the Mbulu region of South West Cameroon, the local people have traditionally never hunted gorillas out of respect for their similarity to humans, as well as possibly more symbolic/totemic reasons (Daniel Bucknell, pers. comm.). However, in many other areas, the taboos and traditional practices have broken

down. For example, across the border in South-East Nigeria, hunting has been added to farming, casual labour and palm tapping as one of a number of subsistence activities undertaken by most young men.

The increase in numbers of people hunting has had a drastic effect on the wildlife and forced everyone hunting to work harder, thus increasing further the pressure on the wild resources. Also, even where apes may have enjoyed some protection traditionally, modern circumstances are circumventing the rules. In Mbulu 'outsiders' now try to hunt the gorillas. In many parts of Central and West Africa where the local people saw apes as neighbours and did not eat them because of their resemblance to humans, apes were still killed for body parts to be used as 'magic charms' *sumu* (in Nyindu language of Eastern Democratic Republic of Congo) (photo 13). And, even though orangutans may not be directly hunted, they are still threatened by logging and forest clearance for permanent agriculture.

2.2. Religion – the case of no change, for better or worse

More resilient than traditional taboos, formalised religion where it has a prescribed attitude to the apes, has provided some stasis. In Moslem societies, the great apes can not be eaten, which has afforded them some protection in parts of Africa where hunting for bushmeat might otherwise have been rampant. Christianity has provided less protection. A survey of the bushmeat trade in Cameroon found: « a dominant theme which surfaced in all interviews was that animals, including great apes, are provided by God for man » (Bowman 2003: 278). Clearly, this echoes the Genesis' edict (fig. 4). The effects of Islam have also not been entirely positive. In Indonesia and Malaysia, both predominantly Moslem countries, any argument based on kinship with the great apes is almost meaningless for Islam accepts no ancestral link to the apes.

2.3. Perspectives in the developed world

Compared to other species of conservation concern such as elephants, whales, rhinoceros or tigers, comparatively little attention has been paid to the great apes until recently. The human-kinship link has counted for very little.

Why? Perhaps the answer is simply that we are not comfortable with the humanness (photo 14). It is easier to feel a benevolent concern for rather more distant species. People go to zoos and are impressed by the size of an elephant or awestruck by a tiger but still laugh at the antics of an orangutan. R. Morris and D. Morris (1966: 2) postulated a similar reason for the comparative infrequent use of primates as sacred animals: « [they] are too much like us to have been considered suitable objects of worship ». Or perhaps it was simply reluctance to face a problem, especially with bushmeat, when the problem concerned eating our animal relatives and thus any move to stop it would have to involve affecting

people's right to eat what they choose. With the real or supposed 'spectre' of neo-colonialism surrounding western-funded conservation activities in the developing world, many otherwise active groups simply did not want to tackle the issue.

It took two crises to move the plight of the great apes onto the global conservation agenda. The forest fires which ravaged Indonesia in 1997-98 brought to the western world front page pictures of orphaned orangutans. The bushmeat crisis in Africa has also finally been dragged into prominence. Today it is accepted as the most serious threat to that continent's great apes (photo 15). It was the threat of imminent extinction that finally galvanised us to action.

In the last few years, there has been an explosion of media interest in and public and political awareness of the plight of the great apes. The growing concern over the commercial bushmeat trade in Africa led to the formation in 1996 of the Ape Alliance, a coalition of more than 40 conservation and welfare groups with an interest in the great apes. The Alliance organised the Great Ape Event, held in London in September 2000, which attracted an audience of over 3,000 people. The establishment of the Bushmeat Crisis Task Force in the USA, New Zealand Parliament's passing of the Great Ape Bill, a legal acceptance of the special status of the great apes; and consumer awareness of the unsustainable use of tropical timber, are all signs of this new found concern.

Thus, perhaps, the biggest change in the West's relationship with the great apes has been the shift in attitude from considering how like us they are, through how like them we are, to today's realisation that we have a responsibility for them.

2.4. Current perceptions and how they affect conservation and protection

Do historical and sociological factors influence our chances of success in protecting the great apes (*cf.* M.T. Walsh, this volume)? The notion of 'affinity' with the great apes has made it easier to mobilise resources in the West, but the challenge remains to effect protection in the range countries. This is true of all conservation – it has to happen on the ground. Our 'closeness' to the great apes is one argument for attracting attention to them, and thereby generating interest and concern, however, it will not work everywhere, particularly in Islamic countries. It may be more appropriate to focus on the apes' intelligence, role in the ecosystem, or the simple fact that they are endangered and may be lost forever. What is important is to make the message relevant for the audience.

There were many examples where conservation initiatives originating in the West simply failed to be applicable to local sensitivities or understanding. For instance, a vehicle sticker was designed by the Primate Society of Great Britain, which carried the line « primates, their future is our future » (fig. 5). When interviewed the Njala residents in Sierra Leone thought the slogan inferred humans, chimpanzees, and related species had a common destiny. To many this idea was deeply disturbing. Their reason for alarm was that wherever chimpanzees are abundant they provide

'cover' for a form of politically motivated sorcery (*cf.* M.T. Walsh and H.V. Goldman, this volume) known as 'chimpanzee business' *ngola hinda*. It seems the practitioners of 'chimpanzee business' carried out ritual murders disguised as chimpanzee in order to boost their political charisma (Richards 1995). The lesson is that, only too often western attitudes are not transferable.

The great apes have become in their own way, modern symbols. As 'flagship species' or 'charismatic mega fauna' they are used by conservationists in championing the cause of ape-habitat protection, the apes being the symbol from which protection of all the biodiversity around them hangs. It is important to understand the ecological role of great apes – they are keystone species in their habitats (photo 16). They disperse the seeds of hundreds of plant species, prune their branches while gathering food and create light-gaps in the canopy when nest-building. In effect, they are the gardeners of the forests and, at a time when forests are increasingly valued for their biodiversity and their role as carbon sinks to slow global warming, does it make sense to kill off the gardeners? The orangutan has been used as a national mascot to promote tourism to Malaysia. For some people the great apes symbolise purer ancestors. To them, the apes are still living in a Garden of Eden from which we are cut off, but to which we would like to return (Galdikas 1995). These though remain somewhat esoteric arguments, better suited to fundraising or attracting attention than as rationales for action.

As the example of the Njala people showed, they may not be effective in a local context. The over-riding need is to appeal to people along lines they understand.

The dry scientific avoidance of anthropomorphism (attributing human feelings to animals) was finally overcome by the numerous examples of behavioural, social and even emotional equivalence between the apes and ourselves. Their maternal bonds, altruism, selfishness, political manoeuvring, humour and grief are all human traits (photo 17). Shared emotions, nurturing, and care are all part of the human condition and, as such, they are universally recognisable. In the modern context, this is truly how kinship will help the apes. The similarities between us and them allow conservationists to draw attention to them, can help make people perceive them as special, and thereby increase respect and concern for their plight.

In a pilot study in Western Cameroon, villagers were told, in the local language, the story of Koko, a famous gorilla who communicates with people via sign language. Koko once asked to be given a kitten, which she adored and treated as we would a pet (photo 18). In the village this story was used as a starting point for discussions about gorillas, particularly whether it is right they should be killed and eaten. The results were encouraging. The villagers had not expected a gorilla to behave in this way and two hunters even volunteered go to other villages and tell the story of Koko (Lysinge *et al.* 2002).

Ultimately, the truth is that no one was or is 'deliberately' trying to wipe out the great apes; rather the present tragic situation shows little more than a lack of care, both nationally and internationally. There has been collective negligence. This is the point where western and indigenous attitudes to the great apes intersect.

The fate of the apes rests finally with the inhabitants of ape-habitat countries, be they individuals, communities or governments. However, the west or developed world has a duty of care, for it is the western world order, and its demand for products and raw materials from ape habitats, that has given rise to so many of the problems the ape's face.

From this synthesis comes the idea of the three-legged stool for ape conservation (fig. 6).

Leg 1 Political will – Leg 2 popular support – Leg 3 resources. If any one leg is missing, the platform of sustainable conservation will collapse. Political will is needed in both habitat and non-habitat countries and the resources will need to be drawn from wherever apes are perceived as important. In short, that should be from everywhere in the world.

Conclusion

We conclude with some postulations on how we may come to regard the great apes in the future – and whether great apes will be part of that future.

Around the turn of the millennium, there was a growing realisation that despite the efforts of many dedicated individuals and organisations, great apes were sliding towards extinction across most of their range. But if everyone involved was doing all they could, what more could be done? Perhaps what was lacking was an overall coordination, a system of prioritising effort and increasing the limited resources available. This is the goal of GRASP, the UNEP/UNESCO Great Ape Survival Project and now a strategic alliance of UN agencies, governments, NGOs, Foundations and private sector interests (fig. 7). The UNEP/UNESCO initiative is probably the most positive step taken to galvanize governments and stakeholders in great ape conservation to finally take action to halt the decline of ape populations. The mission is: « To halt the decline in great ape populations by ensuring that all those who have something to contribute have the opportunity to do so ».

GRASP has set itself the overall goal of, as an immediate challenge, to lift the threat of imminent extinction facing most populations of great apes, namely gorillas, chimpanzees, bonobos and orangutans. Beyond that, to conserve in their natural habitats viable, wild populations of all species and subspecies of great ape and to make sure that, where they interact with people, those interactions are mutually positive and sustainable.

GRASP's Goals are to:

- lift the threat of immediate extinction;
- raise funds for Great Ape conservation;

- develop global strategy to coordinate efforts to halt decline of Great Ape populations and ensure the long-term survival of their natural habitat;
- develop National Great Ape Survival Plans; strategic great ape survival action plans in every ape range state that are likely to be one of the most significant developments to the conservation of great apes on a global scale.

GRASP is not just about saving the great apes. It is about preserving their entire habitat and assisting local communities to manage their own resources sustainably. The forests in which great apes naturally occur provide people with food, medicine, fuel and clean water. GRASP embodies a noble ideal – a secure future for mankind's closest living relatives, but also importantly it recognises that the realisation of these goals must benefit the entire ecosystem, including humans.

As we have seen, the apes are culturally important to human societies in different ways. Their loss may not cause the collapse of whole cultures, but the benefit to us all of conserving them is multiple: economic, scientific, aesthetic and even moral:

« As long as they (apes) are able to roam the earth, hooting, leaping, munching, breaking branches, beating their chests, or simply sitting gazing quietly into the sunset, they will act as a perpetual and vital reminder that we are after all, little more than brainy, naked apes » (Morris and Morris 1966: 296).

References

ANDAU M., PAYNE J., 1989 — *Orangutan Malaysia's Mascot*. Kuala Lumpur, Berita Publishing SDN-BHD.

ARISTOTLE 1910 — *Historia Animalium*. Translated into English by D'Arcy Wentworth Thompson, edited by Ross W.D., Clarendon Press, London.

ASQUITH P., 1995 — "Of Monkeys and Men: Cultural Views in Japan and the West". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 309-326.

BARNARD A., 1995 — "Monboddó's Orang Outang and the Definition of Man". In Corbey R., Theunissen B (eds.): 71-86.

BBC WILDLIFE MAGAZINE, 2000 — *Survey nation's best loved animals*.

BOWMAN K., 2003 — *Cultures, Ethics and the Protection of the African Great Apes in 2000*. The Apes: Challenges for the 21st Century, Conference Proceedings, May 10-13 Brookfield, Illinois: 276-281.

CORBAY R., 1995 — "Introduction: Missing Links, or the Ape's Place in Nature". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 1-10.

CORBAY R., THEUNISSEN B. (eds), 1995 — *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600: evaluatic proceedings of a symposium at Leyden, 28 June-1st July 1993*. Leiden, Leiden University, Dept of Prehistory.

CAVALIERI P., SINGER P. (eds.) 1993 — *The Great Ape Project: Equality beyond humanity*. London, Fourth Estate.

DARWIN C., 1859 — *The Origin of Species*. London, Murray.

DARWIN C., 1871 — *The Descent of Man*. London, Murray.

DIAMOND J., 1991 — *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*. London, Vintage.

GALDIKAS B.M., SHAPIRO G.S., 1994 — *Guidebook to Tanjung Puting National Park*. Djakarta, Gramedia Pustaka Utama & the Orangutan Foundation International.

GALDIKAS B.M., 1995 — *Reflections of Eden*. Indigo Press, London.

- GALDIKAS B.M., ICHLAS AL ZAQIE, BREND S., 2002 — *An Evaluation of Levels of Conservation Knowledge, Attitudes and Behavior in Local Communities*. Report submitted for USAID grant No. 497-G-00-01-00057-00, October 2002.
- HARRISON T., 1955 — Orang utan versus man (and woman). *Sarawak Museum Journal*, VIII: 32-45.
- HUXLEY T.H., (1894) 2001 — *Man's Place in Nature*. New York, Random House.
- KAPLAN G., ROGERS L.J., 1994 — *The Orang-utans in Borneo*. Armidale (NSW), University of New England Press.
- LINNAEUS C. (1758) 1894 — *Systema naturae. Regnum Animale etc.* Editio Decima. Salvius Holmiae – Lipsia, Engelmann.
- LYSINGE R., ROSE A., FRASER P., 2002 — *Wildlife Protectors Fund/Gorilla Foundation*, Summary report (<http://www.koko.org/help/africa-update.phtml?offset=11>).
- MACKINNON K., HATTA G., HALIM H., MANGALIK A., 1997 — *The Ecology of Kalimantan*. Oxford, Oxford University Press.
- MARSHALL A.J., HOLLAND JONES J., WRANGHAM R.W., 2000 — *The Plight of the Apes: A Global Survey of Great Ape Populations*. A Briefing Prepared for Representative George Miller and Representative Jim Saxton. Cambridge, Harvard University, Department of Anthropology.
- MEDER A., 1999 — Gorillas in African Culture and Medicine. *Gorilla Journal*, 18 June 1999 (<http://www.berggorilla.de/english/gjournal/texte/18culture/html>).
- MORRIS R., MORRIS D., 1966 — *Men and Apes*. New York, Bantam Books.
- NASH R., 1995 — "Tyson's Pygmy: the Orang-outang and Augustan 'Satyr' ". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 51-62.
- NICHOLS M., SCHALLER G.B., 1989 — *Gorilla Struggle For Survival In The Virungas*. New York, Aperture Foundation.
- OHNUKI-TIERNEY E., 1995 — Representations of the Monkey (Saru) ". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 297-308.
- PETERSON D., 2003 — *Eating Apes*, University of California Press, Berkeley, California.
- PIGAFETTA F., (1591) 1881 — *Regnum Congo, hoc est vera descriptio regni Africani quod ... Gongus appellatur*. Translated by M. Hutchinson 1881, *A report of the Kingdom of Congo and of the surrounding countries; drawn out of the writings and discourses of the Portuguese, Duarte Lopez*, London, Frank Cass and Co.
- PURCHAS S., (1613) 1905-1907 — " Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes. Contaying a historie of the world ". In PURCHAS S., *Sea voyages & lande travels, vol. 2*, London, Glasgow, Machehouse & Sons: 981-982.
- RIJKSEN H., 1995 — " Forest Men and Man ". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 289-296.
- RICHARDS P., 1995 — " Local Understanding of Primates & Evolution: Some Mende Beliefs Concerning Chimpanzees". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 265-274.
- SCHALLER G.B., 1963 — *The Year of the Gorilla*. Chicago, University of Chicago Press.
- TULP N., 1641 — *Observationum Medicarum*. Amsterdam, Elzevir.

Nous, pas nous

Notre perception changeante à l'égard des grands singes anthropoïdes

Ashley LEIMAN OBE
ashley@orangutan.org.uk

Stephen BREND
ofiprojects@indo.net.id

Ian REDMOND OBE
ele@globalnet.co.uk

Résumé

Les grands singes anthropoïdes sont bien connus du grand public. C'est la conséquence directe de la recherche scientifique et de la couverture médiatique entretenue au cours des trente dernières années. Cet intérêt est sous-tendu par la notion de parenté et la perception que les grands singes sont, d'une certaine manière, spéciaux. Dans cet article, les auteurs qui ne sont ni historiens ni anthropologues, mais des "conservationnistes" qui ont eu la chance de vivre au contact de singes secourus ou en liberté, explorent les changements de comportement des humains à l'égard des grands singes. Ils examinent les perceptions symboliques dont les grands singes sont l'objet à travers le monde et les conséquences de ces perceptions sur les initiatives de protection.

Mots clés

gorille, orang-outan, bonobo, chimpanzé, protection

Introduction

La parenté des humains avec les grands singes anthropoïdes – orangs-outans, chimpanzés, gorilles et bonobos – est admise depuis longtemps, néanmoins rien n'est fait pour endiguer le déclin des toutes les espèces concernées (photo 1). La

première décade du XXI^e s. pourrait bien être le théâtre de l'extinction d'un des proches parents du genre humain. Dans le présent chapitre, les auteurs vont tenter d'analyser comment nous avons pu permettre que ces grands singes, que nous jugeons si "spéciaux", puissent se retrouver en situation d'espèces en danger. En second lieu, ils vont explorer les voies possibles en vue d'une meilleure protection de ces espèces. Il est alors nécessaire de comprendre les perceptions symboliques dont les grands singes sont l'objet à travers le monde, en particulier leur rôle en tant qu'espèces clef de voûte culturelles, et les conséquences de telles perceptions sur les initiatives de protection.

Mais interrogeons-nous tout d'abord sur ce qui fait la spécificité des grands singes.

1. Les grands singes anthropoïdes sont-ils vraiment si spéciaux ?

Qu'est-ce qui justifie un tel engouement à l'égard des grands singes ? Peut-être que de manière intuitive, nous les percevons comme différents des autres animaux. Dans bien des cas, le simple fait de notre ressemblance physique avec eux – nous paraissions semblables – suffit à orienter ce que les gens pensent et éprouvent à leur égard. L'histoire raconte que le cuisinier africain que Diane Fossey employait à la fin de sa vie, aurait murmuré en voyant son premier gorille « Pour sûr, Mon Dieu, ils sont de ma race » (Nichols et Schaller 1989 : 103, traduction de ED). À notre connaissance, aucun autre groupe d'animaux ne dispose d'attributs – mains avec des ongles, regards nous renvoyant tel un miroir l'image de nos riches vies sociales et émotionnelles – susceptibles de faire vibrer à l'unisson la corde émotionnelle de tous les peuples (photo 2). L'impact d'une chose sur un individu, une société ou une culture va directement infléchir la perception que l'on en a. Bien d'autres animaux revêtent une grande importance pour nous, mais les primates en général et les grands singes en particulier, nous ont toujours affectés. Dans la langue kinyarwanda du Rwanda, le terme servant à nommer la grande faune n'inclut pas les primates qui forment une catégorie sémantique séparée. Au Japon, le singe est le seul animal que l'on affuble du suffixe honorifique *-san*, qui ne sert normalement que lorsqu'on s'adresse à une autre personne (Ohnuki-Tierney 1995). Le nom *orang hutan* provient du malais et signifie littéralement "personne de la forêt".

La reconnaissance de tels liens, même simplement physiques, entre les grands singes et nous constitue un thème récurrent de notre relation avec ces animaux, mais cette relation a un double visage. D'un côté, on met l'accent sur les similitudes, sur l'humanité des singes (cf. É. Motte-Florac (Introduction), J. Milliet, cet ouvrage). D'un autre côté, on insiste sur les différences, les singes nous ressemblent sans pour autant être totalement humains. Cette dualité est prégnante partout à travers le monde, mais est particulièrement exacerbée en Occident.

1.1. Perceptions des grands singes anthropoïdes en Occident

La prise de conscience occidentale à l'égard des grands singes prend sa source dans la Grèce antique. Vers 300 av J.-C., Aristote (1910) classa le groupe des primates alors connus en soulignant qu'« ils partageaient les caractéristiques de l'homme ». En conséquence, les Romains décrivirent des “cités simiennes” près de Carthage et ailleurs le long de la côte nord-africaine. Toujours sous l'ère de l'empire romain, le médecin Galien disséqua des “singes” pour satisfaire les besoins de la science en cadavres humains (dans tous les cas, il devait probablement s'agir de macaques) (Morris et Morris 1966). Par ses travaux, Galien influença plusieurs siècles de prospection médicale, et il fut le premier à utiliser les primates comme des substituts de l'homme dans ses recherches médicales.

À l'époque médiévale, la chrétienté constituait un courant persuasif majeur dans la société européenne. L'idée que les singes « étaient des créatures dépossédées de leur statut humain, ou des descendants dépréciés de l'homme » (Morris et Morris 1966 : 139, traduction de ED), entretint la reconnaissance explicite d'une ressemblance physique, mais introduisit une touche négativiste qui, de manière étonnante, allait persister.

Le premier témoignage européen de l'existence des grands singes apparaît dans l'ouvrage *Regnum Congo, hoc est vera descriptio regni Africani quod ... Gongus appellatur* publié en 1591 par F. Pigafetta et traduit en anglais sous le titre *A report of the Kingdom of Congo and of the surrounding countries* par M. Hutchinson. L'auteur rapporte les propos d'un marin portugais, Eduardo Lopez, affirmant que « sur les rives du fleuve Zaïre se trouve une multitude de singes », et ajoutant de manière ambiguë qu'« (ils) procurent beaucoup d'amusement aux nobles en imitant les postures humaines » (Pigafetta 1591 cité par Huxley 1894 : 4, traduction de ED). C'est de là que proviendrait l'expression “singer”.

Au cours du siècle et demi qui s'ensuit, l'existence des grands singes fut de plus en plus admise. Andrew Battell, un corsaire anglais, raconte ses récits dans *Purchase his pilgrims* (1613). Il y est fait référence à une “sorte de grand singe”, Pongo, et il apparaît maintenant probable qu'il s'agissait d'un gorille. Le premier à décrire un chimpanzé fut Nicholaas Tulp, un médecin néerlandais, en 1641, mais il employa le terme d'orang-outan de façon inappropriée. L'espèce que nous reconnaissons aujourd'hui sous le nom d'orang-outan fut formellement identifiée en 1712 par un certain Capitaine D. Beeckman qui en acheta un lors de sa visite de Bornéo (l'infortuné singe mourut peu de temps après). En 1735, lorsque C. von Linné publia son *Systema Naturae*, une tentative révolutionnaire de classer le vivant, il classa homme et singes ensemble dans l'ordre des Anthropomorphes (fig. 1).

L'“humanité” des grands singes est un thème récurrent dans les premières descriptions les concernant. S. Purchas écrit « Pongo est en toute proportion semblable à l'homme, mais qu'il a plutôt la stature d'un géant car il est très grand, affublé d'un visage d'homme avec des yeux enfoncés dans leur cavité et de longs

poils au-dessus des sourcils. Son visage et ses oreilles sont dépourvus de poils, ses mains également » (Purchas 1613 cité par Huxley 1894 : 6, traduction de ED).

G.-L.L. de Buffon, un contemporain de C. von Linné, écrit « (le singe) est un animal sans queue, dont la face est plate, dont les dents, mains, doigts et ongles ressemblent à ceux de l'homme et qui, tout comme lui, se tient sur ses deux pieds » (Buffon 1766 cité par Morris et Morris 1966 : 150, traduction de ED). On attribue à D. Beeckman d'avoir dit que les « “Oran-ootans” [...] marchent debout, ont des bras plus longs que ceux des hommes, de bons visages acceptables... de grandes dents, pas de queue ni de poils sauf là où ils poussent sur le corps humain ; ils sont très agiles de leurs pieds et sont incroyablement puissants » (Beeckman 1718 cité par Barnard 1995 : 77, traduction de ED). Ainsi va bon train la confusion entre homme et singe et en 1699, lorsque l'anatomiste anglais E. Tyson publie la première dissection d'un chimpanzé, il le décrit comme “Pygmée” et conclut qu'il n'est « ni un homme, ni un singe commun, mais une sorte d'animal à mi-chemin entre les deux » (Tyson 1699 cité par Nash 1955 : 55, traduction de ED). La description la plus engagée et la plus fameuse est certainement celle du juge écossais Lord Monboddo qui écrit en 1774 que « l'orang-outan est un animal de forme humaine, à l'intérieur comme à l'extérieur » et qui finit par argumenter que « les dispositions et affects de son esprit, doux, courtois et humain, sont suffisantes pour que l'on puisse le qualifier d'homme » (Monboddo 1774 cité par Kaplan et Rogers 1994 : 9, traduction de ED).

Le comportement des premiers naturalistes semble empreint de contradictions ; bien qu'ils aient été visiblement interpellés par l'apparence humaine des singes, ils les tiraient au fusil sans plus d'état d'âme que pour leurs autres échantillons de musée. Un tel comportement était probablement encouragé par la prééminence du christianisme plaçant l'homme dans une position sacro-sainte dans la “chaîne du vivant”, Dieu ayant conféré à l'homme l'autorité sur toutes les autres créatures vivantes (Genèse 1 verset 28). Ce point de vue a largement influencé la perception des Européens à l'égard des grands singes. Durant le XVIII^e s. et les siècles suivants, un nombre croissant de singes est capturé et vient remplir les ménageries privées, les zoos, les pistes de cirques et les cabarets d'Europe, pour finir à leur mort sur les tables de dissection. Pas une seule publication, qu'il s'agisse de *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* ou *La lutte pour l'existence dans la nature* de C. Darwin en 1859, du controversé *La descendance de l'Homme et la sélection sexuelle* en 1871, ou encore « Ce diable sous la forme d'un babouin est notre grand-père » (Darwin 1871 cité par Corbey 1995 : 1, traduction de ED), ne vient ébranler l'idée que, bien que nous ayons un ancêtre commun, les grands singes demeurent des animaux (fig. 2).

L'utilisation abusive des singes s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Chimpanzés et orang-outan tiennent toujours leur rôle de clown, mimant l'humain dans des situations comiques, et continuent de pasticher l'humain de manière pathétique dans les films et les publicités. Les chimpanzés sont nos substituts, les droits de la personne en moins, pour voyager dans l'espace et subir des expériences biomédicales. Nous les exploitons pour leurs qualités humaines, mais nous leur nions la protection (le respect à les laisser tranquilles) habituellement dû à ce qui

nous est proche. À l'évidence, dans le cadre des expériences biomédicales, nous utilisons des espèces en danger pour en aider une qui n'est pas en danger.

Des études de terrain de longue haleine, notamment consacrées à l'exploration des origines de l'homme, ont récemment changé notre regard sur les singes. La recherche scientifique a amélioré nos connaissances les concernant, et l'intérêt conjugué des médias a contribué à les rendre plus populaires. Les gorilles ont longtemps été dépeints comme cruels et agressifs : « Ils sont d'un tempérament excessivement féroce et toujours offensif, ne fuyant jamais devant l'homme comme le ferait le chimpanzé. Ils sont la cause de terreur chez les populations locales » (Huxley 1894 : 52, traduction de ED). Durant plus d'un siècle, les gorilles ont été cantonnés dans un rôle de singe sans peur, une image amplement perpétuée et mise en scène par King Kong (photo 3). Aujourd'hui, les gorilles nous apparaissent comme de paisibles plantivores, géants attentionnés qui figurent en tête des animaux les plus aimés (BBC Wildlife 2000). Les chimpanzés passent pour des clowns, mais sont montrés comme ayant une face obscure cachée. Leur brutalité est parfois mise en scène dans des contextes guerriers, où ils ne se comportent plus en simples mimes, mais sont les détenteurs de nos penchants les plus vils. Le mode de vie semi-solitaire de l'orang-outan est apparu comme un cas unique chez les singes et la vie sexuelle du bonobo, le grand singe découvert le plus tardivement, ne semble pas cantonnée à la seule fonction de reproduction. Les investigations en cours sur la culture des grands singes témoignent qu'il nous reste encore beaucoup à apprendre de nos proches parents encore vivants.

Tandis que les recherches de terrain nous informaient sur l'écologie, l'éthologie et l'organisation sociale des singes sauvages, les travaux menés en laboratoire et en captivité, nous livraient les secrets de leur esprit. La recherche en génétique a confirmé l'existence d'un ancêtre commun avec l'homme et nous a invités à réviser l'arbre généalogique de la famille humaine (Diamond 1991). L'analyse de notre relation phylogénétique avec les grands singes a révélé que nous étions parmi eux et non pas au-dessus d'eux comme cela est habituellement visualisé (fig. 3). Les études réalisées en captivité, notamment celles portant sur le langage (un langage de signes a été inculqué à chaque espèce de grands singes), ont peu à peu révélé que les singes sont des êtres sensibles et dotés d'une conscience de soi. Une telle prise de conscience scientifique a favorisé l'émergence d'un meilleur statut des singes. De manière concrète, par exemple, un groupe de pression s'est constitué pour faire cesser l'utilisation des singes par l'industrie du divertissement. Avançant des arguments d'ordre éthique, le gouvernement britannique a fait interdire l'utilisation des grands singes à des fins d'expérimentations médicales. La Nouvelle-Zélande et la Suède ont adopté des lois similaires. Le statut des singes est la préoccupation principale du projet Grands Singes Anthropoïdes (Cavalieri et Singer 1993) qui propose d'étendre aux grands singes les droits de l'homme élémentaires ; un mouvement en droite ligne de l'appel de Monboddo lancé 200 ans plus tôt. Ce changement n'a cependant émergé qu'en Occident. Les questions suivantes que nous devons poser sont celles de la signification des singes pour leurs voisins humains indigènes et des changements de cette signification à travers l'histoire de ces peuples.

1.2. Les grands singes anthropoïdes dans les cultures indigènes

Depuis des temps immémoriaux, les primates ont suscité une réelle fascination de la part des peuples qui partageaient leur environnement. La silhouette de plus de 100 m d'un singe figure parmi les célèbres lignes de Nazca au Pérou, mises à jour il y a près de 2 000 ans (photo 4). Dans l'Égypte Ancienne, on divinisait Thoth – le babouin hamadryas (*Papio hamadryas* (L.), Cercopithecidae) – qui était le gardien de la lune, le mesureur du temps et le scribe des autres Dieux.

R. Morris et D. Morris (1966, traduction de ED) suggèrent que le choix du babouin tenait au fait qu'il « matérialisait la sexualité masculine, une vertu exaltée ». Le *Ramayana* poème épique hindou en langue sanskrite relate la légende d'Hanuman le dieu-singe. Écrit entre le IV^e et le II^e s. av. J.-C., le Ramayana est la raison pour laquelle l'entelle ou langur hanuman (*Semnopithecus entellus* (Dufresne), Cercopithecidae) est jusqu'à nos jours perçu comme sacré. Le culte voué à Hanuman l'érige en symbole de la puissance physique, de la persévérance et de la dévotion. Dans la calligraphie japonaise, les singes apparaissent comme des déités, comme des médiateurs entre les humains et les dieux et, à travers l'influence bouddhique, ils apparaissent même sous la forme des trois singes sages Mizaru (le sourd), Kikazaru (l'aveugle) and Iwazaru (le muet)¹ (Asquith 1995). D'autres formes de symbolisme relatif aux grands singes sont apparues plus récemment (photo 5). Sans surprise, la plupart font référence à la taille et à la puissance du grand singe. A. Meder (1999) rapporte comment, au sein d'une société secrète africaine, le gorille symbolise le feu et la pouvoir divin positif alors que le chimpanzé représente le diable. Ailleurs en Afrique, les viandes de gorille et de chimpanzé sont (encore actuellement) consommées comme des symboles de pouvoir et de virilité. L'orang-outan « était l'une des nombreuses formes que pouvait prendre l'esprit guerrier Klieng des Iban » (Hose 1926 cité par Rijkssen 1995 : 292, traduction de ED). Mais de nombreux folklores indigènes insistent, non seulement sur la force, mais aussi sur la proximité des singes vis-à-vis de l'homme. Il ressort des écrits de G.B. Schaller (1963) et de bien d'autres qu'au cours de l'histoire, plusieurs tribus africaines ont perçu les grands singes anthropoïdes comme des tribus voisines plutôt que comme des animaux.

L'argument est bâti sur le fait qu'il existe une réponse inhérente au statut de grand singe, et que cette réponse se fonde sur une parenté perceptible, et il est amplifié par les similitudes constatées entre les folklores asiatiques et africains. En effet, de nombreux mythes et légendes consacrés aux gorilles et aux chimpanzés en Afrique trouvent une résonance semblable dans ceux qui concernent l'orang-outan en Asie. Par exemple, des tribus des deux continents prétendent que les grands singes hébergent l'âme des ancêtres. De manière encore plus troublante, on estime au centre de Bornéo comme malencontreux qu'une femme enceinte aperçoive un

¹ The Three Wise: Hear No Evil, See No Evil, Speak no Evil.

orang-outan (Andau et Payne 1989), tandis que les Fang d'Afrique centrale sont convaincus qu'une femme enceinte apercevant un gorille va mettre au monde un gorille (Medder 1999). D'autres récits traditionnels mettent en scène la relation humain-grand singe. Les trois plus répandues sont les suivantes :

– La fuite du travail. En Indonésie, une histoire récurrente dit que les orang-outans savent parler, mais qu'ils se gardent bien de le faire de peur d'être contraints à travailler (Galdikas et Shapiro 1994). G.B. Schaller (1963 : 38, traduction de ED) relate une légende similaire à propos du gorille « Les Walembé... croient que le gorille est, non pas un grand singe, mais un homme ayant trouvé refuge en forêt il y a bien longtemps afin d'éviter de travailler ».

– Les récits de transformation entre homme et singe (*cf.* I. de Garine, É. Motte-Florac (crotale), cet ouvrage). Ils sont également communs. Au Nigéria, plusieurs légendes rapportent des transformations d'hommes se changeant en gorilles et en chimpanzés. D. Peterson (2003) décrit des histoires du même genre au Cameroun et en Côte d'Ivoire et H. Rijksen (1995) rapporte des légendes voisines au sujet de l'orang-outan. Ce dernier auteur écrit par ailleurs que « les nombreuses légendes tournant autour de l'orang-outan gagneraient à être interprétées comme une reconnaissance de relations entre l'homme et le grand singe si intime qu'une transformation deviendrait possible » (Rijksen 1995 : 292, traduction de ED) (photo 6).

– La propension à pratiquer l'enlèvement, l'abduction et l'accouplement humain-singe (photo 7). Le folklore le plus répandu à propos des grands singes est probablement celui qui la met en scène. Les récits d'orang-outan « ayant pris une jeune femme humaine pour épouse » sont fréquents à Bornéo (Harrison 1995). En Afrique, « Thomas Jefferson croyait que les grands singes avaient pour habitude d'enlever des négresses » (Morris et Morris 1966 : 70, traduction de ED). Il est fréquent qu'une légende relate la naissance d'un enfant issu d'une union entre espèces, suggérant à nouveau une connexion bien plus grande que ne le suggère la simple apparence physique.

La similitude des croyances autour des grands singes, ainsi que l'intérêt et le respect dont ils sont l'attention révèlent une attitude assez constante de la part des peuples qui partagent leur environnement. Dans les pays où ils vivent comme en Occident, de la préhistoire jusqu'à nos jours, nos relations avec les grands singes ont toujours été mises en avant. Malheureusement cela n'a pas suffi à les protéger. Aujourd'hui ils sont en danger d'extinction (*cf.* M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage).

2. Les grands singes anthropoïdes sont des espèces menacées

Notre niveau de connaissance scientifique et culturelle des grands singes est sans précédent, et le lien de parenté – un thème récurrent de notre relation avec eux – est bien mieux accepté que par le passé. Malgré tout, les grands singes sont également bien plus menacés qu'auparavant (photo 8). Une récente étude signale que 96 % des populations de grands singes d'Afrique et d'Asie sont en phase de déclin "à l'intérieur" des aires protégées (Marshall *et al.* 2000). En l'espace d'une génération, l'*Homo sapiens* moderne est en passe de rayer de la carte du monde l'orang-outan qui a vu l'homme de Java pénétrer en Asie.

Pourquoi et comment en sommes nous arrivés là ? La crise de conservation touchant les grands singes a émergé au cours des cinquante dernières années, et nous n'en mesurons vraiment l'ampleur que depuis vingt ans. Que cette période corresponde aux ajustements post-coloniaux dans les pays peuplés de grands singes n'est qu'une simple coïncidence et les modèles économiques de libre marché dans les situations les plus démocratiques, ont été largement encouragés, provoquant l'extension inexorable des économies occidentales. La combinaison de ces deux phénomènes économiques – demande accrue de la part de la "communauté internationale" et changements internes et domestiques de la société – à laquelle s'ajoute l'accroissement rapide de la population mondiale, a fondamentalement modifié les attitudes à l'égard de la nature et, pour ainsi dire, à l'égard de la vie (photo 9). Sous l'effet de nos aspirations économiques et matérielles accrues, un comportement exploiteur de l'environnement a pris le pas sur un comportement conservateur de ce dernier. « Durant des siècles, le folklore indigène relatif aux bonobos a perpétué des tabous traditionnels concernant la chasse de ce grand singe. Maintenant, le respect de ces tabous est balayé par le changement social, la guerre civile et l'effondrement économique [de la République du Congo] » (Claudine André, comm. pers., traduction de ED).

Le tableau 1 récapitule les principales menaces pesant sur les grands singes, et les problèmes sous-jacents.

2.1. *Changer de perspective à l'égard des grands singes anthropoïdes*

Comme le montre cette dernière citation, les traditions qui assuraient auparavant une protection sont en passe de disparaître. D. Peterson (2003: 74, 196, traduction de ED) approfondit la réflexion sur ce problème. Il note que « les tabous tribaux... sont légitimés par une histoire ou un mythe anciens et, dans le cas des grands singes, il s'agit presque toujours de récits de parenté », mais poursuit en décrivant les pertes consécutives « au remplacement de la richesse d'une économie de

subsistance (en retirant la biodiversité) par une richesse d'une économie de marché (en introduisant le "grand" développement) ». En marge des effets positifs du "développement" se trouve une cohorte d'effets négatifs ou, pour le moins, désavantageux, parmi lesquels l'accroissement rapide de la population, des changements profonds de la société, "le glissement du rural à l'urbain", l'augmentation de la criminalité et la perte de la culture et des savoirs traditionnels. L'adoption d'une économie monétarisée, avec une nécessaire période de transition que cela suppose, grève lourdement, les modalités de contrôle traditionnelles qui préservaient d'une surexploitation de la ressource. « Dans l'Afrique contemporaine, l'expansion des logiques de marché... a commencé à rompre le lien entre les peuples et leurs anciens systèmes de croyance... il en résulte une érosion des valeurs tribales qui contribuaient à la conservation et au respect de la vie non-humaine ».

Ces auteurs ne prônent en aucune manière qu'il faille figer les sociétés traditionnelles dans leur état actuel ou passé, et nous ne souhaitons pas passer pour des "anti-développement". Le point à considérer ici est que ce que l'on entend communément par développement a d'abord un effet sur le monde naturel que nous ne saurions ignorer et de plus, n'est pas d'une grande aide pour les plus démunis. Cela est souvent dû au prolongement de la transition de la subsistance vers l'économie de marché qui expose à de sévères difficultés économiques. En Indonésie par exemple, un argument persistant consiste à prétendre que l'exploitation forestière (présentée comme un "développement des ressources forestières") peut contribuer à réduire la pauvreté en pourvoyant emplois et devises étrangères. Cependant, l'expérience a montré que la pauvreté locale est parfois aggravée par l'exploitation forestière, car cette dernière amorce un cycle de destruction (après les gains obtenus à court terme) qui conduit à des inondations, à l'envasement des cours d'eau, à des changements climatiques, à l'accroissement des risques d'incendie, et à un appauvrissement de l'environnement, avec la perte d'aliments traditionnels, de plantes médicinales et de divers autres produits forestiers non ligneux (MacKinnon *et al.* 1997) (photo 10). Revenons-en au destin des grands singes et voyons comment ceux-ci sont appréhendés dans un monde en pleine mutation. Comme nous pouvons nous y attendre dans des sociétés ayant accédé à un plus grand usage fiduciaire, les grands singes sont beaucoup plus prisés lorsqu'ils sont perçus comme un capital. Ainsi, après deux décades de développement touristique et malgré les horreurs du génocide de 1994, le gorille des montagnes du Rwanda est dorénavant perçu comme un patrimoine national. En effet, le cas de ce gorille est incontestablement le meilleur exemple de "sauvegarde" d'une espèce grâce à l'écotourisme (photo 11). Au Rwanda comme en Ouganda, les gorilles et, dans une moindre mesure, les chimpanzés sont devenus des emblèmes de fierté nationale (Redmond, non publié). Ils sont une source de devises, génèrent des emplois et, par conséquent, ont gagné le droit d'être préservés. Les promoteurs de l'écotourisme insistent beaucoup sur le côté soutenable et la préservation de l'habitat (un usage peu déprédateur de ressource). Beaucoup de projets de conservation affichent les opportunités d'embauche au rang des bénéfices qu'ils prodiguent aux régions concernées. Malheureusement, ce cas de figure ne se produit pas partout.

Que se passe-t-il dans un pays comme la République Démocratique du Congo (RDC, ex-Zaïre) où le tourisme n'est pas près de voir le jour et où il a même fallu interrompre les projets de recherche ? Que se passe-t-il pour des espèces comme l'orang-outan qui sont devenues rares à observer en milieu sauvage ? En RDC, actuellement, nous estimons que les populations locales n'accordent de l'intérêt aux bonobos qu'en tant que viande de brousse, et non point en tant que créature vivante (photo 12). Pareillement, l'orang-outan est généralement perçu comme dénué d'intérêt, voire comme une gêne à la capitalisation de revenus tels que ceux assurés par une plantation de palmiers à huile. Une étude menée par la Fondation Internationale pour les Orangs-outans dans quatorze villages situés en périphérie d'un des plus célèbres parcs nationaux indonésiens, a révélé que ce grand singe n'était nullement une source de fierté. Bien plus de personnes prétendirent les détester (la réponse la plus négative) qu'il n'y en eut pour s'estimer fiers de les avoir dans leurs forêts. Plus de 50 % des 840 personnes interviewées prétendirent que les orangs-outans étaient effrayants et estimèrent qu'une aide aux grands-singes n'était pas compatible avec une aide aux communautés locales (Galdikas *et al.* 2002). En comparaison, le dragon de Komodo de même que le tigre et l'éléphant, sont perçus comme des symboles de fierté.

Il existe des parties de l'Afrique et de l'Asie où les interdits traditionnels de tuer les grands singes persistent. À Sarawak en Malaisie de l'Est, les Iban ne chassent pas l'orang-outan, même si par ailleurs, bien d'autres espèces locales ont été quasiment exterminées. Pareillement, les habitants des collines de Mbulu au Sud-Ouest du Cameroun, ne chassent jamais le gorille, par respect pour sa similitude à l'humain et probablement pour des raisons plus symboliques / totémiques (Daniel Bucknell, com. pers.). Cependant dans bien d'autres régions, les tabous et les pratiques traditionnelles ont été abandonnées. Par exemple, de part et d'autre de la frontière du Sud-Est du Nigéria, la chasse est devenue la principale activité de subsistance des jeunes hommes et elle supplée à l'agriculture, les opportunités occasionnelles de travail et la récolte des régimes de palmiers à huile.

L'accroissement du nombre de chasseurs a eu une incidence dramatique sur la faune, contraignant les chasseurs à intensifier leur traque en augmentant d'autant la pression exercée sur les ressources fauniques. Ainsi, même dans les lieux où les grands singes bénéficiaient d'une relative protection traditionnelle, les circonstances actuelles mettent à mal ces règles coutumières. Les étrangers à la forêt de Mbulu commencent à chasser les gorilles. En bien des endroits d'Afrique centrale et occidentale où les populations percevaient les grands singes comme des voisins et refusaient de les manger du fait de leur apparence humaine, ces derniers sont malgré tout tués car leurs organes entrent dans la préparation de "charmes magiques" *sumu* (en nyindu, langue de l'Est de la République Démocratique du Congo) (photo 13). Et même si les orangs-outans ne sont pas directement chassés, ils sont menacés par l'exploitation industrielle du bois et les clairiérages forestiers dus à l'agriculture permanente.

2.2. La religion – un cas de non-changement, pour le meilleur et pour le pire

Plus résilientes que les tabous traditionnels, certaines religions formulant des prescriptions précises à l'égard des grands singes ont entretenu un certain *statu quo*. Dans les sociétés musulmanes, les grands singes ne peuvent être consommés et ont ainsi bénéficié d'une relative protection dans des parties de l'Afrique où la chasse de viande de brousse se serait volontiers développée. Le christianisme offre une bien moindre protection. Une étude de la filière de viande de brousse au Cameroun a montré qu'« un propos récurrent émergeant des interviews était que les animaux, grands singes inclus, sont un don de Dieu aux hommes » (Bowman 2003 : 278, traduction de ED), faisant ainsi clairement référence à l'énoncé de la Génèse (fig. 4). Les effets de l'Islam n'ont pas toujours été totalement positifs. En Indonésie et en Malaisie, deux nations majoritairement musulmanes, faire valoir notre parenté avec les grands singes ne reçoit aucun écho dans l'Islam qui réfute tout lien ancestral avec ces derniers.

2.3. Perspectives dans les pays développés

En comparaison avec d'autres espèces charismatiques de la conservation que sont les éléphants, les baleines, les rhinocéros et les tigres, les grands singes anthropoïdes n'ont pas fait l'objet d'attention jusqu'à une période récente. Leur lien de parenté avec l'humain n'a pas beaucoup pesé dans la balance.

Pourquoi ? Peut-être que la réponse est simplement que l'humanité des grands singes ne nous met pas à l'aise (photo 14). Il est plus facile d'éprouver de la bienveillance pour des espèces qui nous sont éloignées. Les gens vont au zoo où ils seront impressionnés par la taille d'un éléphant ou subjugués par un tigre, mais vont continuer à rire des manières "primitives" d'un orang-outan. R. Morris et D. Morris (1966 : 2, traduction de ED) évoquent une raison similaire pour justifier que les primates figurent si rarement dans les cortèges d'animaux sacrés « (ils) sont trop comme nous pour prétendre à être de bons objets de culte ». Ou peut-être encore s'agit-il d'une hésitation à faire face à un problème, notamment dans le cas de la viande de brousse où le problème consiste à consommer nos parents animaux ; toute tendance à cesser de le faire impliquerait une entrave au droit des peuples à manger ce qu'ils se sont choisi comme aliments. Compte tenu du spectre du néo-colonialisme, soit-il supposé ou avéré, qui plane sur les initiatives de conservation financées par l'Occident et mises en œuvre dans les pays en développement, beaucoup d'organisations activistes ne souhaitent pas affronter la question.

Il a fallu attendre deux crises majeures pour voir enfin le cas délicat des grands singes figurer dans l'agenda de la conservation globale. Les incendies de forêt qui ont ravagé l'Indonésie en 1997-1998 ont projeté sur l'Occident l'image des jeunes orangs-outans orphelins. Puis, la crise de la viande de brousse en Afrique

a finalement été révélée au grand jour. Aujourd'hui, celle-ci est considérée comme une menace majeure pesant sur les grands singes de ce continent (photo 15). C'est la menace d'extinction imminente qui nous a finalement encouragés à agir.

Au cours des dernières années, l'engouement des médias et la prise de conscience des politiques et du grand public pour la cause des grands singes ont littéralement explosé. Notre préoccupation à l'égard du commerce de viande de brousse en Afrique a conduit à la création de l'Alliance de Singe *Ape Alliance* en 1996, une coalition composée de plus de quarante groupes qui se consacrent à la conservation et au bien-être, qui ont exprimé un intérêt pour les grands singes. L'Alliance a organisé l'«Événement du Singe» *Great Ape Event* qui s'est tenu à Londres en septembre 2000, et qui a réuni plus de 3 000 participants. L'établissement d'un groupe de travail sur la crise du commerce de viande de brousse *Bushmeat Crisis Task Force* aux USA, l'adoption d'une taxe sur les grands singes *Great Ape Bill* par le Parlement néo-zélandais, l'acceptation d'un statut spécial pour les grands singes et la prise de conscience par les consommateurs que les ressources forestières ne sont pas exploitées de manière durable... sont autant de signes témoignant de ce nouvel intérêt.

Peut-être que le plus gros changement apparu dans la perception de l'Occident à l'égard des grands singes a été de cesser de considérer à quel point ils sont proches de nous, puis de cesser de considérer à quel point nous sommes proches d'eux, pour enfin assumer notre responsabilité à nous occuper d'eux.

2.4. Comment les perceptions actuelles influencent la conservation et la protection

Les facteurs historiques et sociologiques compromettent-ils nos chances de réussir à protéger les grands singes (cf. M.T. Walsh, cet ouvrage) ? La notion d'«affinité» avec ces derniers a contribué à une meilleure mobilisation de moyens en Occident, mais la mise en place d'une conservation effective dans les pays du sud reste un réel challenge. C'est une réalité pour toute forme de conservation, elle doit émerger de la base. Notre «proximité» avec les grands singes est un moyen d'attirer l'attention sur eux et d'engendrer intérêt et implication morale, cependant l'argument ne fonctionnera pas partout, notamment dans les états d'obédience musulmane. Il pourrait s'avérer plus approprié d'attirer l'attention sur l'intelligence de ces animaux, leur rôle dans l'écosystème, ou sur le simple fait qu'ils sont en danger et qu'ils pourraient disparaître à jamais. L'important est de bâtir un discours qui sache toucher son auditoire. Les exemples ne manquent pas d'initiatives de développement conçues en Occident, mais que la sensibilité et la compréhension locales rendaient proprement irréalisables. Par exemple, la Société Britannique des Primates *Primate Society of Great Britain* apposait sur ses véhicules un autocollant marqué du slogan « primates, leur futur est notre futur » (fig. 5). Questionnés sur leur compréhension du message, les Njala de Sierra Leone répondaient que le

slogan signifiait que les humains, les chimpanzés et les espèces proches étaient promis à un destin commun. Pour beaucoup, une telle idée était profondément dérangeante. La raison de s'en alarmer tenait au fait que dans les zones où les chimpanzés abondent, ils servent de "couverture" à une forme de sorcellerie politique (cf. M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage) connue sous le nom de "commerce de chimpanzé" *ngola hinda*. Il est dit que les commanditaires de ce commerce dépêchaient des meurtriers rituels sous l'apparence de chimpanzés, afin d'accroître leur charisme politique (Richards 1995). La leçon à retenir est que bien souvent, les attitudes occidentales ne sont pas transposables.

Les grands singes sont devenus une forme particulière de symbole moderne. Les "conservationnistes" en ont fait des "espèces porte-drapeaux" ou de la "méga-faune charismatique" pour défendre la cause de la protection de l'habitat des singes, ils sont désormais des symboles dont dépend la protection de toute la biodiversité qui les environne. Il est important de comprendre le rôle écologique des grands singes qui sont des espèces clef de voûte de leurs habitats (photo 16). Ils assurent la dispersion des graines de centaines d'espèces de plantes, ils élaguent les branches pour se procurer de la nourriture et entretiennent des puits de lumière dans la canopée à travers la confection de leurs nids. Ils sont les jardiniers des forêts et, à l'heure où l'on valorise ces dernières pour leur biodiversité et leur rôle en tant que puits de carbone contribuant à réduire l'effet de serre, est-il judicieux de se priver de pareils jardiniers ? L'orang-outan fait office de mascotte pour promouvoir le tourisme en Malaisie. Pour bien des gens, les grands singes symbolisent des ancêtres idéels, car ils évoluent encore dans ce jardin d'Eden dont nous sommes coupés et auquel nous aspirons à retourner (Galdikas 1995). Ces affirmations ne sont cependant que des arguments ésotériques, plus utiles à mobiliser des moyens financiers et l'attention qu'à fournir matière à action. Comme le rappelle l'exemple des Njala évoqué précédemment, ces arguments peuvent s'avérer inutiles en contexte local. La priorité est de mobiliser les populations sur des arguments qu'elles comprennent. L'argument scientifique stérile de l'évitement justifié par l'anthropomorphisme (consistant à attribuer des sentiments humains aux animaux) a finalement été transcendé par les nombreux traits comportementaux de nature sociale et émotionnelle, qui témoignent de notre proximité avec les grands singes. L'instinct maternel dont ils font preuve, de même que l'altruisme, l'égoïsme, les manœuvres politiques, l'humour et la peine sont autant de traits humains (photo 17). Le partage des émotions, la solidarité et le soin des autres sont des qualités qui sont parties intégrantes de la condition humaine et sont, en tant que telles, universellement reconnues. En ces temps modernes, c'est par cette reconnaissance que notre parenté va venir en aide aux grands singes. Les similitudes entre eux et nous permettent aux "conservationnistes" d'attirer l'attention sur eux et peuvent faire en sorte que nous les percevions comme spéciaux ; elles contribuent ainsi à accroître notre respect et notre empathie à leur cause.

Lors d'une étude pilote menée dans l'ouest du Cameroun, les villageois se sont faits raconter, dans leur langue, l'histoire de Koko, une femelle gorille célèbre pour communiquer avec les hommes grâce au langage des signes. Une fois, Koko

demanda à ce qu'on lui confie un chaton, qu'elle adora et dont elle s'occupa comme nous l'aurions fait d'un animal de compagnie (photo 18). Au village, ce récit était utilisé comme amorce de discussion sur la justification de tuer et de consommer les gorilles. Les résultats se sont avérés encourageants. Les villageois n'avaient jamais envisagé qu'un gorille puisse se comporter de la sorte et deux chasseurs se portèrent volontaires pour aller conter l'histoire de Koko dans les villages voisins (Lysinge *et al.* 2002).

En fin de compte, la vérité est que personne ne tente "délibérément" de supprimer les grands singes ; la situation tragique actuelle relève plutôt d'un manque d'attention aux niveaux national et international. Nous sommes face à une négligence collective où les attitudes occidentales et locales se recourent.

Le destin des grands singes est aux mains des résidents – individus, communautés, gouvernants – des pays dans lesquels vivent les grands singes. Toutefois, l'Occident et les pays développés ont un devoir d'attention, car c'est l'ordre économique établi en occident, et sa demande en ressources provenant de l'habitat des grands singes, qui sont à l'origine des problèmes que ces derniers rencontrent. De cette synthèse a émergé l'élaboration d'une stratégie tripode en vue de la conservation des grands singes (fig. 6).

Pied 1 : volonté politique ; pied 2 : soutien populaire ; pied 3 : moyens. Si l'un des pieds vient à manquer, c'est toute la plateforme de conservation durable qui va s'effondrer. La volonté politique est nécessaire autant dans les pays-hôtes de grands singes que dans les autres, et les moyens doivent provenir de tout endroit où l'on estime important de préserver les grands singes. En résumé, ils devraient venir de n'importe où dans ce monde.

Conclusion

Nous concluons par quelques recommandations sur la manière dont nous envisageons d'appréhender les grands singes dans le futur, si tant est qu'il en fasse encore partie. Lors du changement de millénaire, une prise de conscience émergea sur le fait que, malgré les efforts réalisés par divers individus et organisations, les grands singes étaient en passe d'extinction à travers presque toutes leurs aires d'occupation. Mais si ceux qui étaient impliqués faisaient de leur mieux, que pouvait-on faire de plus ? Il manquait, sans doute, une coordination générale, un système destiné à mettre l'accent sur les efforts et à accroître les moyens disponibles. C'est le but assigné au GRASP, le Projet pour la Survie des Grands Singes *Great Ape Survival Project* du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUE) et de l'Unesco, devenu une alliance stratégique d'agences des Nations Unies, d'organisations gouvernementales, d'organisations non gouvernementales, de fondations et d'intérêts du secteur privé (fig. 7). L'initiative

PNUE-Unesco est certainement l'étape la plus positive franchie pour galvaniser les gouvernements et les différents intervenants de la conservation, et pour interrompre le déclin des populations de grands singes. La mission est de « mettre un terme au déclin des populations de grands singes en faisant en sorte que tous ceux qui peuvent contribuer aient l'opportunité de le faire » (traduction de ED).

Le GRASP s'est fixé l'objectif global de lever la menace d'extinction imminente pesant sur les populations des principaux grands singes, en l'occurrence les gorilles, les chimpanzés, les bonobos et les orangs-outans. Par-delà ce challenge immédiat, le GRASP envisage de maintenir les populations sauvages de toutes les espèces et sous-espèces de grands singes dans des habitats naturels viables afin de faire en sorte que, chaque fois qu'ils interagissent avec les populations locales, ces interactions sont mutuellement positives et durables.

Les objectifs du GRASP sont de :

- lever les menaces d'extinction immédiate ;
- mobiliser des fonds pour la conservation des populations de grands singes ;
- assurer la pérennité de leurs habitats naturels ;
- mettre en œuvre des plans nationaux de survie des grands singes *National Great Ape Survival Plans* ; des plans d'action stratégiques pour la survie des grands singes dans toutes les aires d'occupation susceptibles de devenir les sites de développement les plus pertinents pour la conservation des grands singes à grande échelle.

Le GRASP ne prétend pas seulement sauver les grands singes. Il a vocation à préserver les habitats naturels et à assister les communautés locales dans la gestion durable de leurs ressources. Les forêts qui hébergent les grands singes sont pour les peuples des sources d'aliments, de médicaments, d'énergie et d'eau potable. Le GRASP embrasse une cause noble – le futur sécurisé des plus proches parents vivants du genre humain, en reconnaissant que l'achèvement de ce but doit bénéficier à l'écosystème dans son ensemble, humains compris.

Comme nous avons voulu le montrer, les grands singes sont par bien des aspects importants dans la culture des sociétés humaines. Leur perte ne devrait pas remettre en cause l'intégrité de ces cultures, mais les bénéfices que nous avons à espérer de leur conservation, sont multiples : économiques, scientifiques, esthétiques et même moraux :

« Tant qu'ils (les grands singes) seront en mesure de fouir le sol, de hurler, de sauter, de mâchouiller, de briser des branches, de se frapper le torse ou simplement de rester assis à admirer le coucher du soleil, ils seront de perpétuels et indispensables rappels à nos mémoires qu'après tout, nous ne sommes guère plus que des grands singes pensants et nus » (Morris et Morris 1966 : 296, traduction de ED).

Références bibliographiques

- ANDAU M., PAYNE J., 1989 — *Orangutan Malaysia's Mascot*. Kuala Lumpur, Berita Publishing SDN-BHD.
- ARISTOTLE 1910 — *Historia Animalium*. Translated into English by D'Arcy Wentworth Thompson, edited by Ross W.D., Clarendon Press, London.
- ASQUITH P., 1995 — "Of Monkeys and Men: Cultural Views in Japan and the West". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 309-326.
- BARNARD A., 1995 — "Monboddoo's Orang Outang and the Definition of Man". In Corbey R., Theunissen B. (eds.): 71-86.
- BBC WILDLIFE MAGAZINE, 2000 — *Survey nation's best loved animals*.
- BOWMAN K., 2003 — *Cultures, Ethics and the Protection of the African Great Apes in 2000*. The Apes: Challenges for the 21st Century, Conference Proceedings, May 10-13 Brookfield, Illinois: 276-281.
- CORBAY R., 1995 — "Introduction: Missing Links, or the Ape's Place in Nature". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 1-10.
- CORBAY R., THEUNISSEN B. (eds), 1995 — *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600: evaluatic proceedings of a symposium at Leyden, 28 June-1st July 1993*. Leiden, Leiden University, Dept of Prehistory.
- CAVALIERI P., SINGER P. (eds.) 1993 — *The Great Ape Project: Equality beyond humanity*. London, Fourth Estate.
- DARWIN C., 1859 — *The Origin of Species*. London, Murray.
- DARWIN C., 1871 — *The Descent of Man*. London, Murray.
- DIAMOND J., 1991 — *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*. London, Vintage.
- GALDIKAS B.M., SHAPIRO G.S., 1994 — *Guidebook to Tanjung Puting National Park*. Djakarta., Gramedia Pustaka Utama & the Orangutan Foundation International.
- GALDIKAS B.M., 1995 — *Reflections of Eden*. Indigo Press, London.
- GALDIKAS B.M., ICHLAS AL ZAQIE, BREND S., 2002 — *An Evaluation of Levels of Conservation Knowledge, Attitudes and Behavior in Local Communities*. Report submitted for USAID grant No. 497-G-00-01-00057-00, October 2002.
- HARRISON T., 1955 — Orang utan versus man (and woman). *Sarawak Museum Journal*, VIII: 32-45.
- HUXLEY T.H., (1894) 2001 — *Man's Place in Nature*. New York, Random House.
- KAPLAN G., ROGERS L.J., 1994 — *The Orangutans in Borneo*. Armidale (NSW), University of New England Press.
- LINNAEUS C. (1758) 1894 — *Systema naturae. Regnum Animale etc*. Editio Decima. Salvius Holmiae – Lipsia, Engelmann.
- LYSINGE R., ROSE A., FRASER P., 2002 — *Wildlife Protectors Fund/Gorilla Foundation*, Summary report (<http://www.koko.org/help/africa-update.phtml?offset=11>).
- MACKINNON K., HATTA G., HALIM H., MANGALIK A., 1997 — *The Ecology of Kalimantan*. Oxford, Oxford University Press.
- MARSHALL A.J., HOLLAND JONES J., WRANGHAM R.W., 2000 — *The Plight of the Apes: A Global Survey of Great Ape Populations*. A Briefing Prepared for Representative George Miller and Representative Jim Saxton. Cambridge, Harvard University, Department of Anthropology.
- MEDER A., 1999 — Gorillas in African Culture and Medicine. *Gorilla Journal*, 18 June 1999 (<http://www.berggorilla.de/english/gjournal/texte/18culture/html>).
- MORRIS R., MORRIS D., 1966 — *Men and Apes*. New York, Bantam Books.
- NASH R., 1995 — "Tyson's Pygmie: the Orang-outang and Augustan 'Satyr'". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 51-62.
- NICHOLS M., SCHALLER G.B., 1989 — *Gorilla Struggle For Survival In The Virungas*. New York, Aperture Foundation.
- OHNUKI-TIERNEY E., 1995 — Representations of the Monkey (Saru)". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 297-308.
- PETERSON D., 2003 — *Eating Apes*, University of California Press, Berkley, California.

PIGAFETTA F., (1591) 1881 — *Regnum Congo, hoc est vera descriptio regni Africani quod ... Gongus appellatur*. Translated by M. Hutchinson 1881, *A report of the Kingdom of Congo and of the surrounding countries; drawn out of the writings and discourses of the Portuguese, Duarte Lopez*, London, Frank Cass and Co.

PURCHAS S., (1613) 1905-1907 — "Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes. Contaying a historie of the world". In

PURCHAS S., *Sea voyages & lande travels*, vol. 2, London, Glasgow, Machehouse & Sons: 981-982.

RIJKSEN H., 1995 — "Forest Men and Man". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 289-296.

RICHARDS P., 1995 — "Local Understanding of Primates & Evolution: Some Mende Beliefs Concerning Chimpanzees". In Corbey R., Theunissen B. (eds): 265-274.

SCHALLER G.B., 1963 — *The Year of the Gorilla*. Chicago, University of Chicago Press.

TULP N., 1641 — *Observationum Medicarum*. Amsterdam, Elzevir.

Figures

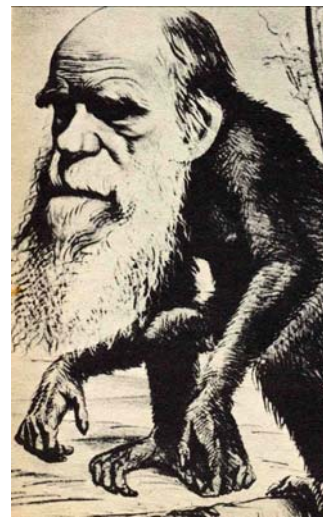
Figure 1. Linnaeus' classification of the Anthropomorpha / La classification Linnéenne des "Anthropomorpha"

(Hoppius 1760, Leiden University, The Netherland)



Figure 2. Caricature of Charles Darwin as an ape / Une caricature simiesque de Charles Darwin

(Homet magazine)



Figures 3a et 3b. Two representations of the phylogenetic relationship between humans and the great apes / Deux représentations des relations phylogénétiques entre les humains et les grands singes

Figure 3a. The traditional representation of the human family tree / La représentation habituelle de l'arbre de la famille des Hominidae

Figure 3b. A modern interpretation of human and ape evolution / Une représentation moderne de l'évolution de l'homme et des grands singes

(Jared Diamond 1991)

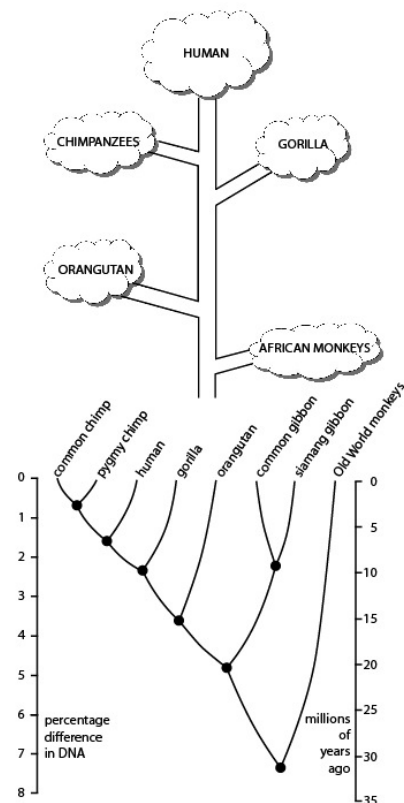


Figure 4. A woodcut depicting Adam and Eve / Une gravure sur bois illustrant Adam et Eve

(*La Bible en Francoys*, Paris, Antoine Verand v. 1500)

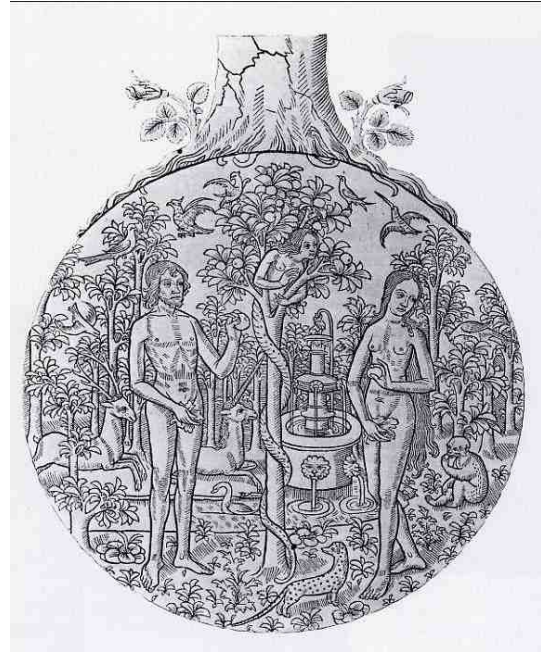


Figure 5. 'Primate Society of Great Britain' sticker / Autocollant de la "Société Britannique des Primates"

(Primate Society of Great Britain)



Figure 6. The three-legged stool of conservation / La stratégie tripode de la conservation

(Dr Gary Shapiro)



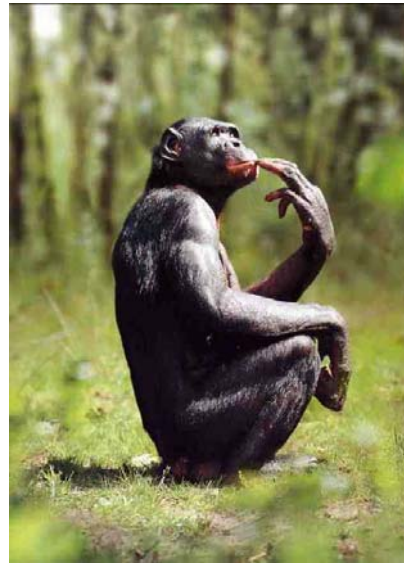
Figure 7. The logo of the Great Ape Survival Project (GRASP) / Le Logo du Projet pour la Survie des Grands Singes (GRASP)



Photos

Photo 1. A bonobo (*Pan paniscus* Schwartz, Hominidae) in a strikingly human-like pose / Un bonobo (*Pan paniscus* Schwartz, Hominidae) dans une posture étonnamment humaine

(Steve Bloom)



Photos 2a et 2b. Shared physical attributes / Des attributs physiques partagés

(Steve Bloom and Ian Redmond OBE)



Photo 3. King Kong – for a time the world's most famous ape – was inspired by hunters' accounts of gorillas (Gorilla gorilla (Savage and Wyman), formerly Pongidae but the great apes are now considered to be Hominidae, the same zoological family as humans / King Kong – en son temps le grand singe le plus célèbre du monde – inspiré de descriptions faites par les chasseurs de gorille (Gorilla gorilla (Savage et Wyman), ex famille des Pongidae mais les grands singes sont dorénavant classés dans la même famille zoologique que les humains, celle des Hominidae)

(National Film Archives)



Photo 4. Nazca Lines, Peru / Les lignes de Nazca, Pérou

(Maria Reich)



*Photo 5. Ceremonial gorilla skull /
Crâne cérémoniel de gorille*

(Ian Redmond OBE)



*Photo 6. Male orangutan (Pongo pygmaeus (L.), Hominidae) in
humanlike stance / Orang-outan
(Pongo pygmaeus (L.), Hominidae)
mâle dans une posture très humaine*

(Michael Chambers)



Photo 7. Statue depicting the kidnap of a woman by a gorilla / Statue illustrant un rapt de femme par un gorille

(Musée des Beaux-Arts, Dijon, France)



Fig. 26.1 Emmanuel Frémiet, *Gorilla carrying off a negress*. Bronze 0.45 x 0.41, Museum of the Fine Arts, Dijon, France.

Photo 8. Smoked ape meat / Viande boucanée de grand singe

(Karl Ammann)



Photo 9. The effects of rapid population growth, Rwanda / Les effets de l'accroissement rapide de la population au Rwanda

(Ian Redmond OBE)



Photo 10. Logging Camp, Indonesia / Un chantier de débardage en Indonésie

(Ian Redmond OBE)



Photo 11. Great Ape Tourism in Democratic Republic of Congo / Le tourisme consacré aux grands singes en République Démocratique du Congo

(Ian Redmond OBE)



Photo 12. Bonobo as bushmeat, Democratic Republic of the Congo / Un bonobo capturé comme viande de brousse, République Démocratique du Congo

(Dr Jo Thompson)



Photo 13. Gorilla hand with fingers partially removed for use as a magic charm (Republic of the Congo) / Une main de gorille partiellement amputée de ses doigts utilisés dans la confection de charmes magiques

(Ian Redmond OBE)



Photo 14. An adult male orangutan 'playing' / Un mâle adulte orang-outan "s'amusant"

(Ralph Arbus)



Photo 15. Bushmeat – a family of slaughtered gorillas / Viande de brousse – une famille de gorilles massacrés

(Karl Ammann)



Photo 16. The rainforest / La forêt humide

(Stephen Brend)



*Photo 17. Nurturing – a common aspect of all great ape motherhood /
Éducation du nouveau-né – un aspect de la maternité commun à tous les grands singes*

(Jerry Callow)



Photo 18. Cover of the 'Koko and her kitten' storybook / Couverture du livre "Koko et son chaton"

(Dr Ronald Cohn)



Table 1. Major threats to the great apes with the underlying problems
Tableau 1. Les menaces majeures et les difficultés sous-jacentes pesant sur les grands singes

Threat / Menace		Root cause / Cause	
habitat loss or habitat fragmentation	perte ou fragmentation de l'habitat	population pressure, hunger, economic change/need for employment	pression démographique, faim, changement économique, chômage
hunting	chasse	break down of traditions, economic change, weak rule of law	perte des traditions, changement économique, législation faible
under resourced environmental management, low levels of environmental education	gestion de l'environnement sous dotée, faible niveau d'éducation environnementale	corruption, development pressure, national agendas, population pressure	corruption, pression liée au développement, priorités nationales, pression démographique
illegal trade in live specimens	commerce illégal d'espèces vivantes	weak rule of law	législation faible
political instability	instabilité politique	fundamental changes in society, population movements, poverty (individual or national)	changement fondamental dans la société, déplacement de population, pauvreté (individuelle ou nationale)

Pangolins and politics in the Great Ruaha valley, Tanzania Symbol, ritual and difference

Martin T. WALSH
mtw30@cam.ac.uk

Abstract

The Ground pangolin, *Manis temminckii* Smuts (Manidae), is a shy mammal that is rarely seen by people living in the Great Ruaha valley in south-central Tanzania. This paper, based on case studies recorded in 2002-2003, describes what happens when pangolins are encountered, and how their ritual and other uses are sometimes bitterly contested by the indigenous and immigrant inhabitants of the area. Pangolins are not only 'good to think' and 'good to eat', but also 'good to argue about'. Conflicting views about their symbolic and economic values undermine any simple interpretation of their role as culturally salient animals or 'cultural keystone species'.

Keywords

political animal, divination, traditional authorities, political history, protected areas

Introduction

Pangolins (scaly anteaters) occupy a special place in the beliefs and rituals of many African peoples. Since Mary Douglas's description and analysis (1957, 1966) of the role of pangolins in a Lele fertility cult, these 'anomalous' animals have also occupied a special place in the anthropological literature on animal symbolism (Bulmer 1967, Wijeyewardene 1968, Tambiah 1969, Ellen 1972, Willis 1974, Lewis 1991, Richards 1993, Sperber 1996, Morris 1998) (*cf.* É. Motte-Florac (Introduction), this volume). Discussion of Douglas's material has focused on the classificatory status and cultural significance of different species of pangolin among the Lele and their Congolese neighbors (de Heusch 1985, 1993; Douglas 1990; Lewis 1991, 1993a, 1993b, 2003). Unfortunately the cult described by M. Douglas has now lapsed, and, as she and some of her critics have pointed out,

there remain significant gaps in our knowledge of the ideas and practices involved (Douglas 1990, Lewis 1993a, Ellen 1994). This lack of ethnographic detail has made it difficult to reanalyze the Lele case, except in general theoretical terms and with reference to other studies of significant animals.

Pangolins are accorded cultural significance throughout the Bantu Diaspora, and it is possible that some of the ideas and attitudes relating to these unusual animals, were carried by early migrants from the rainforest (Vansina 1990: 74, 277; Walsh 1995-1996: 162-163). Belief in the protective and curative properties of pangolin scales is widespread in eastern and southern Africa, and in recent years has become a cause for concern among conservation agencies (McColaugh 1989; Marshall 1998). In some places pangolins play a more elaborate role in local beliefs and rituals. A number of Tanzanian peoples treat encounters with pangolins as auspicious events requiring special ritual action, and this often includes the performance of a form of public divination in which the live animals are believed to foretell the future (Walsh 1995/1996, 1997: 12-13; Keregero 1998). In this paper I will examine examples of this practice among the Hehe and other inhabitants of the Great Ruaha valley in Iringa District in south-central Tanzania. There are some parallels as well as obvious differences between this and the Lele case. Rather than focus on general questions of classification and meaning, I have chosen instead to emphasize historical processes and the social contexts of symbolic practice. This reflects villagers' own experience of pangolins and their interactions with them. Differences of interpretation and disagreements about action were common occurrences, and I will attempt to explain why this was and what its wider implications for the analysis of animal symbolism are.

1. The Great Ruaha valley and its inhabitants

The Great Ruaha river, a major tributary of the Rufiji, rises in the Southern Highlands of Tanzania. For part of its course, between the Usangu wetland and Mtera reservoir, the river follows an arm of the Rift Valley, hemmed in by escarpments on both sides. This was once part of an important trade route, but since the internecine wars of the 19th century has been politically and economically marginalized. The Great Ruaha and its valley do, however, provide good hunting grounds, attractive dry season grazing, and fertile farmland along the river banks and in the virgin woodlands of the area. These give it the character of an economic and ethnic frontier, where different groups have moved in to take advantage of its rich natural resources. This has resulted in increasing pressure and conflict over those resources, exacerbated by the progressive alienation of large parts of the valley to different categories of protected area, the largest of which is Ruaha National Park (fig. 1).

The Tanzanian national census conducted in August 2002 (URT 2003) recorded a total of 43,810 people living in 10,203 households in the two administrative divisions, Idodi and Pawaga, in which research for this paper was conducted (photo 1). The total population had grown from 30,846 in 1988, an increase of over 42% that is partly explained by continuing immigration to the area. The census data do not indicate ethnic affiliation, but a 1998 survey in 16 villages showed that more than 30 ethnic groups were represented. More than half of the 1,106 respondents identified themselves as Hehe (61.6%), with rather fewer claiming Bena (10.8%), Gogo (8.0%) and Sangu (4.4%) ethnicity. Other groups represented in the sample included Nyamwezi (2.4%), Kinga (1.9%), Wanji (1.4%), Sagara (1.4%), Maasai (1.1%) and Sukuma (1.0%) (Nahonyo *et al.* 1998: 15).

Hehe have been the dominant ethnic group in Iringa District since the second half of the 19th century when a number of smaller polities were united under the rule of a single chief (Redmayne 1968: 37-46). These pre-Hehe groups included the inhabitants of the Great Ruaha valley and some of the people who were then living in what is now Ruaha National Park. The latter, known locally as Kosisamba, were ejected from the area to the north of the river following its gazettelement in 1951 as a part of Rungwa Game Reserve. This area became a national park in 1964, and more evictions followed when its boundaries were extended across the southern bank of the Great Ruaha. In the mid-1970s Tanzania's state-imposed 'villagization' program resulted in further displacements and a reshuffling of settlement and population in the valley (Jennings 1994: 5-9).

The Gogo are northern neighbors of the Hehe, and the dominant ethnic group in Dodoma District as well as in some Iringa villages to the south and west of Mtera reservoir. Like the Hehe, the Gogo are Bantu speakers and mixed farmers, though better adapted to a drier environment and typically keeping more cattle (Rigby 1969: 11-47). Unlike the Hehe, the Gogo were never united in a single precolonial polity, but belonged to many small and localized chiefships. The Sangu and Sagara are western and eastern neighbors of the Hehe respectively: the Sangu were once ruled by a single chief and in the 19th century provided a model for the unification of the Hehe (Walsh 1984: 36-45).

The Bena, Kinga and Wanji are more recent Bantu-speaking immigrants to the valley from the south and south-west; the Nyamwezi and Sukuma from the north-west. Many of them were attracted to this area by the availability of land for farming and especially irrigated rice cultivation. Il-Parakuyu Maasai, who cultivate as well as keep livestock, have been settled in the valley since the colonial period, living outside the main village centers. The Barabaig are more recent and mostly seasonal migrants to the valley from north-central Tanzania, bringing large numbers of cattle in search of dry season grazing. Because of their mobility they were not represented in the 1998 village survey.

Another incentive for settlement in the valley has been its wildlife resources. Hunting and honey gathering have long been important economic activities for the indigenous Kosisamba and others. In the 1970s and 1980s commercial game poaching was an important source of wealth; since the mid-1990s a community wildlife management initiative supported by the Tanzanian and British

governments has given the Idodi and Pawaga villages a significant degree of control over hunting rights and the proceeds from the sale of these (Walsh 2001, 2003). The 19 villages are now members of one of Tanzania's first registered bodies hoping to run its own gazetted Wildlife Management Area (WMA): the MBOMIPA Association [Matumizi Bora ya Malihai Idodi na Pawaga](#) 'Sustainable Use of Wild Resources in Idodi and Pawaga' (photo 2).

A mosaic of vegetation types supports a rich savanna fauna in the Great Ruaha valley (Nahonyo *et al.* 1998: 7-9). Large mammals are the mainstay of photographic tourism inside the national park and of tourist and resident hunting outside of it. Elephant, giraffe, zebra, buffalo and impala are perhaps the most visible species in the park and other neighboring protected areas (Ecosystems Consultants 2002). By contrast, pangolins are very inconspicuous creatures; most people living in Idodi and Pawaga have never seen one in the wild, though oral records of encounters with them suggest that they occur widely both here and elsewhere in Iringa District. The only species known for certain to be found in this area is the Ground pangolin, *Manis temminckii* Smuts (Manidae). This is a shy, slow-moving and partly nocturnal mammal, which uses concealed shelters and burrows and typically curls up into a defensive ball when sensing danger (Kingdon 1971: 364-369, 1997: 292-293) (photos 3 to 14). As a result they often go unnoticed by humans. What happens when they are noticed is the subject of the rest of this paper.

2. Field research and methods

The research that informs this paper was inspired by earlier work on the ritual sacrifice of pangolins among the Sangu, based on notes made in Usangu in 1980-1981 (Walsh 1995-1996). In 1998, having returned to the region to work with the MBOMIPA Project (1997-2003), I recorded preliminary information on a pangolin ritual in Pawaga, as well as on Hehe and Bena practices more generally. Systematic field research in Idodi and Pawaga Divisions in Iringa District was undertaken between May 2002 and March 2003, as was related work in the Iringa District Natural Resources Office. This was done in collaboration with the MBOMIPA Association (which was registered in January 2002) and with the assistance of the staff and district partners of the MBOMIPA Project, which was supported by Tanzania's Wildlife Division and Tanzania National Parks (TANAPA), and largely funded by the U.K. government's Department for International Development (DFID).

With the help of the community development officer in Pawaga, research assistants were recruited in 18 of the villages in Idodi and Pawaga Divisions. These assistants, 14 men and four women, interviewed fellow villagers using checklists of key topics as a guide, and recorded the responses as well as their own ideas and

experiences in exercise books. Interviews were conducted in a variety of languages, especially Hehe, and the results written up in Swahili, Tanzania's national language. Following the collection of basic information about pangolins and associated practices, some assistants were asked to gather more detail on these and related subjects, including rain-making and twin-birth rituals. I visited and conducted follow-up interviews in Swahili with all of the research assistants and have made my own translations of the notes that they wrote.

Comparative work was undertaken by an additional three research assistants: a Hehe speaker from the village of Nzihi who lived in Iringa town; a Sangu speaker in the village of Utengule-Usangu in Mbarali District; and a Wanji speaker in Matamba village in Makete District. Although I have made little direct use of their work in preparing this paper, it has helped to inform my understanding of the historical and wider ethnographic context of the ideas and practices discussed.

3. Pangolins in context: variations in knowledge and practice

Research assistants and their informants were asked to describe pangolins and their uses in as much detail as they could. Hehe, Gogo and other long-term residents of the Great Ruaha valley typically described pangolins as 'unusual' or 'unique' animals, citing their distinctive physical characteristics (*cf.* E. Fuchs and M.W. Callmander, M. Ichikawa, this volume) and remarkable behavior in the presence of humans. The most important aspect of this behavior was pangolins' apparent ability to influence and predict the future, including events of worldwide as well as more parochial significance (*cf.* M. Egrot, this volume). The symbolic and ritual role of pangolins in local culture was therefore widely perceived to stem from the animals' own extraordinary capabilities. People were merely obliged to perform the necessary rites, knowledge of which had been handed down through the generations and was, in some cases, safeguarded by rain-makers or other ritual experts. The ultimate source of pangolins' power was generally left unsaid, though the epithets sometimes applied to them – 'chief' *mtwa* and the 'owner of the rain' *munyamdonya* – implied a spiritual origin.

Descriptions of pangolins and their behavior in the wild varied considerably, though there were a number of common themes. The classification of pangolins (Hehe *ngakakuona*) was rarely considered problematic: most people compared pangolins to tortoises or monitor lizards, and many thought that they laid eggs. As a result pangolins were usually classed together with reptiles, amphibians and invertebrates as 'lowly creatures' (Hehe *ligongoli*, plural *magongoli*; Swahili *mdudu*, plural *wadudu*), and not as game or edible mammals (Hehe *likoko*, plural *makoko*). Some informants were aware that pangolins give birth to and suckle their young

like other mammals, but they did not think of them as being anomalous in classificatory terms because of this or other aspects of their reproductive or other behavior. Nor did they relate these observations to the symbolic and ritual significance of pangolins, which, as noted above, were felt rather to have their source in the special powers that these shy animals possess.

As they do elsewhere, pangolins provide the ingredients for different kinds of medicinal and magical preparation. Pangolin scales have by far the greatest number of uses, both curative (for example to treat whitlow, stiff necks, back pain, pneumonia, children's convulsions and rashes) and to make good luck or protective charms (in particular to protect hunters and their camps against wild animals, park rangers and other agents of misfortune). Other parts of the pangolin (including the heart and larynx) are similarly used for protective purposes, as well as to magically stupefy animals that are being hunted. Knowledgeable Hehe and Gogo speakers were generally agreed, however, that pangolins should not be deliberately killed in order to obtain the valuable scales and other body parts. These should only be obtained from pangolins that had died naturally, that had voluntarily shed their scales, or that had been ritually sacrificed. Likewise, their meat could only be legitimately eaten in cases where local practice permitted the ritual sacrifice and consumption of pangolins – though traditional Gogo doctors in Dodoma District were also reputed to eat pangolin meat in order to enhance their powers.

Although killing pangolins for personal gain or other non-ritual purposes is proscribed, encounters with them cannot be ignored, but must be treated as auspicious events. This is believed in all of the villages in the Great Ruaha valley, by Hehe, Gogo and other long-term residents assimilated to local practice, though knowledge of how to act in these circumstances varies considerably according to age, experience and other factors. The following is an account of an encounter with a pangolin, which took place in 1986 in a part of Mahuninga called Kiwungo cha Vagosi. This involved three Hehe speakers, all of them mature men:

« The three men went into the bush to gather honey. After sighting [a natural hive of] bees they decided to gather the honey at around one o'clock at night, and lit a fire ready for the task [of smoking out the bees]. Suddenly they heard the sound of an animal approaching and, shining a torch on it, saw that it was a pangolin coming slowly towards them. Neither A [...] nor N had seen one before and G explained to them that this was indeed the animal called a pangolin.

As soon as the pangolin saw them it curled up into a ball (as pangolins usually do). Using a sack that they had brought with them they caught it and moved it close to the fire that they had lit for their honey collecting. [The pangolin stayed there until] around six o'clock in the morning when it began to slowly move off. Now G had been taught by his father that if you meet a pangolin in the bush you should take the leaf of a tree, spit on it, and then stick it on the animal's scales, saying as you do so: 'Go well and let me go and pick up whatever I see!' – meaning whatever you are looking for in the bush. By placing the leaf on the pangolin it will bless your journey and make it a success.

When G had done this the pangolin moved about three meters away and stood up on its hind legs, shaking its scales. Then it got down on all fours and began to walk normally. Doing this [standing and shaking its scales] means that the pangolin is happy and that your journey will have a good outcome.

[In G's words] 'After parting with the pangolin we continued with our honey gathering trip, which was very successful. We filled three [20 liter] plastic containers in a very short time, one for each person [usually it would take longer and they would only get between five and ten liters of honey in total]. Following this result we really saw that meeting with a pangolin brings a special kind of luck, and we thanked God for sending this animal to meet us. From then on we all believed in the pangolin's extraordinary auspiciousness, including those who hadn't before. We returned home safely with our hearts full of happiness'. »

The comparative ignorance of G's companions before he had shown them what to do is not surprising, given the relative rarity of encounters with pangolins. Nonetheless, variations on this simple rite of blessing are reported throughout Idodi and Pawaga. It is considered to be the most appropriate course of action when a person meets with a pangolin while camping in the bush or traveling far from home, when it would be difficult to turn back and when the pangolin's blessing might make the trip more successful than it would otherwise have been. But when a pangolin is encountered closer to home, the most desirable action is to take it back to the village – with the help of others if necessary – and then to inform senior members of the community, in particular local ritual and/or political leaders. Here is G again, this time describing what happened when his own father encountered a pangolin:

« The first time in living memory that a pangolin was seen here was in April 1955, to the west of Mahuninga village, in an area that is now part of Ruaha National Park. This was at Makinde [in] Mdonya. At that time [my father] Kabandi Mtati was a well-respected man in the village and his main occupations were honey collecting and fishing. One day he went to gather honey in the bush and by good fortune met a pangolin. As usual, as soon as the pangolin had seen him, it coiled itself up like a tire.

Mtati didn't hesitate to act, because he'd been told by his parents that a pangolin is a very lucky animal and can forecast the weather and many other events – and that if you meet one you should take it captive, safe in the knowledge that it won't harm you. So, with characteristic bravery Mtati grabbed hold of the pangolin and carried it home. After reaching there he sent word around that anyone who didn't know what a pangolin was should come to see it. And he also sent a report to the ruler of Makinde, *mtemi* Nyongwa [Mwamkongo] of Mdonya, informing him that a pangolin had been discovered [...].

Chief Nyongwa came on foot to Mtati's home, where a crowd of people had gathered to see the pangolin. On arrival the chief sought a black cloth and [after obtaining one] wrapped it around the pangolin's waist. (Nyongwa usually led

sacrificial offerings [on behalf of the community] and knew what he was doing). After covering the pangolin with the black cloth, he addressed it with the words 'Pangolin speak!'. The pangolin immediately stood up on two feet and began to shake its scales with joy, just like someone who was very happy.

The chief then began to lay out different kinds of food for the pangolin, including groundnuts, finger millet, sorghum, and maize. Out of all of these the animal only ate the groundnuts. Meanwhile Nyongwa continued asking it to speak and the pangolin carried on shaking its scales and walking on two feet. A lot of people were present [...].

After all this excitement the pangolin began to cry like someone who had been struck, and some people said that perhaps it was hungry. But chief Nyongwa, being the person who made offerings to the spirits [and so knew about these things], explained that the pangolin's first act – eating groundnuts – meant that the year ahead would be a very good one for groundnuts. Whereas the maize, sorghum, finger and bulrush millet that people had planted would fare moderately, groundnuts would grow in plenty following the pangolin's prediction. But, said the chief to his subjects, the pangolin's crying meant that the people of Mdonya would also come to shed tears. When they heard him say this some people were distressed and others didn't believe his words.

That very year the chief received a letter from the government announcing that all of his people would have to move from Mdonya. People were very upset and some cried: they were used to living in this area and it was very difficult to go and settle somewhere else. However, because this was an order from the government people had no option but to obey. And so they came to believe that the pangolin is very good at forecasting the future, and that this animal must be highly respected and looked after so that future generations can use it for prediction. »

G himself was present at this ritual. Afterwards the pangolin was left to resume its life in the bush. It did turn out to be a very good year for groundnuts, but no one was left in Mdonya to harvest them. The whole of this area was gazetted as part of Rungwa Game Reserve on 1st October 1951 (Tanganyika Territory 1953: 1,7), though the government had not insisted that people move out immediately. The letter said to have been received by the chief was presumably a final order from the authorities in Iringa to move. Other sources confirm that the people of Mdonya did indeed move in 1955 or 1956, in December 1955 according to one informant. Many of them then settled at Msembe, on the northern banks of the Great Ruaha and just inside the newly extended game reserve. In 1960 or so they were moved again, this time across the river to Tungamalenga and neighboring villages in Idodi (Jennings 1994: 40, 44; Williams 2003).

Although this was the first pangolin ritual that G was aware of, it was not the earliest that others recalled. Informants in Idodi and Pawaga reported rituals that had been performed at different times and places in the area over the previous 90 years, including one that was believed to have predicted the coming of the First

World War. In every village there were eye-witness accounts and second-hand stories about pangolin rituals and predictions, as well as other incidents involving pangolins that had taken place locally. These accounts reveal significant variations in practice, though the basic pattern of ritual is similar everywhere, with live pangolins being subjected to what might be described as a kind of divination or augury, often to the accompaniment of ritual songs and dances – a detail absent from G's brief account but presumably not absent from the ritual he witnessed in 1955.

The rites that G witnessed, were conducted by the chief of Mdonya, Mwamkongo (Nyongwa), who was only a 'headman' *jumbe* in the British-established Hehe native administration. Although political circumstances have changed and traditional offices have been accorded even less recognition since independence in 1961, Hehe and Gogo in the Great Ruaha valley continue to recognize the role of local ritual leaders, many of them the descendants of chiefs. One of the most famous of these was Mwamkongo's mother, Nyongwa, whose ritual role and name have since been inherited by his daughter, Semkongo, who lives at Waga in Mahuninga village. Other prominent families of this kind in the area include that of Kayela (who originally lived at Igawa and then Kiganga, before being moved from the park), Nguswa (long associated with Changuuswa hill in Isele village), and Kisogonze (Gogo-speaking rain-makers in Kinyika village). The leading ritual specialists in these families and others like them are still called when pangolins are found, though this rarely happens now in some villages, among them Mahuninga.

The valley's complex political history and the diffusion of ritual authority and knowledge have fostered the development of local variations in ritual practice. Captured pangolins are typically offered a choice between water, different kinds of grain, and other objects, especially weapons (selection of which usually signifies impending conflict) (fig. 2). However, the interpretation of their choices and other behavior differs from place to place and from one ritual specialist to another. Pangolin tears, for example, are sometimes interpreted as a sign of death or mourning, more often as signs of either good rain (tears in both eyes) or drought (tears in one eye). In some cases significance attaches to the dripping of the pangolin's nose, in others to the spray of water that comes off its quivering body. And in one village it is said that pangolins actually shed their scales when they dance for joy. These are just a few examples among many of differences of interpretation.

The ritual performances and practices which accompany and then follow pangolin divination also vary considerably in terms of timing, personnel and their essential character. In Pawaga and the Gogo-speaking communities in particular they are often linked to rain-making rites using special rain-stones (for Gogo rain-making in general see Hartnoll 1942; Carnell 1955: 29-31; Rigby 1969: 93-94). In some cases they are intertwined with girls' rites of puberty and involve recent initiates (for Hehe girls' initiation see Brown and Hutt 1935: 184-189; Crema 1987: 57-62). In other instances the rites of twin-birth and twin-parenthood are a significant component (Crema 1987: 40-42). The fate of the pangolin itself is also subject to differences in local custom. Whereas the animal is often returned to the bush after

the ritual has ended, in some places it is taken to a dry water course, beaten to death, and then roasted and eaten by the ritual specialist and perhaps other participants. This is to mention only a few of the most obvious differences in ritual practice.

A fuller description and analysis of these differences would require a more detailed account of local history than can be given here. If these rites have anything in common, it is perhaps their connection to ideas of fertility and the well-being of the land and its people – hence descriptions of the pangolin as a ‘chief’ and ‘the owner of the rain’. These themes are also prominent in Sangu practice, where pangolins are believed to latch on to individual people who are then treated ritually as though they were the parents of twins (Walsh 1995-1996: 157-161). The same themes are also evident in pangolin cults further afield, including those of the Lele and other Congolese people. Given the historical connections and time-depth that this suggests, simple explanations of pangolins’ cultural significance based on contemporary statements about them have to be viewed with some skepticism. This is certainly the case in the Great Ruaha valley, where descriptions of pangolins and their behavior differ from one individual to another, while the ritual actions that their extraordinary behavior is thought to require vary from one location and ritual expert to the next.

4. Change and controversy: the ‘politicization’ of pangolins

Although these local variations in ritual practice provide some potential for conflict, informants did not highlight these differences, apart from noting that in particular cases one ritual expert was preferred over another. Indeed people seem to be largely unaware that there are significant variations in ‘traditional’ practice. This probably stems from a general lack of knowledge about the finer details of pangolin rituals, compounded by a shortage of opportunities to compare and contrast practice in different places. The ultimate reason for this is the relative infrequency of encounters with pangolins and even greater infrequency of completed rituals: circumstances which may also contribute to local variation and especially change in practices over time. In this respect pangolin rituals are very different, for example, from the rites of burial and mourning, which people participate in regularly and so are very familiar with.

A more active topic of discussion is provided by cases in which things have gone wrong with the ritual process itself. This can happen to all kinds of rite and ceremony, but because they depend on the unpredictable behavior of wild animals, pangolin rituals are especially prone to failure and the controversies that this can generate. By far the most common cause of failure is the escape and flight of the

pangolin at some stage in the proceedings, sometimes on the first night and before these have properly begun. Despite their docile appearance, pangolins are adept at digging burrows, and this is presumably a common means of escape – together, perhaps, with an ability to squeeze through cracks and openings that people imagine are too small for them. They escape so often, however, that a capacity to disappear by magic is widely believed to be one of the pangolin's special skills.

Informants told various stories of pangolins that had escaped from captivity, disappearing into the night without trace. In 1976, for example, a hunter found a pangolin at Nyamnango in Idodi and brought it back to the village. There was an argument about whether or not it would escape and so it was locked in a trunk inside a house. The next day it was gone. In 1992 a pangolin discovered by some young men herding cattle was taken to the Ward Councilor's house in Nyamahana. In his absence local Hehe elders decided to shut it in a room overnight before deciding what to do with it the next day. By the morning, however, it had dug its way out and escaped. In 1999 a Gogo honey gatherer caught a pangolin at Champene hill in Mkombilenga and took it home, intending to keep it there while waiting for the local ritual expert to arrive. Although he covered it with a metal drum and thought that it could not escape, in the morning there was no sign of it.

One incident, which was described by different informants occurred in Iloilo Mpya in 1996. A young Muslim woman collecting firewood saw a pangolin by the Little Ruaha river and went home to tell people. They went out to catch it and then took it back to her father's house. There the local Hehe and Gogo elders began to perform the usual rites, but to their dismay the pangolin remained curled up and refused to move towards any of the food or other items that were placed before it. It was then shut in a room so that they could try again the next day. By the morning, however, it had disappeared. This double failure was, by implication, an ominous sign. In some cases this might be deemed cause for further investigation, and this certainly happened in the past when entire communities perhaps had a stronger stake in pangolin rituals and their outcomes. In 1935, when a pangolin found in Ulwani refused to respond to the divination procedure, local people took the matter to a human diviner. He told them that things had gone wrong because they had not sacrificed to Nyongwa at Mdonya for about ten years. So they went to Mdonya with a black sheep, black cloth and grain beer and held an offering there. When they got back home and began to sing again to the pangolin it responded positively and shortly thereafter it started raining – despite the fact that this was in the middle of the dry season.

The moral of this story is that traditional rituals should not be neglected. However, the sweeping political and other changes that have affected the Great Ruaha valley since the imposition of colonial rule and then, following independence, state socialism, have had a marked impact on these practices, including pangolin rituals. This can be seen in all of the valley's polyethnic villages, especially in the more developed parts of Idodi Division, where traditional practice has been eroded more obviously than in some of the remoter areas. In Mahuninga, Makifu and Tungamalenga, for example, the traditional authority of Nyongwa's descendants seems to have declined considerably, a process begun when they were ejected from

what is now Ruaha National Park. The park authorities permit prearranged visits to ritual sites in the park, but in 2002 Semkongo, the grand-daughter of Nyongwa, was said to have not been to conduct an offering in Mdonya since 1999. Christian and Muslim villagers are alleged to have blocked a planned trip to Mdonya in 1993 by refusing to contribute to its expenses (Jennings 1994: 46), and visits have been sporadic since at least then. Meanwhile none of the recent pangolin finds in Mahuninga and neighboring villages are reported to have been referred to the ageing Semkongo.

Recent incidents in Malinzanga village illustrate the impacts of competition between different interests, between traditional authority and the more powerful machinery of the modern state (photo 15).

« In 1998 two men saw a pangolin on Chang'oko hill, about 2 km from the center of Malinzanga village. They brought the pangolin to the village office where it was received by the secretary of the Village Natural Resources Committee (VNRC), who then sent word to a game assistant posted in Malinzanga and to the District Natural Resources Office in Iringa town. It took some days for a response to arrive from district headquarters: meanwhile the pangolin was kept in the VNRC office, where the cement floor foiled its attempts to escape. Having heard simple descriptions of pangolin divination on the radio, village officials tried it out for themselves. Without any further ceremony they placed some water, different kinds of grain, and some agricultural implements, in front of the pangolin to see which it would choose. The pangolin drank the water, and this was taken as a sign that the rains would be good. All this time the local ritual expert, Husseni Kayela, had been away from the village. When he came home and heard what had happened, he told village officials that the appropriate rites should also be performed. However, before these could be arranged, a letter from the District Game Officer (DGO) arrived advising that the pangolin be returned to the bush. This instruction was then carried out by the Malinzanga-based game assistant. »

My source for this account (paraphrased here from interview notes) was the Village Executive Officer (VEO) at the time. Like many of the inhabitants of Malinzanga he is a Bena speaker, born locally of immigrant parents. Although the full set of rites had not been carried out, he and other villagers interpreted the ample rains and abundant harvest that followed these events to have been predicted by the pangolin. A similar incident occurred in 2001, when a pangolin was again found in Malinzanga:

« In November 2001 a pangolin was discovered in the bush outside of the village by A [one of the two men who had found the 1998 pangolin]. He brought the pangolin to the village office and then Husseni Kayela asked if he could take the pangolin away so that he could perform the traditional rites – Kayela being the elder who looks after the traditional customs of the Kosisamba.

The office gave Kayela permission to do this at his home in the hamlet of Mtakuja. A lot of people gathered there so that they could see the pangolin and

the rites led by Kayela. When he arrived home with the pangolin he took a three-legged stool, a white stone, a black cloth and some water. Then he put the pangolin onto the stool, poured water onto the seat and began to say the following words:

— “You are a ruler and I’m also a ruler: I don’t intend to hurt or embarrass you, to kill you or to sell you for money. My wish is just for you to give us an indication of what the weather will be like this year.”

The pangolin stirred and began to drink the water that had been spilled onto the stool. It also licked some flour that had been sprinkled there. It then stretched itself out and got down from the stool and began to shake its whole body, extending its scales and sending out a spray of droplets of water like rain. Everybody assembled there looked on in amazement and Kayela declared that this was a sign of good rains to come. Kayela then asked the pangolin to stay with him for three days. Noting that it was going dark, he then asked people to come back the next day, promising that there would be singing and dancing and that a lot more would be revealed. People began to disperse and make their way home full of wonder at the things the pangolin had done. [...].

In the morning, when Kayela had collected his dancers together, S, a District Game Assistant, came and ordered the old man to give the pangolin to him. S then handed the animal to some anti-poaching rangers who took it to an [unspecified] office in Iringa town. Everyone was very upset by this: they had come to watch the pangolin dancing and to see the way in which it rattled its scales. »

The narrator of this account later added that S was a follower of the Lutheran church and so did not like traditional practice. When interviewed in February 2003, S himself claimed that Kayela had been allowed to keep the pangolin for a whole night before returning it to the village office. The VNRC had then decided to take it back into the bush, which they did together with some MBOMIPA game scouts. According to S the ‘regional anti-poaching unit’ *Kikosi Dhidhi ya Ujangili* (KDU) was not involved in any way in this.

These two narratives from Malinzanga suggest that village officials were in an awkward position, having to balance between popular support for Kayela, the local ritual expert (and descendant of traditional chiefs of that name), and their obligations to the district authorities, in particular the council’s Game Department. Nevertheless, they were not shy of experimenting with their own ritual in 1998. There may also have been an internal dynamic in this case. By 1998 the Malinzanga VNRC – a body that had been reformed and sustained with support from the MBOMIPA Project – had become a power of its own within the village, and may have been deliberately demonstrating this fact when it reported the first pangolin’s arrival to the DGO and local game assistant. The latter may or may not have had their own reasons for acting as they did: according to Tanzania’s wildlife legislation pangolins and other wild animals belong to the state, and they might just

have been doing their jobs when they insisted that these particular animals be returned to the wild.

A similar case was reported from Mkombilenga village in Pawaga. In 1998 a pangolin that was discovered by a farmer at Luvaha eventually found its way into the hands of the village chairman. He began by trying to give it flour to eat and water to drink, but it refused. Then he bought a black cloth from a shop and covered the animal with it. The pangolin responded by beginning to shake its scales and soon a large crowd had gathered to watch. A man in the audience advised that they should ask the local ritual leader to come and take over, but when people went to get him he was not at home. The village chairman then expressed his fear that the local VNRC might punish them for mistreating the pangolin. So he asked the man who had found it to return it to the bush. No sooner had this been done than the ritual expert that they had been looking for earlier turned up. He begged the finder and his companions to go and bring the pangolin back again, but they could only find its tracks.

The next incident described below took place some years before the VNRCs were formed. This account implies that at that time there was a more direct relationship between village governments and the District Game Department. It also indicates that the traditional ritual authority of Nyongwa's descendants was already being bypassed in Mahuninga village.

« A pangolin was seen in April 1990 at Kidali in Mahuninga, in an area where people from that part of the village farm. The first people to see the pangolin were C and N [both Bena men from Mahuninga]. The pangolin was in the fields looking for something to eat. The two men, who had gone to check on the condition of their crops, suddenly saw this amazing creature, the first time that they had ever seen a pangolin. The animal was in C's field, and curled itself up into a defensive ball when it saw them.

They didn't know what kind of animal it was and began to hit it with a scythe. Fortunately the pangolin wasn't badly injured but was saved by its scales, which are there to protect it from enemies. News of this event spread through the village and G [the informant] was one of the people who went to see what had happened. When they reached the place in the field he explained to the others that the animal was a pangolin. So they got hold of it and put it into a sack and took it to the village office. The leaders who were present were the Village Chairman, the Village Executive Officer (VEO) and the Ward Executive Officer (WEO) [all of them Hehe speakers].

The pangolin was kept there for two days so that people who didn't know what it was could go and see it. It was then given some food to eat. After the VEO had consulted with the other leaders they decided that he should inform the game assistant at divisional headquarters in Idodi. So the VEO cycled from Mahuninga to Idodi, where he met the game assistant. Both of them then cycled back to Mahuninga, a distance of some 30 km.

On his arrival in Mahuninga the game assistant thanked the villagers and their leaders for looking after the pangolin, telling them that in some other places pangolins are considered very good to eat [and so wouldn't have been handed over so readily]. He then took the pangolin back to Idodi in a sack. When he reached there lots of people came to see the animal, which was kept there overnight. The next day the game assistant caught the bus to Iringa town and went [with the pangolin] to the District Natural Resources Office.

There he found the DGO, who advised him to take the pangolin back to the protected [game controlled] area where it could continue to live. The pangolin was [taken back and] released at Kitandalu in Idodi, from where it went its own way. »

According to another version of the same incident, the two Bena farmers hit the pangolin with sticks and stones but were begged to desist by an old man who saw them. When offered food at the Mahuninga village office the pangolin shook its scales a little but did not eat anything because, it is said, of the bad treatment that it had received (this sounds like another attempt by village officials to get a pangolin to foretell the future). The next year there was a severe famine. One of the men who had found and struck the pangolin fell ill and died, and the other became mentally ill and is now looked after by his parents. Or at least so it was claimed in this version of the story. Further questioning, however, revealed that both men were alive in Mahuninga in 2002, and it may be that rumors about their fate were exaggerated to fit with the idea that dire consequences had followed their battering of the pangolin.

The mistreatment and sometimes killing of pangolins is another recurring theme in accounts of recent pangolin encounters. It reflects widespread ignorance of the local significance of pangolins and the customs relating to them, on the part of young people and especially of recent immigrants to the area who arrive with very different ideas about the value of pangolins. In 2000, for example, laborers employed by a construction company in Luganga (which was under contract to build a new irrigation furrow in the village) saw a pangolin in the quarry that they were working in. Ignoring the protests of his fellows, one of them stoned the pangolin to death. He then picked it up, intending to take it back home to eat (his ethnic origin was not clear from the accounts of this incident that I was given). When a lorry arrived to take the workers back to Luganga a fierce argument broke out over this and continued during the journey. Hearing the commotion, the lorry driver got out of his cab and asked what it was all about. When he heard that one of his men had killed a pangolin he sacked him on the spot. This was to protect them all from being contaminated by the terrible misfortune that the pangolin's death was sure to bring its killer.

In 2002 a sliver of pangolin scale could be sold to Barabaig herders in Idodi and Pawaga for anything between 500 and 1,000 Tanzanian shillings, the equivalent of around 0.5 to 1 U.S. dollar. There is therefore quite a strong incentive for people who are unaware or unafraid of local beliefs to kill pangolins if they get an opportunity to do so. There are no reports, however, of pangolins being

systematically hunted. If this was being done, it is unlikely that it would have gone completely unnoticed. Otherwise opportunistic killers of pangolins have every reason to keep quiet about it, and pangolins are probably killed from time to time without anyone else learning of it.

The class of selfish acts that informants complained most about was the capture of pangolins for personal gain. In some cases this might simply involve keeping a pangolin at home and showing it to others as a mark of status. In 1984, for example, a Ngoni game assistant brought a pangolin to his house in Idodi and displayed it for two days before releasing it. The source of this story thought that this may have caused a severe famine in that year, but he was not sure. In 1996 a Bena man found a pangolin at Malunde in Tungamalenga village. He took it home and called the local children to come round and see, displaying it for three days until it broke free (it was tied by its legs to a tree) and escaped.

Other people are thought to believe that they can benefit personally from the luck that a captive pangolin brings, sometimes by conducting their own rites of pangolin divination. In 1988 a 19-year old woman in Iloilo Mpya is said to have found a pangolin and taken it home where she then put it inside a trunk. She did not inform village officials or anyone else because she hoped to keep the animal and obtain all the luck from it herself. Unfortunately for her plans it escaped in the night. It is possible that some of the village officials that have attempted to conduct their own rituals (see above) have done so at least partly in the hope that some of pangolin's luck will also rub off on them.

The following story makes it clear that apparently selfish acts like these are not necessarily thought to result in bad consequences:

« [In 2000] a pangolin was found in the vicinity of Darajani in Tungmalenga. It was first seen by some small children and they began to hit it with sticks. Just then an elderly man came by and told the children that they should take the pangolin to the village office. Instead they took it to his own house. Once there the pangolin began to shed tears from both of its eyes. When he saw this, the old man went to a shop and bought a black cloth to put on the pangolin. After covering the pangolin in this way he went on to ask it a lot of questions, such as: 'So, will there be a lot of rain this year?' The pangolin responded by shaking its scales to indicate that there would be.

After keeping the pangolin at home for a couple of weeks, the old man took it back into the bush [carrying the coiled animal in his bare hands], where he said a prayer before releasing it. [...] The upshot of this was that the next two years, 2001 and 2002, were very productive ones: there was a lot of rain and an abundance of food as a result. »

The old man in this incident was described as Nyamwezi in origin and a traditional doctor. This helps to explain why he decided to keep the pangolin at home and conduct the necessary rituals himself. It may also be relevant that at the time he was in dispute with the elected Ward Councilor, who lived in a nearby part of Tungamalenga and next to the village office. It is said that if the pangolin had been

taken to the councilor, who was a Hehe elder, then he would have ensured that the proper public rituals were conducted – despite the fact that he was also a leader of the local Muslim community. Instead the Nyamwezi doctor chose to keep the pangolin at home, both to spite his rival and attempt to profit personally from the pangolin's luck.

This pangolin is thought to have become a pawn in a local political dispute, a fate that seems to be increasingly common. Perhaps significantly, there was no suggestion that it might have been taken to a ritual authority other than the village office or Ward Councilor, who as well as being a Muslim was also a key supporter of the community wildlife management initiative being developed by the MBOMIPA Project. This provides yet another illustration of the extent to which ideas about traditional ritual practice have changed in some villages, where pangolins are contested and their rituals adapted to suit the purposes of competing political interests. Tungamalenga, the village in which this incident occurred, is the nearest one to the entrance to Ruaha National Park, and has become the most developed village in the area. It is also the headquarters of the newly registered MBOMIPA Association (photo 16), and it will be interesting to see in future whether it will simply reinforce local Game Department policy – returning captive pangolins to the wild – or will seek some kind of accommodation with tradition.

Conclusions

This case material from the Great Ruaha valley in south-central Tanzania offers a number of insights into indigenous ideas and practices surrounding culturally salient animals. It shows that cultural salience is contingent and subject to the accidents of history as well as the intentions of human actors. In the Ruaha case there is no simple mapping of the contemporary description and classification of pangolins onto symbolic and ritual practice. This suggests that many anthropological discussions of animal symbolism have been misconceived, and this includes much of the debate about Douglas's Lele material, referred to in the opening paragraph of this paper.

One of the most striking aspects of the Ruaha case is the way in which ideas and practices vary from person to person (their descriptions of pangolins) and place to place (the form that pangolin rituals take and the interpretations within them). These variations recall F. Barth's study (1987) of the proliferation of ritual forms, cult organizations, and social structures among the Ok of New Guinea, and the conclusions that he has subsequently drawn (Barth 2002) about the importance of such variation in the description and analysis of cultural phenomena.

The diversity of ritual forms and interpretations in the Great Ruaha valley clearly reflects the area's political history, as well as the special features of pangolin rituals

(particularly their infrequency) that render them prone to modification and divergence. The political and other changes wrought by colonial rule and by the postcolonial state are continuing to have a dramatic impact on the performance of pangolin rituals and related practices (*cf.* C. Claeys-Mekdade and L. Nicolas, M.-D. Ribéreau-Gayon, M.T. Walsh and H.V. Goldman, this volume). In the polyethnic and rapidly developing villages of Idodi and Pawaga pangolins are often mere tokens in ongoing struggles between different local factions and the agents of state institutions. To this extent pangolins are 'political animals' (Richards 2000), their symbolic and practical values contested by different actors. In a context in which some people find pangolins 'good to think' and others think them 'good to eat' (Lévi-Strauss 1963: 89) or otherwise derive economic benefit from, they have also become good to argue about.

Anthropologists, as much as the people they study, have projected their own values onto culturally salient animals (*cf.* R. Blench, this volume) like the pangolin. R.G. Willis (1974: 8), for example, has argued that for the Lele these unusual creatures symbolize 'the ultimate value', 'the 'meaning of life'; a claim that he also makes for Nuer attitudes to oxen and Fipa beliefs about pythons. In the Great Ruaha valley pangolins are clearly both more and less than this; and even when they are spoken of as 'chiefs' and 'owners of the rain', it is difficult to match them with all of the criteria that A. Garibaldi and N. Turner (2004) propose for the definition of 'cultural keystone species' (for a critical discussion of this concept, *cf.* E. Dounias and M. Mesnil, É. Garine, M.T. Walsh and H.V. Goldman, this volume).

Conservationists have typically viewed the relation between people and pangolins very differently, in terms of the threat posed by human activities, in particular the widespread use of pangolin scales and other body parts for medicinal and magical purposes. All pangolin species (family Manidae) are currently listed under Appendix II of the Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Flora and Fauna (CITES, 2005), restricting trade in pangolins and pangolin products. In Tanzania the Ground pangolin has been adopted as the symbol of the Tanzania Wildlife Protection Fund (McColaugh 1989b, 1998). Evidence from the Great Ruaha catchment, including Usangu (Walsh 1995-1996), indicates that this shy animal is threatened by a variety of practices and only partially protected by traditional beliefs. It remains to be seen what long term effects local contests over the use and abuse of pangolins will have. For the time being at least, there are still enough of them left to argue about.

Acknowledgements

I would like to thank all of the people who have participated in this research, including MBOMIPA Project and Iringa District staff. I am especially grateful to my research assistants, too numerous to list individually here; to Venance Mwaikambo for his help in recruiting and working with them; and to Dora

Mwandimbile and Amina Dunga for typing up their handwritten notes. Thanks are also due to Helle Goldman, Roger Blench and other participants in the Paris colloquium who commented on the poster that this paper has developed from. Likewise I am grateful to the anonymous reviewers of the paper for their comments and suggestions. Last but not least, I would like to thank Andrew Williams of University College London for providing valuable observations and information, Ioan Lewis for his encouragement, and Paul Richards for sharing drafts of his work on chimpanzees in Sierra Leone.

References

- BARTH F., 1987 — *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTH F., 2002 — "Toward a richer description and analysis of cultural phenomena". In Fox R.G., King B.J. (eds): *Anthropology beyond culture*, Oxford and New York, Berg: 23-36.
- BROWN G.G., HUTT A.M.B., 1935 — *Anthropology in action: an experiment in the Iringa district of the Iringa province, Tanganyika Territory*. London, Oxford University Press.
- BULMER R., 1967 — Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man*, n.s., 2 (1): 5-25.
- CARNELL W.J., 1955 — Sympathetic magic among the Gogo of Mpwapwa district. *Tanganyika Notes and Records*, 39: 25-38.
- CONVENTION ON INTERNATIONAL TRADE IN ENDANGERED SPECIES OF WILD FLORA AND FAUNA (CITES), 2005 — Appendices I, II and III valid from 23 June 2005. (<http://www.cites.org/eng/app/appendices.shtml>).
- CREMA E., 1987 — *Wahehe: un popolo Bantu*. Bologna, E.M.I.
- DOUGLAS M., 1957 — "Animals in Lele religious symbolism". *Africa*, 27 (1): 46-58.
- DOUGLAS M., 1966 — *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge & Kegan Paul.
- DOUGLAS M., 1990 — "The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism". In Willis R.G. (ed): *Signifying animals: human meaning in the natural world*, London, Unwin Hyman: 25-36.
- ECOSYSTEMS CONSULTANTS, 2002 — *Game surveys of Lunda-Mkwambi Game Controlled Area and adjacent areas of Ruaha National Park: sixth aerial survey, 14-25 October 2002, and final report* (Report No. MCR14). Iringa, MBOMIPA Project.
- ELLEN R.F., 1972 — The marsupial in Nuauulu ritual behaviour. *Man*, n.s., 7 (2): 223-238.
- ELLEN R.F., 1994 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, 29 (1): 181-182.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1415-1430. (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>).
- HARTNOLL A.V., 1942 — Praying for rain in Ugogo. *Tanganyika Notes and Records*, 13: 59-60.
- HEUSCH L. DE, 1985 — *Sacrifice in Africa: a structuralist approach*. Manchester, Manchester University Press.
- HEUSCH L. DE, 1993 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 159-161.
- JENNINGS S., 1994 — *Village oral histories mini-study*. Msembe, Ruaha Ecosystem Wildlife Management Project.
- KEREGERO K., 1998 — Pangolin brings hope to Coast Region. *The Guardian* (Dar es Salaam), Tuesday 1 September 1998: 3.
- KINGDON J., 1971 — *East African mammals: an atlas of evolution in Africa*. Chicago, University of Chicago Press, vol. 1.
- KINGDON J., 1997 — *The Kingdon field guide to African mammals*. San Diego, Academic Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1963 [1962] — *Totemism* (trans. R. Needham). Boston, Beacon Press.

- LEWIS I.M., 1991 — The spider and the pangolin. *Man*, 26: 513-525.
- LEWIS I.M., 1993a — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 165-166.
- LEWIS I.M., 1993b — Spiders, pangolins and zoo visitors. Letter to *Man*, n.s., 28 (2): 363.
- LEWIS I.M., 2003 — *Social and cultural anthropology in perspective* (3rd edition). New Brunswick and London, Transaction Publishers.
- MCCOLAUGH D., 1989 — Pangolins: symbol of the Tanzania Wildlife Protection Fund. *Kakakuona*, 1 (1): 16-17.
- MCCOLAUGH D., 1998 — Pangolin: a solitary, mythical creature. *Kakakuona/ Tanzania Wildlife*, 8 (1): 52-53.
- MARSHALL N.T., 1998 — *Searching for a cure: conservation of medicinal wildlife resources in east and southern Africa*. Cambridge, TRAFFIC International.
- MORRIS B., 1998 — *The power of animals: an ethnography*. Oxford, Berg.
- NAHONYO C.L., MWASUMBI L., BAYONA D.G., 1998 — *Survey of the vegetation communities and utilisation of woody plant species in the MBOMIPA Project area* (Report No. MCR1). Iringa, MBOMIPA Project.
- REDMAYNE A.H., 1968 — "The Hehe". In A. Roberts (ed.): *Tanzania before 1900*, Nairobi, East African Publishing House: 37-58.
- RICHARDS P., 1993 — "Natural symbols and natural history: chimpanzees, elephants and experiments in Mende thought". In Milton K. (ed.): *Environmentalism: the view from anthropology*, London and New York, Routledge: 144-159.
- RICHARDS P., 2000 — "Chimpanzees as political animals in Sierra Leone". In Knight J. (ed.): *Natural enemies: people – wildlife conflicts in anthropological perspective*, London, Routledge: 78-103.
- RIGBY P., 1969 — *Cattle and kinship among the Gogo: a semi-pastoral society of central Tanzania*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- SPERBER D., 1996 — Why are perfect animals, hybrids, and monsters food for symbolic thought? *Method and theory in the study of religion*, 8 (2): 143-169. (<http://www.dan.sperber.com/hybrids.htm>).
- TAMBAH S.J., 1969 — Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, 8 (4): 424-459.
- TANGANYIKA TERRITORY 1953 — *Tanganyika: Annual Report of the Game Department 1951-1952*. Dar es Salaam, Government Printer.
- THE UNITED REPUBLIC OF TANZANIA (URT) 2003 — *Sensa ya watu na makazi ya mwaka 2002: takwimu za jumla*. (<http://www.tanzania.go.tz/sensa/districts/iringarural.htm>).
- VANSINA J., 1990 — *Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa*. London, James Currey.
- WASLH M.T., 1984 — *The misinterpretation of chiefly power in Usangu, south-west Tanzania*. Cambridge, University of Cambridge, Unpublished Ph.D. dissertation.
- WALSH M.T., 1995-1996 — The ritual sacrifice of pangolins among the Sangu of south-west Tanzania. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, 37/38: 155-170.
- WALSH M.T., 1997 — *Mammals in Mtanga: notes on Ha and Bembe ethnomammalogy in a village bordering Gombe Stream National Park, western Tanzania*. Kigoma, Lake Tanganyika Biodiversity Project.
- WALSH M.T., 2001 — "The development of community wildlife management in Tanzania: lessons from the Ruaha ecosystem". In College of African Wildlife Management (ed.): *African wildlife management in the new millennium: conference proceedings* (Volume 2), Mweka, College of African Wildlife Management: [unpaginated].
- WALSH M.T., 2003 — *MBOMIPA: from project to association and from conservation to poverty reduction* (Final project report). Iringa, MBOMIPA Association.
- WIJEYWARDENE G., 1968 — Address, abuse and animal categories in northern Thailand. *Man*, n.s., 3 (1): 76-93.
- WILLIAMS A., 2003 — *Unpublished notes on former settlements in Ruaha National Park*, January 2003.
- WILLIS R.G., 1974 — *Man and beast*. St. Albans, Paladin.

Pangolin et politique dans la vallée du Great Ruaha, Tanzanie

Symbole, rituel et différence

Martin T. WALSH
mtw30@cam.ac.uk

Résumé

Le pangolin terrestre, *Manis temminckii* Smuts (Manidae), est un animal discret que les populations vivant dans la vallée du Great Ruaha valley du centre sud de la Tanzanie ont rarement l'occasion d'observer. Ce chapitre, s'appuyant sur des études de terrain menées en 2002-2003, décrit ce qui se passe lorsque l'on rencontre un pangolin et comment les rituels et autres usages qui lui sont associés, sont parfois contestés par les habitants natifs de la région et les immigrants. Le pangolin n'est pas uniquement "bon à penser" et "bon à manger", mais il est également "bon à débattre". Les points de vue divergents sur ses valeurs économiques et symboliques compromettent toute interprétation simpliste de son rôle comme animal culturellement saillant ou comme "espèce clef de voûte culturelle".

Mots clés

animal politique, divination, autorités traditionnelles, histoire politique, aires protégées

Introduction

Le pangolin, parfois décrit comme fourmilier à écailles, occupe une place particulière au sein des croyances et rituels d'un grand nombre de peuples africains. Depuis la description et l'analyse de M. Douglas (1957, 1966) sur le rôle du pangolin dans un culte de fertilité lele, cet animal "anomal" a aussi occupé une place particulière au sein de la littérature anthropologique traitant du symbolisme animal (Bulmer 1967, Wijeyewardene 1968, Tambiah 1969, Ellen 1972, Willis 1974, Lewis 1991, Richards 1993, Sperber 1996, Morris 1998) (*cf.* É. Motte-Florac (Introduction), cet ouvrage). Les discussions autour des matériaux de M. Douglas se sont focalisées sur le statut classificatoire et la signification culturelle des différentes espèces de pangolin chez les Lele et leurs voisins congolais (Heusch

1985 ; Douglas 1990 ; Lewis 1991, 1993a, 1993b ; Heusch 1993 ; Lewis 2003). Malheureusement le culte décrit par M. Douglas est désuet et, ainsi qu'elle-même et certains de ses critiques l'ont souligné, il reste d'importantes lacunes dans nos connaissances des idées et pratiques en question (Douglas 1990, Lewis 1993a, Ellen 1994). Ce manque de détail ethnographique a rendu difficile l'analyse du cas lele, sauf en des termes théoriques généraux et en référence à d'autres études sur les animaux significatifs.

Une signification culturelle est accordée au pangolin à travers la diaspora bantou, et il est possible que certaines des idées et attitudes en relation avec ces animaux atypiques aient été véhiculées par les premiers migrants des forêts tropicales (Vansina 1990 : 74, 277, Walsh 1995/1996 : 162-163). La croyance en des propriétés protectrices et curatives des écailles de pangolin est répandue en Afrique de l'Est et du Sud, et depuis quelques années est devenue une source d'inquiétude pour les agences de sauvegarde des espèces (McColaugh 1989, Marshall 1998). Dans certaines sociétés, le pangolin joue un rôle plus élaboré dans les croyances et les rituels locaux. De nombreux peuples de Tanzanie considèrent qu'une rencontre avec un pangolin est un signe de bon augure qui requiert une cérémonie publique de divination, car l'on croit que les animaux vivants ont la capacité de prédire l'avenir (Walsh 1995/1996, 1997 : 12-13, Keregero 1998). Dans cet article, j'examinerai des exemples de cette pratique chez les Hehe et d'autres habitants de la vallée du Great Ruaha dans le District d'Iringa dans le Centre-Sud de la Tanzanie. Il existe certains parallèles ainsi que des différences évidentes entre le cas présent et celui des Lele. Plutôt que de me concentrer sur des questions générales de classification et de signification, j'ai préféré mettre l'accent sur les processus historiques et les contextes sociaux des pratiques symboliques. Ceci reflète le vécu des villageois dans leurs expériences et interactions avec les pangolins. Les différences d'interprétation et les désaccords concernant les actions à entreprendre se produisant fréquemment, je tenterai d'en expliquer les raisons et de démontrer quelles sont les implications plus générales pour l'analyse du symbolisme animal.

1. La vallée du Great Ruaha et ses habitants

Le fleuve Ruaha, un affluent majeur du Rufiji, prend sa source dans les hauteurs du sud de la Tanzanie. Sur une partie de son parcours, entre les marécages d'Usangu et le réservoir du Mtera, le fleuve suit un bras de la vallée du Rift, entouré d'escarpements des deux côtés. À une époque, cette région se situait sur une importante route commerciale, mais depuis les guerres internes du XIX^e s., elle a été marginalisée, tant sur le plan politique qu'au niveau économique. Le Ruaha et sa vallée fournissent néanmoins de bons terrains de chasse, des pâturages accueillants en saison sèche, et des terres arables au bord de la rivière et dans les

forêts primaires de la région. Ces atouts lui confèrent un caractère de frontière économique et ethnique, où divers groupes se sont installés pour profiter des richesses naturelles. Il en résulte un accroissement de pressions et de conflits autour de ces ressources, exacerbé par l'aliénation progressive de parties importantes de la vallée au profit de diverses catégories de zones protégées, la plus grande étant le Parc National du Ruaha (fig. 1).

Le recensement national de Tanzanie effectué en août 2002 (URT 2003) fait état d'une population de 43 810 personnes réparties en 10 203 foyers à Idodi et à Pawaga, les deux Divisions administratives dans lesquelles j'ai mené ces enquêtes (photo 1). En 1988, la population totale était de 30 846 personnes. Cette augmentation de plus de 42 % s'explique en partie par une immigration continue dans la région. Les données du recensement n'indiquent pas l'origine ethnique, mais une étude sur seize villages en 1998 a souligné la présence de plus de trente groupes ethniques. Plus de la moitié des 1 106 personnes interrogées s'identifiaient comme Hehe (61,6%), un peu moins comme Bena (10,8%), Gogo (8%) et Sangu (4,4%). D'autres groupes représentés dans l'échantillon sont les Nyamwezi (2,4%), les Kinga (1,9%), les Wanji (1,4%), les Sagara (1,4%), les Maasai (1,1%) et les Sukuma (1%) (Nahonyo *et al.* 1998 : 15).

Les Hehe sont en majorité numérique et constituent le groupe ethnique dominant dans le District d'Iringa depuis la deuxième moitié du XIX^e s. lorsqu'un certain nombre de groupements politiques ont été rassemblés sous l'autorité d'un chef unique (Redmayne 1968 : 37-46). Ces groupes pré-Hehe comprenaient les habitants de la vallée du Great Ruaha et certains peuples qui habitaient la zone qui est devenue par la suite le Parc National du Ruaha. Ces derniers, connus localement sous le nom de Kosisamba, ont été déplacés de la zone au nord du fleuve à la suite de son classement comme Réserve de faune du Rungwa en 1951. Cette zone est devenue un parc national en 1964, et d'autres déplacements ont suivi lorsque ses frontières ont été élargies jusqu'aux rives sud du Ruaha. Au milieu des années 1970, le programme de création de villages imposé par l'état a entraîné encore d'autres déplacements et une recomposition des foyers et de la population de la vallée (Jennings 1994 : 5-9).

Les Gogo, voisins des Hehe au nord, forment le groupe ethnique dominant du District de Dodoma ainsi que de certains villages d'Iringa au sud et à l'ouest du réservoir de Mtera. Comme les Hehe, les Gogo parlent une langue bantu et sont des agropasteurs, tout en étant plutôt adaptés à un climat plus sec et en gardant de plus grands troupeaux (Rigby 1969 : 11-47). Contrairement aux Hehe, les Gogo n'ont jamais été rassemblés en un seul regroupement politique précolonial, mais étaient plutôt organisées en nombreuses chefferies de petite taille et bien localisées. Les Sangu et les Sagara sont voisins des Hehe respectivement à l'ouest et à l'est. À une époque, les Sangu étaient gouvernés par un chef unique, et au XIX^e s. ils ont servi de modèle pour l'unification des Hehe (Walsh 1984 : 36-45).

Les Bena, Kinga et Wanji sont des immigrants de langue bantu arrivés plus récemment dans la vallée en provenance du sud et du sud-ouest ; les Nyamwezi et les Sukuma sont venus du nord-ouest. Beaucoup de ces immigrants ont été attirés vers la région par la disponibilité en terres arables, notamment en rizières irriguées.

Les Maasai Il-Parakuyu qui sont des agropasteurs, sont installés dans la vallée depuis la période coloniale et habitent généralement à l'écart des zones denses des villages. Les Barabaig sont des arrivants plus tardifs et surtout saisonniers. Ils sont arrivés dans la vallée depuis le centre nord de la Tanzanie, avec de grandes quantités de bétail en quête de pâturages de saison sèche. Étant très mobiles, ils n'ont pas été pris en compte dans l'étude des villages de 1998.

Une autre raison pour s'établir dans la vallée tient aux ressources en gibier. Chasser et collecter du miel sont depuis longtemps des activités économiques importantes pour les Kosisamba autochtones comme pour d'autres. Durant les années 1970 et 1980, le braconnage commercial était une grande source de richesses. Depuis le milieu des années 1980, une initiative communautaire de sauvegarde de la faune, soutenue par les gouvernements de Tanzanie et du Royaume-Uni, a permis aux villages d'Idodi et de Pawaga de garder, d'une manière significative, le contrôle des licences de chasse et des revenus ainsi engendrés (Walsh 2001 ; 2003). Les 19 villages sont désormais membres de la première corporation enregistrée qui aspire à gérer sa propre Zone Officielle de Gestion de la Faune Sauvage (WMA) : l'Association MBOMIPA [Matumizi Bora ya Malihai Idodi na Pawaga](#) "Gestion Durable des Ressources Sauvages à Idodi et à Pawaga" (photo 2).

Une mosaïque de types de végétation nourrit une faune de savane très riche dans la vallée du Great Ruaha (Nahonyo *et al.* 1998 : 7-9). Les grands mammifères constituent l'attrait principal du tourisme photographique à l'intérieur du parc national et de la chasse touristique et locale à l'extérieur du parc. Éléphants, girafes, zèbres, buffles et impalas sont probablement les espèces les plus visibles dans le parc et dans les zones protégées voisines (Ecosystems Consultants 2002).

En contraste, le pangolin terrestre est une créature des plus discrète, la majorité des habitants d'Idodi et de Pawaga n'en ayant jamais vu en brousse, bien que des témoignages de rencontres suggèrent qu'ils sont largement présents à cet endroit ainsi que dans d'autres zones du District d'Iringa. La seule espèce dont la présence dans la région est certaine est le pangolin terrestre, *Manis temminckii* Smuts (Manidae) (photos 3 à 14). Ce mammifère discret se déplace lentement et vit partiellement la nuit. Il occupe des abris et des terriers cachés et se met généralement en boule lorsqu'il se sent menacé (Kingdon 1971 : 364-369 ; 1997 : 292-293). En conséquence, le pangolin est rarement aperçu par les humains. La suite de ce texte traitera de ce qui se passe lorsqu'ils sont effectivement aperçus.

2. Enquêtes et méthodes de terrain

Les enquêtes qui ont donné lieu au présent chapitre, ont été inspirées par des études précédentes sur le sacrifice rituel de pangolins parmi les Sangu, à partir de notes prises à Usangu en 1980-1981 (Walsh 1995/1996). Lorsque je suis retourné dans la

région en 1998 pour travailler sur le Projet MBOMIPA (1997-2003), j'ai enregistré des informations préliminaires sur un rituel de pangolin à Pawaga, ainsi que sur les pratiques des Hehe et Bena sur un plan plus général. Des enquêtes de terrain systématiques dans les Divisions d'Idodi et de Pawaga ont été effectuées entre mai 2002 et mars 2003, ainsi que des études pour le compte du bureau des ressources naturelles du District d'Iringa. Ce travail a été effectué en collaboration avec l'Association MBOMIPA (répertoriée en janvier 2002) et avec l'aide des employés et des partenaires de District du Projet MBOMIPA qui est soutenu par le Département de la Faune Sauvage de Tanzanie, les Parcs Nationaux de Tanzanie (TANAPA), et majoritairement financé par le Département pour le Développement International (DFID) du gouvernement du Royaume Uni.

Avec l'aide du responsable du développement communautaire à Pawaga, des assistants de recherche ont été recrutés dans 18 villages des Divisions d'Idodi et de Pawaga. Ces assistants, quatorze hommes et quatre femmes, ont fait des enquêtes auprès des autres villageois en se fondant de listes de mots clés. Ils ont consigné les réponses ainsi que leurs propres idées et expériences dans des cahiers. Les entretiens se sont déroulés en diverses langues, surtout en hehe, et les résultats ont été présentés en swahili, langue nationale de Tanzanie. Suite à la collecte d'informations générales concernant le pangolin et des pratiques qui lui sont associées, il a été demandé à certains assistants d'approfondir certains aspects et d'explorer des thèmes connexes, notamment ceux des rituels des faiseurs de pluie et des naissances de jumeaux. Je me suis rendu auprès de tous les assistants pour effectuer des entretiens complémentaires en swahili et j'ai traduit personnellement toutes leurs notes.

Un travail comparatif a été entrepris par trois assistants de recherche supplémentaires : un locuteur de langue hehe du village de Nzihi qui habitait dans la ville d'Iringa ; un locuteur sangu du village d'Utengule-Usangu dans le District de Mbarali ; et un locuteur wanji du village de Matamba dans le District de Makete. Bien que je n'aie pas directement exploité de travail dans le présent chapitre, il m'a aidé à mieux comprendre les contextes historique et ethnographique en relation avec les idées et les pratiques discutées.

3. Le pangolin en contexte : variations des connaissances et des pratiques

Les consignes données aux assistants de recherche ainsi qu'à leurs informateurs étaient de décrire les pangolins et les usages les concernant d'une manière aussi détaillée que possible. Les Hehe, les Gogo et autres peuples installés depuis longtemps dans la vallée du Great Ruaha ont surtout décrit les pangolins comme étant des animaux "inhabituels" ou "uniques", citant leurs caractéristiques

physiques distinctives (*cf.* E. Fuchs et M.W. Callmander, M. Ichikawa, cet ouvrage) et leur comportement remarquable en présence d'humains. L'aspect le plus important de ce comportement est la prétendue capacité du pangolin à prédire l'avenir et à l'influencer, tant au niveau local qu'au niveau mondial (*cf.* M. Egrot, cet ouvrage). Le rôle symbolique et rituel du pangolin dans la culture locale est donc largement perçu comme émanant des capacités extraordinaires de l'animal lui-même. Les humains n'ont qu'à pratiquer les rites nécessaires dont la connaissance a été transmise de génération en génération et, dans certains cas, sauvegardée par des faiseurs de pluie ou autres experts en rituels. L'origine de la faculté du pangolin n'est généralement pas évoquée bien que des épithètes utilisées pour le décrire ("chef" *mtwa* et "propriétaire de la pluie" *munyamdonya*) suggèrent une origine spirituelle.

Les descriptions du pangolin et de son comportement en brousse varient considérablement, mais certains aspects sont néanmoins récurrents. La manière de classer le "pangolin" (hehe *ngakakuona*) a rarement posé problème : la plupart des gens le rapprochent des tortues ou des varans, et beaucoup croient qu'il pond des oeufs. En résultat, le pangolin est généralement classé, au même titre que les reptiles, les amphibiens et les invertébrés, comme des "créature humble" (hehe *ligongoli*, pluriel *magongoli*, swahili *mdudu*, pluriel *wadudu*), distinct du gibier et de l'animal comestible (hehe *likoko*, pluriel *makoko*). Certains informateurs sont conscients du fait que le pangolin met bas et allaite ses petits comme d'autres mammifères, mais ne les considèrent pas pour autant comme anomal en termes classificatoires. Ils ne font pas non plus de lien entre ces observations et la signification symbolique et rituelle du pangolin qui, comme nous l'avons déjà dit, est considéré comme détenteur de pouvoirs spécifiques.

Comme dans d'autres régions, le pangolin fournit des ingrédients pour diverses sortes de préparations médicinales et magiques. Ses écailles sont de loin les plus utilisées à des fins curatives (par exemple dans le traitement du panaris, du torticolis, des douleurs au dos, de la pneumonie, des convulsions d'enfants et des érythèmes) et pour la fabrication d'amulettes (en particulier pour protéger les chasseurs et leurs camps des bêtes sauvages, des gardes-chasse et d'autres agents de malheur). D'autres parties du pangolin (y compris le cœur et le larynx) sont également employées à des fins protectrices, ainsi que pour étourdir magiquement les animaux que l'on chasse. Ceci dit, des locuteurs hehe et gogo avisés s'accordent sur le fait qu'il ne faut pas tuer le pangolin uniquement pour en obtenir les précieuses écailles et autres parties du corps. Ces prélèvements ne doivent provenir que de pangolins morts de causes naturelles, qui se sont naturellement débarrassés de leurs écailles ou qui font fait l'objet d'un sacrifice rituel. De même, on ne peut en consommer la viande que dans le cas où les coutumes locales autorisent leur sacrifice et consommation en contexte rituel – même si certains évoquent le fait que les médecins gogo du District de Dodoma consomment de la viande de pangolin pour affermir leurs pouvoirs.

S'il est proscrit de tuer le pangolin pour en tirer un bénéfice personnel et hors de tout contexte rituel, il ne faut pas pour autant considérer la rencontre avec cet animal comme anodine. C'est au contraire un événement de bon augure. Cette

croyance est répandue dans tous les villages de la vallée du Great Ruaha, parmi les Hehe, les Gogo et les autres habitants convertis de longue date aux pratiques locales. Toutefois, l'attitude à avoir en pareille circonstance varie selon l'âge et l'expérience du sujet et selon sa connaissance des actions appropriées. Voici le récit d'une rencontre avec un pangolin qui a eu lieu en 1986 dans une partie de Mahuninga connue sous le nom de Kiwungo cha Vagosi. Trois hommes hehe d'âge mûr étaient concernés :

« Les trois hommes se sont rendus en brousse pour récolter du miel. Après avoir repéré une ruche (naturelle) d'abeilles, ils ont décidé de récolter le miel vers une heure du matin et, en prévision de la tâche (d'enfumer les abeilles), ont allumé un feu. Soudain, ils ont entendu le bruit d'un animal qui approchait et, lorsqu'ils ont éclairé avec une lampe torche, ils ont constaté qu'il s'agissait d'un pangolin qui s'approchait doucement. Ni A [...] ni N n'en avaient vu auparavant et G leur a expliqué que c'était bien l'animal que l'on appelait "pangolin".

Dès que le pangolin les a vus, il s'est roulé en boule (comme font les pangolins habituellement). Se servant d'un sac qu'ils avaient apporté avec eux, ils l'ont attrapé et placé près du feu qu'ils avaient allumé pour la récolte du miel. [Le pangolin y est resté jusqu'à] environ six heures du matin lorsqu'il a commencé à partir doucement. G avait appris de son père que si l'on rencontrait un pangolin dans la brousse, il fallait prendre la feuille d'un arbre, cracher dessus, puis la fixer aux écailles de l'animal, tout en disant :

— « Va bien et fais que je ramasse tout ce que je vois (c'est-à-dire l'objet recherché en brousse) ! »

En plaçant la feuille sur le pangolin, celui-ci bénira l'entreprise et fera en sorte qu'elle soit couronnée de succès.

Lorsque G a effectué ces actions, le pangolin s'est déplacé d'environ trois mètres, s'est mis sur ses pattes de derrière, en secouant ses écailles. Puis il s'est remis à quatre pattes et a repris sa marche normale. Cette action [se mettre debout et secouer les écailles] signifie que le pangolin est content et que le voyage sera une réussite.

[Dans les termes de G]

— « Après nous être séparés du pangolin, nous avons continué notre quête du miel, qui a été une grande réussite. Nous avons rempli trois bidons en plastique [vingt litres] en très peu de temps, un par personne [normalement il faudrait beaucoup plus de temps et ils n'obtiendraient qu'entre cinq et dix litres de miel au total]. Suite à ce résultat nous nous sommes vraiment rendus compte qu'une rencontre avec un pangolin apporte une chance vraiment exceptionnelle, et nous avons remercié Dieu d'avoir envoyé cet animal à notre rencontre. À partir de ce moment, nous avons cru dans les pouvoirs extraordinaires de bon augure du pangolin, même ceux qui parmi nous n'y croyaient pas avant. Nous sommes rentrés chez nous sains et saufs, nos cœurs remplis de joie ». »

L'ignorance relative des compagnons de G avant qu'il ne leur montre la démarche à suivre n'a rien d'étonnant, étant donné la rareté relative des rencontres avec des

pangolins. Ceci dit, des variantes de ce rite de bénédiction simple sont attestées parmi les Idodi et les Pawaga. L'on considère que c'est la manière d'agir la plus appropriée dans le cas d'une rencontre avec un pangolin lorsque l'on campe dans la brousse ou lorsque l'on voyage loin de chez soi, où il serait difficile de faire demi-tour et où la bénédiction du pangolin peut faire en sorte que le voyage soit une réussite plus grande que d'ordinaire. Mais lorsque la rencontre se passe plus près de la maison, la meilleure manière de faire est de le capturer – avec l'aide d'autres si nécessaire – pour ensuite en informer les aînés de la communauté, notamment les chefs rituels et/ou politiques. Voici G encore qui décrit ce qui s'est passé quand son père a rencontré un pangolin :

« La première fois dans la mémoire des vivants qu'un pangolin a été vu ici, c'était en avril 1955, à l'ouest du village de Mahuninga, dans une zone qui maintenant fait partie du Parc National du Ruaha. C'était à Makinde [en] Mdonya. À cette époque [mon père] Kabandi Mtati était un homme respecté dans le village et ses occupations principales étaient la collecte de miel et la pêche. Un jour, il est parti chercher du miel en brousse et a eu la chance de rencontrer un pangolin. Comme d'habitude, dès que le pangolin l'a vu, il s'est enroulé comme un pneu. Mtati n'a pas hésité à agir, puisque ses parents lui avaient dit que le pangolin est un animal qui porte chance et qui peut prédire la météo et beaucoup d'autres événements – et que si l'on en rencontre un, il faut le capturer, sachant qu'il ne fera pas de mal. Alors, avec le courage qui le caractérise, Mtati s'est emparé du pangolin et l'a apporté jusque chez lui. Une fois arrivé, il a fait dire que tous ceux qui ne savaient pas ce qu'était un pangolin passent le voir. Il a aussi envoyé un rapport au chef de Makinde, Chef (mtemi) Nyongwa [Mwamkongo] de Mdonya, pour l'informer qu'un pangolin avait été trouvé [...].

Le chef Nyongwa est arrivé à pied chez Mtati où une foule de gens s'était rassemblée pour voir le pangolin. En arrivant, le chef a demandé un tissu noir et [après l'avoir obtenu] l'a attaché autour de la taille du pangolin (Nyongwa dirigeait généralement les offrandes sacrificielles [pour le compte de la communauté] et savait ce qu'il faisait). Après avoir recouvert le pangolin du tissu noir, il s'est adressé à lui en disant

— « Pangolin, parle ! »

Le pangolin s'est immédiatement dressé sur ses pattes arrière et s'est mis à secouer ses écailles joyeusement, comme quelqu'un de très heureux.

Alors le chef a commencé à poser toutes sortes d'aliments devant le pangolin, entre autres des arachides, du mil, du sorgho et du maïs. De tout cela, le pangolin n'a mangé que les arachides. Cependant, Nyongwa a continué à lui demander de parler et le pangolin a continué à secouer ses écailles et à marcher sur ses pattes arrière. Beaucoup de gens étaient présents [...].

Après tous ces événements, le pangolin s'est mis à pleurer comme quelqu'un qui avait été frappé, et certains ont dit qu'il avait peut-être faim. Mais le chef Nyongwa, étant celui qui faisait les offrandes [et donc qui s'y connaissait], a expliqué que le premier comportement du pangolin – manger des arachides –

signifiait que l'année à venir serait une très bonne année pour les arachides. Alors que le maïs, le sorgho et le mil que les gens avaient semés ne pousseraient que modérément, les arachides pousseraient en abondance, suivant la prédiction du pangolin. Mais, a dit le chef à ses sujets, les pleurs du pangolin signifiaient que les gens de Mdonya aussi pleureraient. Lorsque les gens l'ont entendu dire cela, certains étaient affectés, d'autres ne l'ont pas cru.

La même année le chef a reçu une lettre du gouvernement annonçant que tout son peuple devrait quitter Mdonya. Les gens étaient bouleversés, et certains ont pleuré : ils étaient habitués à vivre dans cette région et il était très difficile d'aller vivre ailleurs. Mais, puisqu'il s'agissait d'un ordre du gouvernement, les gens n'avaient pas d'autre choix que d'obéir. Et ainsi ils en sont venus à croire que le pangolin était très doué pour prédire l'avenir, et que cet animal devait être respecté et protégé pour que les générations suivantes puissent s'en servir pour la prédiction. »

G. lui-même était présent à ce rituel. Après, on a laissé le pangolin retourner à sa vie en brousse. L'année s'est avérée excellente pour les arachides, mais il ne restait personne à Mdonya pour les récolter. Toute la zone a été inscrite dans la Réserve Animalière de Rungwa le 1^{er} octobre 1951 (Territoire de Tanganyika 1953 : 1, 7), bien que le gouvernement n'ait pas obligé les gens à déménager immédiatement. La lettre que le chef avait soi-disant reçue était probablement l'ordre de partir ultime émanant des autorités à Iringa. D'autres sources confirment que les gens de Mdonya sont effectivement partis en 1955 ou 1956, en décembre 1955 selon un informateur. Beaucoup d'entre eux se sont installés à Msembe, sur les rives nord du Ruaha et juste à la limite intérieure de la réserve animalière nouvellement agrandie. Vers 1960, ils ont encore été déplacés, cette fois de l'autre côté du fleuve à Tungamalenga et les villages proches d'Idodi (Jennings 1994 40, 44 ; Williams 2003).

Bien que celui-ci soit le premier rituel de pangolin dont G. avait eu connaissance, d'autres en avaient déjà vu. Des informateurs à Idodi et à Pawaga ont décrit des rituels qui avaient eu lieu à différents moments et à différents endroits de la région au cours des 90 années précédentes, y compris un rituel qui, semblerait-il, a prédit la première guerre mondiale. Chaque village a son lot de témoignages soit directs soit rapportés sur les rituels et prédictions de pangolins, ainsi que des incidents locaux impliquant des pangolins. Ces récits révèlent les variations significatives dans les pratiques, bien que les fondements du rituel soient les mêmes partout où les pangolins vivants sont soumis à ce que l'on pourrait décrire comme une sorte de divination ou consultation des augures, souvent accompagnée par des chants et des danses rituels – détail absent du bref récit de G. mais probablement présent dans le rituel dont il fut témoin en 1955.

Les rites auxquels G. a assisté étaient dirigés par le chef traditionnel de Mdonya, Mwamkongo (Nyongwa), qui n'était que "chef de village" *jumbe* dans l'administration autochtone des Hehe, établie par les Britanniques. Bien que les circonstances politiques aient changé et que l'on accorde de moins en moins de reconnaissance aux fonctions traditionnelles depuis l'indépendance en 1961, les

Hehe et les Gogo de la vallée du Great Ruaha continuent à reconnaître le rôle des dirigeants de rituels locaux, dont beaucoup sont les descendants de chefs. L'un des plus connus était la mère de Mwamkongo, Nyongwa, dont la fille, Semkongo, qui vit à Waga, dans le village de Mahuninga a hérité du nom et du renom. D'autres familles importantes de ce type, dans la région, sont celles de Kayela (qui vivait à l'origine à Igawa puis à Kiganga, avant de devoir quitter le parc), celle de Nguswa (associée depuis longtemps avec la colline Changuswa dans le village d'Isele), et celle de Kisogonze (des faiseurs de pluie gogo du village de Kinyika). On fait encore appel aux plus grands experts rituels de ces familles et d'autres familles similaires lorsqu'un pangolin est trouvé, bien qu'actuellement cela n'arrive que rarement dans certains villages, dont celui de Mahuninga.

L'histoire politique complexe de la vallée et la diffusion de l'autorité et de la connaissance rituelle ont engendré le développement de variations locales dans les pratiques rituelles. L'offrande aux pangolins captifs varie généralement entre de l'eau, divers types de céréales et d'autres objets, surtout des armes (leur sélection signifie généralement un conflit imminent) (fig. 2). Ceci dit, l'interprétation des choix et du comportement diffère d'un endroit à l'autre et d'un spécialiste rituel à l'autre. Les larmes du pangolin, par exemple, sont parfois interprétées comme signe d'un décès ou d'un deuil, plus souvent comme signe d'une bonne pluie (lorsque les deux yeux ont des larmes) ou d'une sécheresse (lorsqu'un oeil seulement pleure). Dans certains cas, on attache une importance au fait que le nez du pangolin goutte, dans d'autres au fait que des gouttelettes d'eau tombent de son corps qu'il secoue. Dans un des villages, on dit même que le pangolin perd des écailles lorsqu'il danse de joie. Ce ne sont que quelques exemples parmi beaucoup d'autres concernant des différences d'interprétation.

Les performances et pratiques rituelles qui accompagnent et suivent la divination par le pangolin varient aussi considérablement en ordre chronologique des événements, en acteurs et en caractéristiques essentielles. À Pawaga et particulièrement dans les communautés parlant gogo, les pratiques sont souvent liées aux rites des faiseurs de pluie impliquant des pierres de pluie spécifiques (sur les faiseurs de pluie gogo en général, *cf.* Hartnoll 1942, Carnell 1955 : 29-31, Rigby 1969 : 93-94). Dans certains cas, elles sont associées à des rites de puberté pour les jeunes filles et font appel à des initiées récentes (sur le sujet de l'initiation des filles hehe, *cf.* Brown et Hutt 1935 : 184-189, Crema 1987 : 57-62). Dans d'autres cas encore, les rites de naissance de jumeaux ou d'enfantement de jumeaux sont un élément significatif (Crema 1987 : 40-42). Le sort du pangolin lui-même diffère également dans les coutumes locales. Alors qu'il est souvent remis en brousse à la fin du rituel, dans certains endroits il est emmené dans un lit de rivière asséché, où il est battu à mort, puis rôti et mangé par les spécialistes du rituel et peut-être par d'autres participants. Ceci pour ne mentionner que quelques-unes des différences les plus importantes dans les pratiques rituelles.

Une description plus complète de ces différences nécessiterait une description plus détaillée de l'histoire locale, qui ne peut être développée ici. Si ces rites ont des points communs, il faut peut-être les chercher parmi les liens avec des notions de bien-être et de fertilité du peuple et de ses terres – justifiant que le pangolin soit

présenté comme “chef” et “propriétaire de la pluie”. Ces thèmes sont également saillants dans les pratiques sangu ; on croit que les pangolins s’attachent à des individus qui ensuite sont traités rituellement comme des parents de jumeaux (Walsh 1995/1996 : 157-161). Les mêmes thèmes sont également évidents dans des cultes de pangolin plus éloignés, y compris chez les Lele et d’autres peuples congolais. Étant donné les liens et la profondeur historiques que cela suggère, les explications simples de la signification culturelle du pangolin basées sur des récits contemporains doivent être pris avec prudence. C’est clairement le cas dans la vallée du Great Ruaha où les descriptions des pangolins et de leur comportement varient d’un individu à l’autre, tandis que les actes rituels que leur comportement exceptionnel est supposé requérir varient selon l’endroit et le spécialiste rituel.

4. Changements et controverses : la politisation des pangolins

Bien que ces variantes locales dans les pratiques rituelles soient source potentielle de conflit, les informateurs n’ont pas souligné ces différences, mais ont seulement noté que, dans des cas particuliers, on préfère faire appel à tel expert rituel plutôt que tel autre. En réalité, les gens semblent ignorer qu’il y a des variations significatives dans les pratiques “traditionnelles”. Ceci est probablement dû à un manque général de connaissances des détails des rituels de pangolins, à quoi s’ajoute la rareté d’opportunités pour comparer les pratiques dans plusieurs localités différentes. L’ultime raison est la relative rareté des rencontres avec un pangolin et la rareté plus grande encore de réaliser des rituels complets : circonstances qui pourraient contribuer aux variations locales et aux changements de pratiques qui s’opèrent au fil du temps. À ce niveau, les rituels de pangolins sont très différents, par exemple, des rituels d’enterrement et de deuil, auxquels les gens participent régulièrement et qui, en conséquence, sont familiers.

Un sujet de débat plus animé est fourni par les cas où les choses ont “mal tourné” dans le rituel lui-même. Ceci peut se passer durant toutes sortes de rituels et de cérémonies, mais, parce qu’ils sont liés au comportement imprévisible d’animaux sauvages, les rituels de pangolin sont particulièrement voués à l’échec et aux controverses qui pourraient en résulter. La cause de loin la plus répandue est la fuite du pangolin à un moment donné du processus, parfois la première nuit, avant que le rituel n’ait réellement commencé. Malgré leur apparente docilité, le pangolin est doué pour creuser des terriers, et ceci est certainement un moyen de fuite fréquent – combiné à sa capacité à passer à travers des interstices et des ouvertures que l’on imagine trop petits pour lui. Ceci dit, sa disparition est si fréquente qu’on lui reconnaît la faculté de recourir à la magie pour s’échapper.

Des informateurs rapportent diverses histoires de pangolins qui se sont échappés, disparaissant dans la nuit sans laisser de traces. En 1976, par exemple, un chasseur a trouvé un pangolin à Nyamnango à Idodi et l'a rapporté au village. Il y a eu une dispute concernant la possibilité qu'il s'échappe, alors il a été enfermé à clef dans une malle à l'intérieur d'une maison. Le lendemain, il avait disparu.

En 1992, un pangolin découvert par de jeunes hommes qui gardaient des troupeaux a été emporté dans la maison du conseiller électoral à Nyamahana. En son absence, des aînés hehe ont entrepris de l'enfermer dans une pièce pour la nuit avant de décider de son sort le lendemain. Mais le lendemain, il avait creusé un tunnel et s'était échappé. En 1999, un cueilleur de miel gogo a attrapé un pangolin sur la colline Champene à Mkombilenga et l'a rapporté chez lui avec l'intention de l'y garder jusqu'à l'arrivée de l'expert rituel local. Bien qu'il l'ait couvert avec un tambour métallique en pensant qu'il ne pourrait pas s'échapper, au matin il n'y avait plus trace du pangolin.

Un incident qui a été décrit par divers informateurs s'est produit à Iloilo Mpaye en 1996. Une jeune femme musulmane qui ramassait du bois de chauffage a vu un pangolin près de la rivière Ruaha et est rentrée chez elle pour en parler. Des gens sont partis pour l'attraper et l'ont rapporté chez son père. Là, les aînés hehe et gogo ont commencé les rituels d'usage, mais à leur consternation, le pangolin est resté en boule et a refusé de se déplacer vers les aliments que l'on avait placés devant lui. On l'a enfermé dans une pièce pour réessayer le lendemain. Mais au matin, il avait disparu. Ce double échec a été considéré comme étant de mauvais augure. Dans certains cas, cela aurait pu faire l'objet d'une enquête approfondie, ce qui s'est probablement produit par le passé, lorsque les communautés prenaient certainement une plus grande part aux rituels du pangolin et à leur résultat. En 1935, lorsqu'un pangolin trouvé à Ulwani a refusé de répondre à la procédure de divination, les habitants ont emporté le pangolin chez un devin. Il leur a dit que ça n'avait pas marché parce qu'ils n'avaient pas offert de sacrifice à Nyongwa à Mdonya depuis environ dix ans. Alors, ils se sont rendus à Mdonya avec un mouton noir, du tissu noir et de la bière de céréales et ont effectué une cérémonie d'offrandes. Lorsqu'ils sont rentrés à la maison et ont recommencé à chanter au pangolin, il a réagi favorablement et peu après il s'est mis à pleuvoir alors que c'était le milieu de la saison sèche. La morale de cette histoire est qu'il ne faut pas négliger les rituels traditionnels.

Les changements radicaux, politiques et autres, qui ont affecté la vallée du Great Ruaha – depuis l'imposition du règne colonial et depuis l'indépendance du socialisme d'état – ont eu un effet marquant sur ces pratiques, rituels du pangolin inclus. Ceci est visible dans tous les villages polyethniques de la vallée, surtout dans les parties les plus développées de la région d'Idodi où les pratiques traditionnelles sont plus clairement érodées que dans des régions plus reculées. À Mahuninga, Makifu et Tungamalenga, par exemple, l'autorité traditionnelle des descendants de Nyongwa semble s'être considérablement amoindrie, un processus qui trouve ses débuts dans leur expulsion de ce qui est maintenant le Parc National Ruaha. Les gestionnaires du parc autorisent des visites aux sites rituels du parc dans la mesure où elles sont préalablement planifiées, mais en 2002, il a été dit que

Semkongo, la petite-fille de Nyongwa, n'avait pas pu effectuer d'offrande à Mdonya depuis 1999. On dit que des villageois chrétiens et musulmans ont empêché une visite prévue en 1993 en refusant de participer aux frais (Jennings 1994 : 46), et les visites se sont faites de manière sporadique depuis, au moins, cette époque. Dans l'intervalle, aucune des rencontres récentes avec un pangolin à Mahuninga et dans les villages environnants n'est mentionnée comme ayant été rapportée à la vieillissante Semkongo.

Des incidents récents au village de Malinzanga illustrent les conséquences de la compétition entre les divers intérêts, entre l'autorité traditionnelle et le mécanisme plus puissant de l'état moderne (photo 15).

« En 1998, deux hommes ont vu un pangolin sur la colline de Chang'oko, à environ deux kilomètres du centre du village de Malinzanga. Ils ont rapporté le pangolin au bureau du village où il a été reçu par le secrétaire du Comité Villageois des Ressources Naturelles (VNRC), qui a envoyé un message à l'assistant garde-chasse, en poste à Malinzanga et au Bureau des Ressources Naturelles du District dans la ville d'Iringa. Il a fallu plusieurs jours pour qu'une réponse arrive du quartier général du District. Pendant ce temps, le pangolin était gardé dans le bureau du VNRC où le sol en ciment l'a empêché de s'enfuir. Ayant entendu des descriptions simples de la divination au pangolin à la radio, des Officiers du village l'ont essayé pour eux-mêmes. Sans plus de cérémonie, ils ont placé de l'eau, diverses sortes de céréales, et quelques outils agricoles devant le pangolin, pour voir ce qu'il choisirait. Le pangolin a bu l'eau, ce qu'ils ont considéré comme un signe que les pluies seraient abondantes. Pendant tout ce temps, l'expert rituel local, Husseni Kayela, était absent du village. Lorsqu'il est rentré et qu'il en a entendu parler, il a dit aux Officiers qu'il fallait accomplir les rites qui convenaient. Or, avant qu'on ne puisse les organiser, une lettre provenant de l'Officier de la Faune du District (DGO) conseillait de remettre le pangolin en brousse. Ces instructions ont été accomplies par l'assistant garde-chasse en poste à Malinzanga. »

L'informateur du récit suivant (dont je paraphrase ici les propos) était l'Officier Exécutif du Village (VEO) de l'époque. Comme beaucoup d'habitants de Malinzanga, il est locuteur *bena*, né sur place de parents immigrés. Bien que les rites n'aient pas eu lieu dans leur totalité, lui-même et d'autres villageois ont considéré que les pluies abondantes et la riche récolte qui en a suivi, avaient été prédites par le pangolin. Un incident similaire s'est produit en 2001, lorsqu'un pangolin a encore été trouvé à Malinzanga :

« En novembre 2001, un pangolin a été découvert dans la brousse à l'extérieur du village par A [un des deux hommes qui avaient trouvé le pangolin en 1998]. Il a amené le pangolin au bureau du village, puis Husseni Kayela a demandé s'il pouvait emporter le pangolin afin d'effectuer les rites traditionnels, Kayela étant l'aîné qui s'occupe des coutumes traditionnelles des Kosisamba.

Le bureau a accordé la permission à Kayela de les pratiquer chez lui, au hameau de Mtakuja. Beaucoup de gens s'y sont rassemblés pour voir le pangolin et les rites dirigés par Kayela. Lorsqu'il est arrivé chez lui avec le pangolin il a pris un

tabouret à trois pieds, une pierre blanche, un tissu noir et de l'eau ; puis il a placé le pangolin sur le tabouret et a commencé à dire ces mots :

— « Tu es un chef et je suis également un chef. Je n'ai pas l'intention de te faire du mal ou de t'embarrasser, ni de te tuer ou te vendre pour de l'argent. Je voudrais simplement que tu nous donnes des indications météorologiques pour l'année. »

Le pangolin a bougé et s'est mis à boire l'eau qui avait été versée sur le tabouret. Il a également léché un peu de farine qui y avait été saupoudrée. Ensuite, il s'est étiré, il est descendu du tabouret et a commencé à secouer tout son corps, ouvrant ses écailles et envoyant des gouttelettes d'eau comme de la pluie. Tous ceux qui y étaient présents regardaient stupéfaits et Kayela a déclaré que cela signifiait la venue de bonnes pluies. Kayela a alors demandé au pangolin de rester avec lui pendant trois jours. Notant que la nuit tombait, il a demandé aux gens de revenir le lendemain, promettant qu'il y aurait des chants et des danses, et que beaucoup de choses seraient révélées. Les gens ont commencé à se disperser et à rentrer chez eux, émerveillés par les actions du pangolin. [...].

Le matin, lorsque Kayela a réuni ses danseurs, S, un Assistant Garde-Chasse du District, est arrivé et a ordonné au vieillard de lui remettre le pangolin. S a ensuite remis l'animal à des gardes forestiers anti-braconnage qui l'ont emporté à un bureau [non spécifié] de la ville d'Iringa. Tout le monde en a été très contrarié, ils étaient venus pour voir danser le pangolin et pour observer sa façon de secouer ses écailles. »

Le narrateur de ce récit a rajouté par la suite que S appartenait à l'église luthérienne et, par conséquent, n'aimait pas les pratiques traditionnelles. Lors d'un entretien en février 2003, S lui-même a soutenu que Kayela avait pu garder le pangolin toute une nuit avant de le remettre au bureau du village. Ensuite le VNRC avait décidé de le rapporter en brousse, ce qui a été accompli avec l'aide de quelques éclaireurs du MBOMIPA. Selon S, l'unité régionale anti-braconnage (KDU, [Kikosi Dhidhi ya Ujangili](#)) n'a nullement été mêlée à cela.

Ces deux récits de Malinzanga suggèrent que les officiers du village étaient dans une position gênante puisqu'ils devaient composer avec le soutien de la population pour Kayela et l'expert rituel local (et descendant des chefs traditionnels du même nom), et leurs obligations envers les autorités du District, en particulier le Département de la Faune du Conseil. Néanmoins, ils n'ont pas hésité à innover en 1998, ce qui pourrait traduire un processus de dynamique interne. En 1998 le VNRC de Malinzanga – un corps qui avait été recomposé et entretenu avec le soutien du Projet MBOMIPA – était devenu une puissance à part entière dans le village, et il se peut que le fait qu'il ait rapporté l'arrivée du premier pangolin au DGO et à l'assistant garde-chasse local, ait été une démonstration délibérée. Ces derniers avaient – ou non – des raisons personnelles pour agir de la sorte : selon la législation concernant la faune de Tanzanie, les pangolins et autres animaux sauvages appartiennent à l'état, et il se peut qu'ils aient fait tout simplement leur travail en insistant pour que les animaux en question soient remis en brousse.

Un cas similaire a été rapporté au village de Mkombilenga, à Pawaga. En 1998, un pangolin qui avait été trouvé par un agriculteur à Luvaha s'est finalement retrouvé chez l'Officier du village. Ce dernier a commencé à essayer de lui donner de la farine à manger et de l'eau à boire, mais l'animal a refusé. Ensuite, il a acheté un tissu noir dans une boutique et en a recouvert le pangolin. Le pangolin a réagi en se mettant à secouer ses écailles, et très vite une foule s'est rassemblée pour le regarder. Un homme de l'assistance a conseillé d'aller chercher le dirigeant rituel local pour qu'il prenne la direction des événements, mais lorsqu'on est allé le chercher, il n'était pas chez lui. Ensuite l'Officier a exprimé sa crainte que le VNRC local ne les punisse pour avoir maltraité le pangolin. Alors il a demandé à celui qui l'avait trouvé de le remettre en brousse. Aussitôt que cela a été accompli, l'expert en rituel qu'ils avaient recherché plus tôt, s'est manifesté. Il a supplié celui qui avait trouvé le pangolin ainsi que son compagnon de partir pour le ramener, mais ils n'ont trouvé que ses traces.

Le deuxième incident décrit s'est déroulé quelques années avant la formation des VNRC. À cette époque-là, les relations étaient plus directes entre les gouvernements de village et le Département de la Faune du District. Ce récit montre aussi que l'autorité rituelle traditionnelle des descendants de Nyongwa était déjà contournée dans le village de Mahuninga.

« Un pangolin est vu en avril 1990 à Kidali, à Mahuninga, dans la zone agricole des habitants du village. Les premiers à le voir sont C et N [deux hommes bena de mahuninga]. Le pangolin est dans les champs et cherche à manger. Les deux hommes qui étaient partis pour surveiller leurs plantations, voient tout d'un coup cette créature étonnante. C'est la première fois qu'ils voient un pangolin. L'animal est dans le champ de C et se roule en boule lorsqu'il les aperçoit. Ils ne savent pas que c'est un pangolin et commencent à le frapper avec une serpette. Par chance, le pangolin n'est pas gravement blessé et est sauvé par ses écailles qui sont là pour le protéger de ses ennemis. La nouvelle de cet événement se répand à travers le village et G [l'informateur] est l'un de ceux qui se rendent sur place pour voir ce qui s'est passé. Lorsqu'ils arrivent sur les lieux, G explique aux autres qu'il s'agit d'un pangolin. Ils s'en emparent et le rapportent au bureau du village. Les dirigeants présents sont le Directeur du Village, l'Officier Exécutif du Village (VEO) et l'Officier Dirigeant du Ward (WEO) [tous des Hehe].

Le pangolin est gardé pendant deux jours pour que ceux qui ne connaissaient pas cet animal puissent le voir. Ensuite on lui donne de la nourriture. Après consultation entre les autres dirigeants, il est décidé que le VEO ira informer l'assistant garde-chasse au quartier général de la Division à Idodi. Ce dernier se rend à bicyclette de Mahuninga à Idodi où il rencontre l'assistant garde-chasse. Tous deux reviennent à Mahuninga à bicyclette, à une distance d'environ 30 km. En arrivant à Mahuninga, l'assistant garde-chasse remercie les villageois et leurs dirigeants de s'être occupés du pangolin, et leur dit qu'à certains endroits les gens considèrent qu'il est très bon à manger [et que donc ils ne l'auraient pas rendu aussi facilement]. Ensuite il rapporte le pangolin à Idodi dans un sac. Beaucoup de gens s'y rendent pour voir l'animal qui y est gardé

pour la nuit. Le lendemain, l'assistant prend le bus pour la ville d'Iringa et se rend [avec le pangolin] au bureau du Bureau des Ressources Naturelles du District.

Là, il trouve l'Officier Général du District (DGO) qui lui conseille de rapporter le pangolin dans la zone protégée où il pourra continuer à vivre. Le pangolin est relâché à Kitandalu, dans le district d'Idodi. »

Selon une autre version du même incident, les deux agriculteurs bena ont frappé le pangolin avec des bâtons et des pierres, mais un vieillard qui avait assisté à la scène les a priés de cesser. Lorsqu'on lui a proposé de la nourriture au bureau du village à Mahuninga, le pangolin a un peu secoué ses écailles mais n'a rien mangé parce que, selon certains, il avait été maltraité (il se pourrait qu'il y ait encore eu une tentative de prédiction de l'avenir de la part des officiers). L'année suivante il y a eu une grave famine. L'un des hommes qui avaient trouvé et frappé le pangolin, est tombé malade et est mort, l'autre souffre d'une maladie mentale et est actuellement soigné par ses parents. Ou, du moins, c'est ce qui est soutenu par les auteurs de cette version du récit. Un complément d'enquête a néanmoins révélé que les deux hommes étaient vivants à Mahuninga en 2002 ; et il se peut que les rumeurs sur leur sort aient été exagérées pour conforter l'idée que des conséquences graves avaient fait suite aux mauvais traitements infligés au pangolin.

Le fait de maltraiter un pangolin, voire de le tuer, est un autre thème récurrent dans les récits de rencontres avec cet animal. Ceci reflète l'ignorance des représentations locales du pangolin et des coutumes parmi les jeunes et surtout les immigrants arrivés récemment dans la région. Ces derniers ont idées très différentes sur la valeur du pangolin. En 2000, par exemple, des travailleurs employés par une entreprise de construction à Luganga (qui devait construire une nouvelle tranchée d'irrigation dans le village) ont aperçu un pangolin dans la carrière où ils travaillaient. Ignorant les protestations de ses collègues, l'un d'eux l'a frappé à mort avec des pierres. Ensuite il l'a ramassé, avec l'intention de le rapporter chez lui pour le manger (ses origines ethniques ne sont pas clairement établies dans le récit que l'on m'a fait). Lorsqu'un camion est arrivé pour ramener les travailleurs à Luganga, une violente dispute a éclaté à ce propos et a continué pendant le voyage. Entendant la dispute, le chauffeur est sorti de sa cabine pour en connaître les causes. Lorsqu'il a appris qu'un de ses hommes avait tué un pangolin, il l'a renvoyé sur le champ, pour éviter que les autres ne soient touchés par les affreux malheurs qui, à la suite du meurtre du pangolin, allaient sûrement s'abattre sur le responsable.

En 2002, une lamelle d'écaille de pangolin pouvait se vendre aux éleveurs barabaig à Idodi et à Pawaga pour entre 500 et 1000 shillings tanzaniens, l'équivalent d'environ 0,5 à 1 euro. Il y a donc une forte incitation, pour ceux qui ne connaissent ou ne craignent pas les croyances locales, à tuer les pangolins s'ils en ont l'opportunité. Il n'y a pas de mention, néanmoins, d'une chasse systématique au pangolin. S'il y en a, il est peu probable qu'elle passe totalement inaperçue. Ceux qui tuent des pangolins de manière opportuniste ont toutes les raisons de le

taire ; il est donc probable que des pangolins soient tués de temps à autre, sans que cela se sache.

Parmi les actes égoïstes, celui dont les informateurs se plaignent le plus est la capture de pangolin à des fins d'enrichissement personnel. Dans certains cas, cela pourrait se résumer à garder un pangolin chez soi pour le montrer aux autres et acquérir ainsi du prestige. En 1984, par exemple, un garde-chasse ngoni a rapporté un pangolin chez lui à Idodi et l'a exhibé pendant deux jours avant de le relâcher. Celui qui a raconté cet épisode pense qu'il a peut-être été la cause d'une grave famine qui a sévi cette année-là, mais il n'en était pas sûr. En 1996, un homme bena a trouvé un pangolin à Malunde, dans le village de Tungamalenga. Il l'a rapporté chez lui et a invité les enfants du village à venir le voir, l'exhibant pendant trois jours, jusqu'à ce que l'animal réussisse à se libérer (il avait été attaché par les pieds à un arbre).

Certains pensent pouvoir bénéficier personnellement de la chance qu'apporte un pangolin captif, parfois en effectuant leurs propres rites de divination par pangolin. En 1988, on raconte qu'une jeune femme de 19 ans à Iloilo Mpya a trouvé un pangolin qu'elle a rapporté chez elle et qu'elle a enfermé dans une malle. Elle n'en a informé personne, ni les officiers du village ni qui que ce soit d'autre, parce qu'elle espérait garder l'animal et récolter toute sa chance pour elle-même. Malheureusement, le pangolin s'est échappé pendant la nuit.

Il se peut donc que certains officiers ayant essayé d'effectuer leur propre séance de divination (*cf. supra*), l'aient fait en partie avec l'espoir de récupérer un peu de la chance du pangolin.

Le récit qui suit montre clairement que les actes apparemment égoïstes comme ceux-ci ne sont pas nécessairement suivis de conséquences graves.

« [En 2000] un pangolin est trouvé aux alentours de Darajani à Tungamalenga. Il est d'abord repéré par de jeunes enfants qui commencent à le frapper avec des bâtons. Un homme âgé passant par là dit aux enfants de l'apporter au bureau de l'officier. Au lieu de cela, ils le rapportent chez eux. Une fois arrivés, le pangolin pleure des deux yeux. En voyant cela, le vieillard se rend dans une boutique pour acheter un tissu noir et en recouvrir le pangolin. Une fois le pangolin couvert, le vieil homme commence à lui poser des questions telles que :

— « Alors, est-ce qu'il y aura beaucoup de pluie cette année ? »

Le pangolin répond par l'affirmative en secouant ses écailles.

Après avoir gardé le pangolin chez lui pendant quelques semaines, le vieillard le rapporte en brousse [portant l'animal enroulé dans ses mains nues] où il prononce une prière avant de le relâcher. [...] Le résultat est que les deux années suivantes, 2001 et 2002, ont été très productives : il y a eu beaucoup de pluie et de la nourriture en abondance. »

Le vieillard du récit est présenté comme d'origine nyamwezi et comme "médecin traditionnel". Ceci explique en partie les raisons pour lesquelles il a décidé de garder le pangolin chez lui et d'effectuer, lui-même, les rituels qui convenaient. Il

convient également de préciser qu'à ce moment-là, il était en conflit avec le conseiller local élu qui vivait dans un quartier proche à Tungamalenga et près du bureau du village. Certains disent que si le pangolin avait été apporté chez le conseiller qui était un aîné hehe, celui-ci aurait fait en sorte que les rituels convenables soient effectués – malgré son statut de chef de la communauté musulmane locale. Au lieu de quoi, le médecin Nyamwezi a préféré garder le pangolin chez lui, à la fois pour nuire à son rival et pour essayer de profiter personnellement de la chance du pangolin.

Certains pensent que ce pangolin était devenu un enjeu dans un conflit politique local, situation qui semble de plus en plus fréquente. Le point important de ce récit est qu'il n'a jamais été question d'apporter le pangolin à une autorité rituelle autre que le conseiller local. Ce dernier, en plus d'être musulman, soutenait l'initiative communautaire de gestion de la faune qui était mise en place par le Projet MBOMIPA. Ceci fournit encore une illustration de l'ampleur des changements dans les idées concernant les pratiques rituelles traditionnelles dans certains villages où le pangolin est contesté et les rituels adaptés pour servir les intérêts politiques. Tungamalenga, le village où cet incident s'est produit, se situe très près de l'entrée du Parc National du Ruaha et est devenu le village le plus développé de la région. C'est également là que se trouve le quartier général de l'Association MBOMIPA nouvellement créée (photo 16) ; il serait intéressant de voir si, à l'avenir, celle-ci va simplement renforcer la politique locale concernant la faune – en remettant les pangolins en brousse – ou si elle va chercher d'autres façons de composer avec les traditions locales.

Conclusion

Cette étude située dans la vallée du Great Ruaha dans le Centre-Sud de la Tanzanie, offre un aperçu des idées et des pratiques locales concernant les animaux qui ont une importance culturelle. Elle montre que la saillance culturelle est contingente et assujettie aussi bien aux faits marquants de l'histoire qu'aux intentions des acteurs humains. Dans le cas du Ruaha, il n'y a pas de correspondance simple entre, d'une part, les descriptions et classifications contemporaines du pangolin et, d'autre part, les pratiques symboliques et rituelles qui le concernent. Ceci suggère que nombre de discussions anthropologiques concernant le symbolisme animal ne sont pas pertinentes. C'est également le cas d'une grande partie des débats autour des données de M. Douglas sur les Lele, auxquelles j'ai fait référence dans la première partie.

Un des aspects les plus frappants du cas du Ruaha est la manière dont les idées et pratiques varient entre les personnes (descriptions du pangolin) et les lieux (déroulement des rituels et interprétations). Ces variations rappellent l'étude de F. Barth (1987) sur la prolifération des formes rituelles, les organisations culturelles

et les structures sociales chez les Ok de Nouvelle-Guinée, et les conclusions qu'il en a tirées depuis (Barth 2002), concernant l'importance de telles variations dans la description et l'analyse de phénomènes culturels.

La diversité des formes et interprétations rituelles dans la vallée du Great Ruaha reflète clairement l'histoire politique de la région, mais aussi les traits spécifiques aux rituels du pangolin (surtout le fait qu'ils sont rares) qui les rendent vulnérables aux modifications et aux divergences. Les changements politiques et autres résultant de l'époque coloniale et de l'état post-colonial continuent à avoir un impact dramatique sur la réalisation des rituels et pratiques (*cf.* C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, M.-D. Ribéreau-Gayon, M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage) concernant le pangolin. Dans les villages polyethniques d'Idodi et de Pawaga, qui se développent rapidement, le pangolin n'est souvent que la manifestation de luttes incessantes entre des factions politiques locales et les agents des institutions de l'État. C'est en ceci que le pangolin est un "animal politique" (Richards 2000), différents actants étant en désaccord quant à ses valeurs symboliques et pratiques. Dans un contexte où certains trouvent que le pangolin est "bon à penser" alors que d'autres l'estiment "bon à manger" (Lévi-Strauss 1963 : 89) ou, à défaut, en tirent des bénéfices économiques, cet animal est devenu "bon à débattre".

Au même titre que les populations qu'ils étudient, les anthropologues projettent leurs propres valeurs sur les animaux qui sont culturellement saillants (*cf.* R. Blench, cet ouvrage), comme le pangolin. Selon R.G. Willis (1974 : 8), par exemple, pour les Lele, cette créature inhabituelle symbolise la "valeur ultime", le "sens de la vie", des valeurs qu'il attribue également à la vache chez les Nuer et au python chez les Fipa. Dans la vallée du Great Ruaha, le pangolin est clairement à la fois plus et moins que cela, et, bien que l'on parle de lui en terme de "chef" ou de "propriétaire de la pluie", on peut difficilement lui appliquer les critères que proposent A. Garibaldi et N. Turner (2004) dans leur définition de l'"espèce clef de voûte culturelle" (pour une analyse critique de ce concept, *cf.* E. Dounias et M. Mesnil, É. Garine, M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage).

Les conservationnistes ont un regard différent sur les relations entre humain et pangolin. Ils raisonnent en terme de menace exercée par les activités humaines sur cet animal, en particulier l'usage répandu de ses écailles et d'autres parties de son corps à des fins médicinales et magiques. Toutes les espèces existantes de pangolins (Manidae) figurent actuellement dans l'annexe II de la Convention sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction (CITES 2005), supposée restreindre le commerce de pangolins et de produits dérivés. En Tanzanie, le pangolin terrestre a été devenu le symbole du "Fonds tanzanien de protection de la nature" (TWPF) (McColaugh 1989, 1998). Des études dans le bassin hydrographique du Great Ruaha, y compris l'Usangu (Walsh 1995/1996), montrent que cet animal discret est menacé par toutes sortes de pratiques et n'est que partiellement protégé par les croyances traditionnelles. Reste à voir quels seront les effets à long terme des conflits locaux concernant les usages du pangolin et les abus dont il fait l'objet. Pour l'instant, encore, il reste suffisamment de pangolins vivants pour qu'il continue à être "bon à débattre".

Remerciements

Je voudrais remercier tous ceux qui ont participé à cette étude, y compris les employés du Projet MBOMIPA et du District d'Iringa. Je remercie plus particulièrement tous mes assistants de recherche, qui sont trop nombreux pour que je puisse les nommer individuellement ici ; Venance Mwaikambo pour son aide à les recruter et à travailler avec eux ; Dora Mwandimbile et Amina Dunga pour avoir retapé leurs notes manuscrites. Je remercie également Helle V. Goldman, Roger Blench et d'autres participants à ce colloque qui m'ont fait part de leurs remarques sur le poster à partir duquel cet article a été écrit. De même, je remercie les lecteurs anonymes de cet article pour leurs commentaires et suggestions. Enfin, je voudrais remercier Andrew Williams de l'University College London de m'avoir fourni de précieuses observations et informations, Ioan Lewis pour ses encouragements, et Paul Richards pour avoir partagé les brouillons de son travail sur les chimpanzés au Sierre Leone.

Références bibliographiques

- BARTH F., 1987 — *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTH F., 2002 — "Toward a richer description and analysis of cultural phenomena". In Fox R.G., King B.J. (eds): *Anthropology beyond culture*, Oxford and New York, Berg: 23-36.
- BROWN G.G., HUTT A.M.B., 1935 — *Anthropology in action: an experiment in the Iringa district of the Iringa province, Tanganyika Territory*. London, Oxford University Press.
- BULMER R., 1967 — Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man*, n.s., 2 (1): 5-25.
- CARNELL W.J., 1955 — Sympathetic magic among the Gogo of Mpwapwa district. *Tanganyika Notes and Records*, 39: 25-38.
- CONVENTION ON INTERNATIONAL TRADE IN ENDANGERED SPECIES OF WILD FLORA AND FAUNA (CITES), 2005 — Appendices I, II and III valid from 23 June 2005. (<http://www.cites.org/eng/app/appendices.shtml>).
- CREMA E., 1987 — *Wahehe: un popolo Bantu*. Bologna, E.M.I.
- DOUGLAS M., 1957 — "Animals in Lele religious symbolism". *Africa*, 27 (1): 46-58.
- DOUGLAS M., 1966 — *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge & Kegan Paul.
- DOUGLAS M., 1990 — "The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism". In Willis R.G. (ed): *Signifying animals: human meaning in the natural world*, London, Unwin Hyman: 25-36.
- ECOSYSTEMS CONSULTANTS, 2002 — *Game surveys of Lunda-Mkwambi Game Controlled Area and adjacent areas of Ruaha National Park: sixth aerial survey, 14-25 October 2002, and final report* (Report No. MCR14). Iringa, MBOMIPA Project.
- ELLEN R.F., 1972 — The marsupial in Nuaulu ritual behaviour. *Man*, n.s., 7 (2): 223-238.
- ELLEN R.F., 1994 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, 29 (1): 181-182.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1415-1430. (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>).
- HARTNOLL A.V., 1942 — Praying for rain in Ugogo. *Tanganyika Notes and Records*, 13: 59-60.

- HEUSCH L. DE, 1985 — *Sacrifice in Africa: a structuralist approach*. Manchester, Manchester University Press.
- HEUSCH L. DE, 1993 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 159-161.
- JENNINGS S., 1994 — *Village oral histories mini-study*. Msembe, Ruaha Ecosystem Wildlife Management Project.
- KEREGERO K., 1998 — Pangolin brings hope to Coast Region. *The Guardian* (Dar es Salaam), Tuesday 1 September 1998: 3.
- KINGDON J., 1971 — *East African mammals: an atlas of evolution in Africa*. Chicago, University of Chicago Press, vol. 1.
- KINGDON J., 1997 — *The Kingdon field guide to African mammals*. San Diego, Academic Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1963 [1962] — *Totemism* (trans. R. Needham). Boston, Beacon Press.
- LEWIS I.M., 1991 — The spider and the pangolin. *Man*, 26: 513-525.
- LEWIS I.M., 1993a — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 165-166.
- LEWIS I.M., 1993b — Spiders, pangolins and zoo visitors. Letter to *Man*, n.s., 28 (2): 363.
- LEWIS I.M., 2003 — *Social and cultural anthropology in perspective* (3rd edition). New Brunswick and London, Transaction Publishers.
- MCCOLAUGH D., 1989 — Pangolins: symbol of the Tanzania Wildlife Protection Fund. *Kakakuona*, 1 (1): 16-17.
- MCCOLAUGH D., 1998 — Pangolin: a solitary, mythical creature. *Kakakuona/ Tanzania Wildlife*, 8 (1): 52-53.
- MARSHALL N.T., 1998 — *Searching for a cure: conservation of medicinal wildlife resources in east and southern Africa*. Cambridge, TRAFFIC International.
- MORRIS B., 1998 — *The power of animals: an ethnography*. Oxford, Berg.
- NAHONYO C.L., MWASUMBI L., BAYONA D.G., 1998 — *Survey of the vegetation communities and utilisation of woody plant species in the MBOMIPA Project area* (Report No. MCR1). Iringa, MBOMIPA Project.
- REDMAYNE A.H., 1968 — "The Hehe". In A. Roberts (ed.): *Tanzania before 1900*, Nairobi, East African Publishing House: 37-58.
- RICHARDS P., 1993 — "Natural symbols and natural history: chimpanzees, elephants and experiments in Mende thought". In Milton K. (ed.): *Environmentalism: the view from anthropology*, London and New York, Routledge: 144-159.
- RICHARDS P., 2000 — "Chimpanzees as political animals in Sierra Leone". In Knight J. (ed.): *Natural enemies: people – wildlife conflicts in anthropological perspective*, London, Routledge: 78-103.
- RIGBY P., 1969 — *Cattle and kinship among the Gogo: a semi-pastoral society of central Tanzania*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- SPERBER D., 1996 — Why are perfect animals, hybrids, and monsters food for symbolic thought? *Method and theory in the study of religion*, 8 (2): 143-169. (<http://www.dan.sperber.com/hybrids.htm>).
- TAMBIAH S.J., 1969 — Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, 8 (4): 424-459.
- TANGANYIKA TERRITORY 1953 — *Tanganyika: Annual Report of the Game Department 1951-1952*. Dar es Salaam, Government Printer.
- THE UNITED REPUBLIC OF TANZANIA (URT) 2003 — *Sensa ya watu na makazi ya mwaka 2002: takwimu za jumla*. (<http://www.tanzania.go.tz/sensa/districts/iringarural.htm>).
- VANSINA J., 1990 — *Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa*. London, James Currey.
- WALSH M.T., 1984 — *The misinterpretation of chiefly power in Usangu, south-west Tanzania*. Cambridge, University of Cambridge, Unpublished Ph.D. dissertation.
- WALSH M.T., 1995-1996 — The ritual sacrifice of pangolins among the Sangu of south-west Tanzania. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, 37/38: 155-170.
- WALSH M.T., 1997 — *Mammals in Mtanga: notes on Ha and Bembe ethnomammalogy in a village bordering Gombe Stream National Park, western Tanzania*. Kigoma, Lake Tanganyika Biodiversity Project.
- WALSH M.T., 2001 — "The development of community wildlife management in Tanzania: lessons from the Ruaha ecosystem". In College of African Wildlife Management (ed.): *African wildlife management in the new millennium: conference proceedings* (Volume 2), Mweka, College of African Wildlife Management: [unpaginated].

WALSH M.T., 2003 — *MBOMIPA: from project to association and from conservation to poverty reduction* (Final project report). Iringa, MBOMIPA Association.

WIJEYWARDENE G., 1968 — Address, abuse and animal categories in northern Thailand. *Man*, n.s., 3 (1): 76-93.

WILLIAMS A., 2003 — *Unpublished notes on former settlements in Ruaha National Park*, January 2003.

WILLIS R.G., 1974 — *Man and beast*. St. Albans, Paladin.

Figures

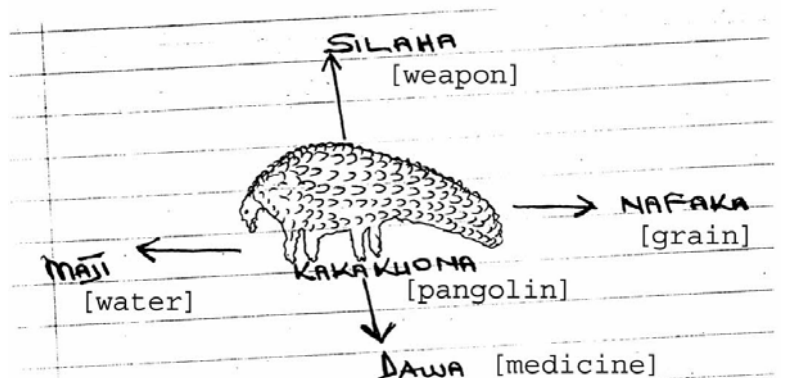
Figure 1. Map of the Great Ruaha valley showing villages and protected areas / Carte de la Vallée du Great Ruaha avec mention des villages et des aires protégées

(adapted from MBOMIPA Project maps drawn by ECOSYSTEMS Ltd., Rob Olivier / adaptée des cartes du projet MBOMIPA réalisé par ECOSYSTEMS Ltd., Rob Olivier)



Figure 2. Research assistant's sketch of pangolin divination / Schéma de la divination par le pangolin réalisé par un assistant de terrain

(with thanks to Amina Makombe, Nyamahana village / merci à Amina Makombe, village de Nyamahana)



Photos

Photo 1. Idodi scene following good rains / Vue d'Idodi après de fortes pluies

(photograph by Martin T. Walsh, 1998 / cliché de l'auteur, 1998)



Photo 2. MBOMIPA Association representatives / Représentants de l'association MBOMIPA

(photograph by Martin T. Walsh, 2001 / cliché de l'auteur, 2001)



Photos 3 to 14. Pangolin brought to the Iringa district natural resources office, 7 November 2000 / Pangolin apporté au Bureau des Ressources Naturelles du District d'Iringa, 7 novembre 2000

(photographs by Martin T. Walsh, 2000 / clichés de l'auteur, 2000)



Photo 15. Captive pangolin in Malinzanga village office / Pangolin captif dans le bureau du village de Malinzanga

(photograph by Patrick D. Mswata, 1998)



Photo 16. MBOMIPA Association elections / élections au sein de l'association MBOMIPA

(photograph by Martin T. Walsh, 2001 / cliché de l'auteur, 2001)



Le zébu dans le Sud-Ouest malgache, gardien des espaces pastoraux et des territoires ancestraux

Armelle DE SAINT SAUVEUR
asauteur@wanadoo.fr

Résumé

Les Bara, agropasteurs du Sud-Ouest de Madagascar, se distinguent par un système d'élevage intimement lié aux activités magico-religieuses. Les éleveurs cherchent à associer le plus étroitement possible les zébus avec, d'une part, la nature et ses esprits, et, d'autre part, les ancêtres et leur territoire. Le lieu idéal de cette association est la "terre des bœufs", pâturage lignager où sont enterrés les ancêtres et où vivent les esprits du territoire. Ces pâturages sont étroitement surveillés dans le cadre d'un droit endogène sur les vols de bétail. Ainsi, idéalement, l'activité pastorale assure à la fois la maîtrise foncière du territoire lignager et le respect du milieu naturel.

Mots-clés

Madagascar, Bara, pastoralisme, vol de bétail, territoire

Introduction

Dans le Sud-Ouest malgache, les Bara pratiquent l'élevage extensif du zébu et la riziculture au cœur d'une région de savanes et de forêts denses sèches. Le système de production agropastoral se distingue par la priorité donnée à l'élevage qui est considéré comme la seule activité noble (*cf.* J. Tubiana, cet ouvrage). L'agriculture est cependant nécessaire pour se nourrir, d'autant que les Bara consomment très peu de produits animaux, les pratiques d'exploitation du bétail étant presque exclusivement limitées à des abattages rituels. L'élevage du Sud-Ouest malgache, souvent qualifié de contemplatif, est surtout destiné à assurer les rites religieux et les relations sociales.

Pour aller au-delà de cette description, nous avons cherché à comprendre quels liens entretenaient les agro-pasteurs Bara avec leur bétail, et en quoi l'activité d'élevage avait un impact sur la gestion des ressources naturelles. Très rapidement, il est apparu que le zébu avait un rôle qui dépassait celui d'un simple animal domestique. La place symbolique du zébu dans la société bara devait être mieux comprise, à trois échelles : celle de l'individu zébu, en relation avec son propriétaire ; celle du zébu sacrificiel, au niveau du groupe familial ; enfin celle du système d'élevage et de ses implications sur l'environnement.

Ce travail se plaçait dans le contexte d'une volonté politique qui visait à s'appuyer sur les pratiques et les droits endogènes pour mieux impliquer les communautés rurales malgaches dans la préservation des ressources naturelles.

Les données présentées ici ont été recueillies par l'auteur dans plusieurs villages bara riverains du massif forestier de Vohibasias, au nord-est de Tuléar, entre les préfectures de Sakaraha et Ankazoabo distantes d'environ cent kilomètres¹. La méthodologie repose sur l'étude approfondie sur le terrain de deux villages bara, Bekily et Besakoa, et d'enquêtes ponctuelles dans huit autres villages². Les enquêtes ont été réalisées lors de séjours réguliers (dix jours par mois en moyenne pendant un an), avec l'assistance d'un interprète bara, étudiant à l'Université de Tuléar.

Les enquêtes de terrain dans les villages ont tout d'abord reposé sur des entretiens dirigés portant sur trois thèmes : l'histoire et la composition sociale du village, les activités agricoles et pastorales, les activités liées à la forêt. Par la suite, les séjours successifs ont toujours été organisés autour des activités saisonnières des villageois, la plupart des informations étant recueillies en dehors du village, en participant aux travaux et en particulier en allant garder les troupeaux. La confrontation permanente entre le discours et l'action nous a permis de distinguer la réalité d'aujourd'hui, la réalité d'autrefois, la réalité que les gens considèrent comme la situation idéale ou voulue, et parfois aussi la version volontairement vague que l'on donne aux étrangers. Ces sorties dans les pâturages ou dans les rizières nous ont également permis de faire l'inventaire des différents milieux écologiques du territoire villageois, de recueillir des échantillons de plantes, et d'observer les rapports des villageois avec leur environnement.

¹ Ce travail a été réalisé dans le cadre d'un doctorat de géographie tropicale (Université de Bordeaux III), au sein d'un programme de l'IRD intitulé *Déforestation et Sociétés Paysannes à Madagascar* (DESPAM).

² La zone d'étude est présentée dans la figure 1.

1. La symbolique de l'individu zébu : dénomination et appartenance

Le zébu malgache (*Bos taurus indicus* L., Bovidae), qui constitue l'essentiel du cheptel bovin de l'île, est un animal allochtone comme en témoignent la tradition orale et l'absence de fossiles (Dandoy 1980). Cet animal a été introduit par l'homme à partir de l'Afrique, il y a environ 1 000 ans (Daget et Lhoste 1995). Son nom malgache, **aomby** ou **aombe**, est dérivé du swahili **ngombe**.

Un des moyens d'approcher la symbolique du zébu chez les Bara est de s'intéresser à la façon dont ces animaux sont nommés par leur propriétaire. Les éleveurs bara ont une connaissance très fine de leurs animaux, en particulier de leur psychologie et de leurs caractéristiques physiques individuelles. L'individu zébu se distingue par le croisement de quatre types de caractères naturels : l'âge, le sexe, la couleur de la robe, la forme des cornes. À ceux-ci, il faut ajouter les marques effectuées aux oreilles par le propriétaire. Ces critères de distinction, qui peuvent sembler au premier abord purement descriptifs, nous renseignent, en fait, sur le rapport que l'homme entretient avec cet animal.

Le zébu est généralement nommé d'après sa robe "poil de bœuf" **volon'aomby**, mais aussi "robe", "vêtement" **akanzo**, dont les nuances très nombreuses sont décrites avec une grande précision. Les Bara distinguent plusieurs types de robe définis par l'emplacement, la taille et la répartition des taches présentes. Ces types se déclinent dans quatre couleurs de base (noir, rouge-fauve, blanc, beige-gris). Par exemple :

- **soavolo** : le corps est noir, avec de nombreuses et larges taches blanches sur les flancs ;
- **soavolo mety** : le corps est blanc, avec de nombreuses et larges taches noires sur les flancs ;
- **soavolo mena** : le corps est blanc, avec de nombreuses et larges taches rouges sur les flancs ;
- **soavolo mavo** : le corps est blanc, avec de nombreuses et larges taches beiges sur les flancs ;
- **farimaso mety** : le corps est blanc, une large tache noire autour des yeux ;
- **farimaso mena** : le corps est blanc, une large tache rouge autour des yeux, etc. (Elli 1993 : 181-182).

Ce mode de dénomination, favorisé par la grande variété de couleurs que présente le zébu malgache (photo 1), peut comporter jusqu'à une centaine de catégories (Elli 1993).

Les animaux mâles sont distingués des femelles par le préfixe **re-** placé devant le nom de la robe. Une "vache fauve" sera **mena** et un "mâle fauve" **remena**. Ce préfixe présente une similitude frappante avec le préfixe **ra-** placé devant le nom des hommes respectés du lignage, anciens et ancêtres défunts. Les zébus mâles sont

particulièrement appréciés, voire admirés par les Bara, en raison de leur rôle dans les sacrifices cérémoniels.

La robe du zébu relève du sacré : les éleveurs disent parfois que c'est Dieu qui choisit la couleur que doit avoir leur mâle reproducteur. Lors des cérémonies, la robe de l'animal à sacrifier prend une signification mystique ; elle doit plaire aux ancêtres. Certaines couleurs sont requises pour certains rites : par exemple, un zébu noir doit être sacrifié chaque année aux esprits du territoire du village d'Ankaboka, auprès de la source où ils vivent. En général, les robes les plus rares sont les plus appréciées pour les sacrifices (Fauroux 1989). Certaines robes sont taboues pour certains clans. La "robe blanche mouchetée de roux" *vandamena* est interdite pour beaucoup de clans bara, le tabou étant presque toujours associé à une dispute meurtrière entre deux frères (Faublée 1954a). Si un veau de robe *vandamena* naît dans le troupeau, il doit être égorgé ou échangé au plus vite, sinon il provoquera la mort d'une personne liée au propriétaire (Faublée 1954b).

Le deuxième critère le plus utilisé pour définir un animal est l'âge associé au sexe : veau nouveau-né, veau sevré, génisse de deux à trois ans, taurillon de deux à trois ans, etc. On dénombre dix catégories dans la région de Sakaraha. La classification par âge a une connotation utilitaire, et sert surtout dans les transactions commerciales et pour les rapports avec l'administration. L'éleveur bara préfère appeler ses bêtes par leur robe, qui renvoie à une relation plus sentimentale et mystique : souvent, un troupeau a une couleur dominante qui reflète la préférence du propriétaire mais aussi celle de ses ancêtres et même de Dieu (pour la couleur des mâles reproducteurs). En nommant ses zébus par leur couleur et leur sexe, l'éleveur possède déjà un mode d'identification quasi individuel. Les robes sont tellement variées et le degré de précision de leur dénomination si élevé que chaque bête – ou presque – a un nom qui lui est propre.

La forme des cornes est aussi un moyen de distinguer les bêtes entre elles et revêt une grande importance esthétique. La direction des pointes et l'écartement des cornes sont les deux principaux critères retenus pour la classification. Pour les sacrifices, les bœufs âgés, dont les cornes sont recourbées vers l'arrière (ce qui se produit vers l'âge de sept ans), sont les plus appréciés.

Les marques d'oreilles, "les oreilles du clan" *sofin'draza*, sont des entailles faites selon un dessin préétabli qui peut être comparé à un blason clanique (fig. 2). Ce blason fait partie des quatre attributs qui définissent les clans dans le Sud-Ouest de Madagascar, avec le nom du clan, ses "interdits" *fady* et ses récits historiques (histoire des ancêtres).

Les blasons ont chacun un nom (différent du nom de clan) qui rappelle l'histoire du clan ou fait allusion à l'état originel, ou souhaité, du troupeau : "qui ne laisse pas pousser l'herbe" *tsimagnabebosaka*, "beaucoup de mâles" *marolahy*. Originellement, il existait une marque par clan. Aujourd'hui, ces marques claniques sont encore utilisées bien que les troupeaux n'appartiennent plus au clan mais à l'individu. Cependant, un lignage ou un propriétaire peut combiner à la marque clanique une entaille personnelle, ou même inventer une nouvelle marque pour les zébus obtenus par son travail. Enfin, certains animaux ne sont pas marqués, en particulier les

animaux achetés et les zébus d'attelage, qui ne sont pas considérés dignes de porter la marque clanique.

La marque d'oreille n'est pas utilitaire. Elle ne permet pas, par exemple, de retrouver des zébus perdus ou volés. En effet, comme de très nombreux éleveurs partagent la même marque clanique et qu'un éleveur peut avoir des zébus portant diverses marques d'oreille (à cause des zébus offerts ou échangés), les marques ne sont pas d'une grande aide.

Les "oreilles du clan" sont plutôt un moyen pour l'homme d'affirmer son identité clanique à travers le seul support matériel qui lui reste à l'issue des scissions qui ont fragmenté les clans en lignages et segments de lignage. C'est l'appartenance de l'éleveur à son clan qui est mise en avant, bien davantage que l'appartenance des zébus à l'éleveur. Chez les Bara, le clan n'a plus d'existence concrète : il n'a pas de chef, pas de terres claniques, ses membres n'ont pas de tombeau commun et ne se réunissent pas (à l'exception du clan royal Zafimañely). Cependant, c'est l'appartenance au clan que les Bara de la région mettent en avant : les membres du lignage dominant du village de Bekily sont appelés "les Zafimitovo", ceux du lignage dominant de Besakoa, "les Ambiloñy" ; or, Zafimitovo et Ambiloñy sont des noms de clans, dont l'origine n'est pas locale. Ces clans comptent de nombreux lignages dispersés dans le pays bara, mais on préférera la périphrase "les Ambiloñy du village de Besakoa" plutôt que de se référer au lignage exact. Le fait de ne pas nommer le lignage révèle probablement un refus idéologique de reconnaître la segmentation de l'organisation sociale, du clan vers des entités de plus en plus petites (segments de lignages). Seul le clan est idéologiquement reconnu. Le lignage n'est que le groupe réel au sein duquel l'idéologie du "clan" *raza* peut trouver sa réalisation concrète (Lavondes 1969). Faire porter la marque clanique à ses zébus représente donc aux yeux d'un Bara une grande importance sociale et idéologique.

Mais le zébu n'est pas le support inerte du blason : la marque qu'il porte l'intègre au clan, il en devient lui-même symboliquement membre (*cf.* J. Tubiana, cet ouvrage). L'éleveur, en le marquant du blason du clan, le nomme symboliquement du même nom que lui. Cette identification entre le zébu et l'homme apparaît encore plus clairement à travers le rôle cérémoniel du zébu.

2. La symbolique cérémonielle du zébu

En portant la marque du clan, le zébu devient l'intercesseur idéal pour établir la communication entre les vivants et les ancêtres. C'est à travers son rôle religieux que sa symbolique est la plus apparente.

Les Bara croient en l'existence d'un dieu unique, Zañahary, que seul le chef de lignage, qui est aussi le chef cérémoniel, peut invoquer. On l'appelle parfois "qui

fait la prière” *mpitata* ou “qui fait le sacrifice” *mpisoro*. Le *mpitata* est chargé des rites qui font intervenir le dieu créateur *Zañahary* (cf. E. Fuchs et M.W. Callmander, cet ouvrage) et les ancêtres. Sa participation n'est pas nécessaire pour communiquer avec les esprits de la nature, que chacun peut prier directement ou par l'intermédiaire du “devin-guérisseur” *ombiasy* (Elli 1993). Tandis que les sacrifices offerts aux esprits de la nature ne requièrent que des animaux mineurs (poulets, moutons) et sont effectués au bénéfice d'un individu, le sacrifice effectué par le chef cérémoniel concerne le groupe : famille, lignage ou clan. Pour ces sacrifices, le zébu est requis, et en particulier le zébu marqué du blason clanique. Le zébu est le seul animal digne de mettre en relation le groupe familial, ses ancêtres et le Créateur.

Le contenu des prières indique très clairement une équivalence entre le zébu et l'homme. Par exemple :

« Voici le bœuf, ses mains, nous les échangeons contre nos mains, ses pieds, nous les échangeons contre nos pieds » (Elli 1993 : 95).

« Que personne ne meure de mes petits enfants et de mes enfants ; bénissez cet homme, il ne mourra pas, car voici le bœuf qu'ils amènent en demandant leur vie, que mes enfants ne soient pas malades, que je ne sois pas malade, pour avoir des enfants, voici le bœuf que nous échangeons contre nos enfants, que nous échangeons contre nos vies » (Elli 1993 : 94).

Dans cet échange, le zébu sacrifié vaut plusieurs vies humaines, il donne la vie à l'ensemble de la famille ou du lignage. Le “sacrifice” *soro*, effectué par le chef cérémoniel, a pour objet d'accroître la puissance vitale du groupe (Faublée 1954a). Ce rôle cérémoniel, qui est toujours à l'esprit de l'éleveur *bara*, rattache le zébu aux esprits et lui confère une aura particulière. Même dans la vie profane, le zébu est traité avec considération, comme un ancêtre, ou au moins comme un ancien. Le fait de porter la marque clanique rend le zébu “sacré” *masy*. Les interdits liés aux zébus sont nombreux et traduisent des marques de respect : il faut ôter son chapeau en entrant dans le parc à bœufs, on ne doit pas brûler le bois ayant servi de clôture au parc, la corde servant à traire ne doit pas tourner, etc. (Elli 1993).

On peut donc penser que le zébu est perçu par les *Bara* quasiment comme l'émanation des ancêtres. La marque d'oreille est un signe d'appartenance à une lignée composée non seulement des membres du clan ou du lignage, mais de ses ancêtres défunts. Pour J. Faublée, qui a vécu chez les *Bara* dans les années quarante, « La marque d'oreille fait du zébu le consanguin de l'homme, le *raza* comprend le troupeau presque au même titre que les hommes » (Faublée 1954a : 86). Il rapporte cette affirmation prononcée par un éleveur *bara* : *raha raiky nanaova-ndrianañahary n'olo voho n'aomby* “Dieu a fait un seul être des hommes et des bœufs” (Faublée 1947 : 382).

Le zébu symbolise donc l'homme, mais surtout l'homme en tant que membre d'une lignée patrilinéaire incluant les esprits des ancêtres. Grâce au zébu, la permanence et la vitalité de la lignée peuvent perdurer à travers les générations. C'est le zébu qui permet à l'homme d'exister en tant que membre d'un clan ; il est

le double spirituel de l'homme, son lien avec les esprits de ses ancêtres et le Créateur.

3. Les implications de la symbolique sur le système d'élevage

Ce rapport d'égalité entre l'homme et le zébu, et même souvent de déférence de l'homme vis-à-vis du zébu, se traduit dans les pratiques d'élevage. Les interventions de l'homme sur l'animal sont très légères. L'homme donne les moyens au troupeau de vivre et de croître par lui-même, en parallèle avec la société des hommes et avec le plus de liberté possible. Le rôle symbolique du zébu dans la société bara le fait échapper au statut d'animal domestique dominé par l'homme. La notion d'exploitation de l'animal pour le bénéfice de l'homme est à peu près étrangère au rapport que l'éleveur entretient avec son troupeau.

Les Bara se nourrissent peu des produits de leur élevage. L'alimentation des Bara est essentiellement végétarienne, et les aliments d'origine animale sont, en dehors du lait, issus de l'élevage de poules. La viande de bœuf n'est consommée qu'à l'occasion d'un sacrifice. La consommation de sang cru est inconnue ; la viande séchée, pourtant courante à Madagascar, est rare, et le lait n'est qu'un aliment de complément, qui manque totalement dans certains villages où les bêtes ne sont pas parquées. Le choix du parcage dépend en premier lieu des stratégies de lutte contre les vols de bétail (dispersion des bêtes en forêt ou au contraire rassemblement au parc villageois). La possibilité de traire est un avantage secondaire du parcage, mais pas un critère de choix décisif. D'ailleurs, beaucoup d'éleveurs préfèrent que le troupeau puisse paître la nuit, quitte à ne pas traire. De plus, la fabrication de fromage est inconnue puisqu'un tabou bara interdit de mélanger lait et sel. L'exploitation du troupeau est avant tout cérémonielle : un éleveur a un troupeau important pour que de nombreuses bêtes soient sacrifiées lors de ses funérailles et pour pouvoir offrir des animaux aux funérailles d'autres éleveurs afin d'augmenter son prestige. Il lui faut aussi des bêtes à sacrifier ou à offrir à l'occasion des différents rituels qui accompagnent les événements familiaux et sociaux : naissance, circoncision, mariage, maladie, pactes de sang (*cf.* I. de Garine, cet ouvrage).

L'exploitation cérémonielle du troupeau implique une préférence pour les animaux mâles, qui sont appréciés des ancêtres. Les Bara privilégient donc l'accumulation de bœufs plutôt que de vaches. Les grands troupeaux comportent souvent 20 % de mâles et ont une structure démographiquement stationnaire (Lacrouts *et al.* 1962). Les petits troupeaux favorisent davantage la proportion de femelles, mais dans l'intention de capitaliser le plus grand nombre d'animaux possible. Plus le troupeau s'accroît, plus la proportion de mâles castrés augmente et moins la dynamique

démographique du bétail est forte. À l'inverse des sociétés purement pastorales pour lesquelles le lait, donc la vache, a un rôle alimentaire et culturel fondamental, la société bara valorise le bœuf, ce qui diminue la capacité d'accroissement du troupeau et ses exigences alimentaires³. La structure des troupeaux telle qu'elle est voulue par les Bara fonctionne comme un "autorégulateur d'effectifs", dont l'impact sur la limitation de la pression de pâturage est sûrement fondamental.

Les Bara gèrent avec finesse l'alimentation des différentes catégories de zébus selon les espaces écologiques et les saisons. Ils interviennent moins directement sur leur reproduction et leur santé. Le choix des taureaux reproducteurs se fait sur des critères esthétiques, en particulier la robe, et sur le comportement de l'animal : sa vivacité et son intérêt pour les femelles. Chaque éleveur a sa couleur préférée et sélectionne ses taureaux principalement en fonction de la robe. Bien que les éleveurs utilisent les vaccins et les produits vétérinaires pour les maladies les plus graves, ils n'interviennent pas ou peu dans les autres cas, et leurs connaissances en phytomédecine vétérinaire sont limitées (Elli 1993, Saint Sauveur 1998). Pour les Bara, ce sont essentiellement les bénédictions des ancêtres et les charmes du devin-guérisseur – qui soigne aussi les hommes – qui déterminent la santé et l'accroissement du troupeau (photo 2).

Le "devin-guérisseur" ombiasy fabrique en particulier les talismans "calme" toñy placés dans le parc à bétail et destinés à calmer les maladies de ce dernier. Dans le parc, le toñy est parfois enterré, mais il peut aussi être visible. C'est alors un piquet de bois creux planté en terre qui contient des substances magiques : encens, poudres de bois, herbes, etc. (photo 3). Chaque toñy est associé à des interdits qui le rendent efficace ; leur transgression lui enlève tout pouvoir. Le toñy envoûte les zébus, et un animal ne doit pas rester longtemps sous l'influence d'un toñy étranger, sinon il dépérit. Les animaux reçus lors de cérémonies sont donc rapidement donnés à nouveau.

Même si tout ce qui touche au pouvoir des devins-guérisseurs est soigneusement occulté, il est bien connu que les troupeaux les plus prospères sont protégés par des ombiasy particulièrement efficaces. Réciproquement, la valeur des ombiasy peut s'apprécier en fonction de l'évolution des troupeaux qu'ils suivent. Les propriétaires de très grands troupeaux sont toujours associés à des devins-guérisseurs puissants, et ont parfois la réputation d'être eux-mêmes ombiasy.

L'efficacité des devins-guérisseurs s'explique en partie par la crainte qu'ils inspirent et qui éloigne les voleurs de zébus. Les ombiasy ont aussi un rôle actif dans les vols en déterminant le jour propice et en procurant aux protagonistes du vol des talismans protecteurs. Un vol de bétail ne peut avoir lieu sans l'intervention d'un ombiasy.

3

La préférence des agropasteurs pour les bœufs n'est pas propre à Madagascar, mais les raisons d'une telle préférence (utilisation en boucherie, culture attelée) diffèrent selon les régions. En revanche, les pasteurs qui dépendent du lait marquent une préférence pour les vaches (Boutrais 1996).

Bien que les Bara cherchent à gérer au mieux leur troupeau, leurs pratiques les plus élaborées ne portent pas sur la gestion matérielle de l'élevage mais, au contraire, sur sa composante magico-religieuse. Les activités économiques et sociales auxquelles le zébu est associé ne concernent pas la vie quotidienne (chants, poèmes, nourriture, artisanat) mais les événements exceptionnels : cérémonies, activités occultes telles que magie et vols. Le zébu n'est pas un élément du quotidien, mais de l'extraordinaire et de l'extra-humain.

Cette caractéristique de l'élevage bara et des autres peuples du Sud-Ouest malgache a des répercussions importantes sur les liens hommes-zébus-nature. En effet, le monde magico-religieux des Bara est étroitement lié à la nature et au territoire.

4. Le zébu gardien des espaces naturels et ancestraux

4.1. Le *tanin'aomby*

En dehors des zones de culture, dont l'extension est assez faible, le territoire villageois est composé de *tanin'aomby*, c'est-à-dire de terres à bœufs et de pâturages. Cependant, les véritables *tanin'aomby* où se trouvent les "lieux de rassemblement des troupeaux" *kija* choisis par l'*ombiasy*, sont éloignés du village, et situés, si possible, dans une zone boisée ou accidentée (montagne, cañon comme sur la photo 4). Pour les Bara, les *tanin'aomby* sont des espaces qu'il faut protéger jalousement ; ils ont un caractère secret et ne sont pas, en principe, accessibles aux étrangers. Ceci s'explique par la crainte des vols de bétail et le souci de dissimuler sa richesse aux agents de l'État, mais aussi par le fait que les *tanin'aomby* sont des espaces associés à l'invisible.

Dans la forêt comme dans tous les lieux peu anthropisés, il existe des esprits qui sont considérés comme l'émanation des premiers occupants des lieux : ce sont les esprits *tompontany* (Fauroux 1997). Normalement, seuls les groupes qui ont scellé un accord avec les esprits du lieu peuvent exploiter les ressources de ce lieu sans provoquer leur courroux (cf. E. Dounias (sanglier), cet ouvrage). De ce fait, seuls le lignage fondateur du village et les lignages ou personnes qui lui sont liés par parenté (directe ou acquise par mariage ou pacte de sang) peuvent accéder à ces ressources. Les tombeaux lignagers sont généralement établis dans ces zones sauvages où les ancêtres ont pactisé avec les esprits *tompontany*.

Les esprits de la nature, avec lesquels l'*ombiasy* communique, habitent également les endroits sauvages peu perturbés par l'homme. Ils s'abritent en particulier dans des lieux remarquables tels que sources, grottes ou grands arbres (Moizo 1997)

(photo 5)⁴. Ces esprits, à travers l'intervention de l'*ombiasy*, peuvent influencer sur l'état des troupeaux.

Les *tanin'aomby* lignagers sont établis dans ces territoires sauvages habités d'esprits : ceux des premiers occupants, ceux des ancêtres et ceux de la nature. Les hommes sont des intrus dans cet espace et doivent se comporter avec discrétion. Ils n'y vivent pas, sauf éventuellement dans des campements temporaires réservés aux bouviers. Le zébu s'y trouve au contraire dans son élément, proche de la surnature. L'éleveur considère que c'est là que le zébu peut le mieux s'épanouir. Un grand éleveur de la région dit même que les hommes "salissent" les bœufs : *tsy hihosy raha maloto ny aomby, izay no mampitobo azy*, « on ne se mélange pas car les bœufs seraient sales, ainsi ils se multiplient ».

Les éleveurs laissent parfois une partie de leur troupeau s'ensauvager, le plus souvent dans un pâturage comprenant une forêt où se cacher. Les bœufs ainsi ensauvagés (les *aomby ly*) sont difficiles à voler, car ils ne se laissent pas approcher et ils n'ont pas l'habitude de se déplacer en troupeau. Certains éleveurs considèrent aussi qu'ils se nourrissent mieux et sont en meilleure santé que les autres. Le propriétaire peut récupérer ses bœufs en louant les services d'un *ombiasy* spécialisé dans l'art d'apprivoiser les zébus : le *mpanao donaky*. Les sacrifices d'*aomby ly* sont particulièrement appréciés des ancêtres car ces bœufs, par leur mode de vie, sont en contact étroit avec les esprits de la nature et des ancêtres. Ils sont davantage identifiés au lignage que les autres zébus. De plus ils sont braves et forts, se débattent, et leur sacrifice fait forte impression (Fauroux et Rakotosalama 1992).

Si l'homme intervient peu dans les *tanin'aomby*, en revanche il protège jalousement ces espaces des intrusions extérieures. Les *tanin'aomby* sont le cœur du territoire ancestral "terre du clan" *tanin'draza*, le mot "clan" étant là encore utilisé à la place du mot "lignage" pour des raisons idéologiques. La présence des tombeaux marque l'appartenance du lignage à sa terre et de la terre au lignage. Ces territoires sont protégés non seulement en tant que pâturages préférés, mais aussi en tant que terres ancestrales. La présence des troupeaux dans ces espaces naturels préservés a une influence importante sur l'affirmation foncière que l'on peut percevoir à travers un droit original qui s'applique aux vols de bétail.

4.2. La surveillance du territoire pastoral

Les territoires pastoraux sont très précisément délimités en pays bara, et à moins d'accords formels, chaque village doit garder ses zébus dans son périmètre. Même le simple passage des troupeaux étrangers, sans prélèvement de fourrage, doit faire l'objet d'une autorisation. Très souvent pourtant, les pâturages ne sont pas exploités sur la totalité du territoire. Quant à l'eau, elle est abondante. Les

⁴ À Madagascar, le baobab (*Adansonia madagascariensis* Baillon, Bombacaceae) est un arbre forestier qui n'est pas témoin de milieux anthropisés.

frontières n'ayant pas pour objet de s'arroger des ressources fourragères ou de l'eau, pourquoi le droit foncier bara est-il si rigoureux? Une fois de plus, à cause des vols de bétail !

Selon le droit endogène bara⁵, chaque village (originellement, chaque lignage) est responsable du contrôle de son territoire afin que les déplacements de bovins volés soient détectés au plus vite. Les traces de zébus sont contrôlées en des lieux stratégiquement choisis et nommés *kizo*.

Le sol du *kizo* est soigneusement nettoyé et entretenu pour que les empreintes soient visibles, et ses caractéristiques topographiques en font un lieu de passage quasi obligatoire d'un territoire pastoral à l'autre. Il peut être, par exemple, encadré par un dénivelé ou une forêt, se trouver sur une piste ou sur un axe de passage invisible mais connu des habitants comme étant une voie empruntée par les voleurs durant leur fuite (photo 6). Chaque village a un *kizo*, parfois deux, et l'espace pastoral se trouve donc couvert par un maillage de points de contrôle (Saint Sauveur 1996).

Le contrôle du *kizo* constitue un dispositif de surveillance communautaire qui s'exerce à l'échelle du territoire villageois, constitué en majeure partie de pâturages. Tous les hommes adultes du village sont tenus de respecter leur tour de gardiennage de *kizo*. Matin et soir, le gardien du jour observe s'il y a des traces sur le sol, puis le balaye à l'aide de branchages pour faciliter le repérage d'éventuelles empreintes nouvelles (photo 7). Certains font un dessin dans le sable tous les deux mètres environ avec la pointe de leur lance, en guise de "signature". Cette marque sera transmise au gardien du jour suivant qui pourra vérifier si le sol n'a pas été balayé par des voleurs pour masquer les empreintes de bétail. D'autres "signent" en imprimant leurs traces de pas sur le *kizo*.

La plupart des vols sont détectés grâce au contrôle des *kizo*. Les villageois qui détectent des traces de bovins volés entrant sur leur territoire doivent à tout prix "sortir les traces" avec l'équipe des poursuivants (les hommes du village du volé), c'est-à-dire suivre la piste jusqu'à ce qu'elle passe sur le territoire du village voisin. Si les traces "se perdent" sur leur territoire, les villageois sont tenus de rembourser collectivement les bovins volés. Le contrôle des vols de zébus selon le droit coutumier repose sur un finage dont les limites sont connues et reconnues. La responsabilité collective des habitants pour l'ensemble du territoire pastoral villageois contribue à entretenir la cohésion du groupe et sa perception communautaire de l'espace (Saint Sauveur 2002).

⁵

Ce droit est commun, à quelques détails près, à tous les éleveurs du Sud et Sud-Ouest malgache. Il est d'ailleurs légalisé par l'État sous forme d'une convention collective nommée *dina*.

4.3. Les zébus, gardiens du territoire

Les traces de zébus volés “se perdent” généralement en se mêlant aux traces d’un autre troupeau⁶. De cette simple constatation découle toute la logique du droit sur les vols et du droit foncier pastoral : la présence de troupeaux, donc l’exploitation des pâturages, entraîne une responsabilité juridique sur le territoire. Les membres du lignage – et éventuellement des lignages alliés installés dans le village – sont responsables de la défense du territoire dès lors qu’ils l’exploitent. Les *tanin’aomby* bénéficient donc, du fait de la présence des troupeaux, d’une surveillance constante qui se traduit par une affirmation foncière exceptionnellement forte. Les zébus étant de préférence envoyés dans les espaces les plus riches en biodiversité (terrains boisés, cañons, montagnes, forêts denses sèches pour les zébus ensauvagés, etc.) où ils côtoient les esprits, ces espaces naturels sont l’objet d’une appropriation qui peut contribuer à leur préservation. C’est le cas en particulier pour les forêts denses, où les migrants venus du sud pratiquent des cultures sur brûlis, souvent suivies de revendications foncières. Les Bara s’y opposent en renforçant la présence de troupeaux en forêt, à la fois pour saccager les récoltes des indésirables et pour marquer leur territoire. Lorsque l’éleveur est suffisamment puissant (chef de lignage, grand éleveur), l’effet dissuasif et la présence du troupeau suffit à écarter les défricheurs. Les “pâturages forestiers” ont ainsi acquis depuis une quinzaine d’années une importance nouvelle dans les systèmes d’élevage bara, à tel point que les programmes de conservation de l’environnement s’appuient sur les éleveurs pour protéger les forêts. Le grand pâturage de Vohimena, la montagne rouge, où se trouvent des tombeaux royaux bara et de nombreux troupeaux, est même devenu le cœur d’un nouveau parc national.

Conclusion

À l’interface de trois mondes, un animal “clef de voûte”

Le zébu est considéré à la fois comme un membre du clan et comme un animal sauvage qui relève des espaces naturels. Cette apparente contradiction entre le zébu consanguin (donc humain) et le zébu sauvage (donc animal) éclaire les relations qu’entretiennent les Bara avec leur environnement. Chez les Bara, les ancêtres ne sont pas enterrés ou représentés dans les lieux habités, mais au contraire loin des villages, dans les espaces non anthropisés. La vie spirituelle des Bara implique un

⁶ Elles peuvent aussi être effacées par la pluie.

lien étroit avec la nature, et le zébu est le “passeur” entre le monde humain et le monde sauvage associé aux esprits (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage). Sans zébus, la communication avec les ancêtres est impossible, et le lien avec la nature et ses esprits est rompu. L’homme n’est plus protégé par ses ancêtres, et les esprits de la nature peuvent devenir hostiles. La place de l’homme au sein de sa lignée et de son environnement est donc remise en cause.

La double appartenance du zébu au monde sauvage et au monde humain a également un impact important sur la gestion des espaces naturels. La présence des troupeaux sur les pâturages lignagers induit une forte appropriation foncière pour lutter contre les vols de bétail. Cette surveillance du territoire implique les Bara dans la préservation des espaces sauvages et ancestraux. Le fait que, pour les Bara, le zébu appartienne au monde de la nature et des esprits constitue un lien direct entre l’activité d’élevage et la pérennité des espaces naturels.

Le zébu est bien un animal déterminant pour l’équilibre de la société bara comme pour celui de l’écosystème. C’est un “animal clef de voûte” dans le sens où il met en correspondance les hommes, la nature et le monde invisible, assurant ainsi la pérennité du système écologique et social.

L’importance magico-religieuse du zébu malgache le distingue des autres animaux d’élevage, bovins ou camélins, qui ont pourtant un rôle social et environnemental très important chez les grands peuples pasteurs et agro-pasteurs d’Afrique (Peul, Touareg, Nuer, Borana, etc.) (cf. É. Garine, cet ouvrage). La place du zébu dans la civilisation et l’environnement bara se rapproche plutôt de celle d’animaux semi-domestiques tels que le renne de Laponie ou le cheval de Mongolie (cf. I. Bianquis, cet ouvrage), eux aussi associés aux esprits et à la nature sauvage.

Références bibliographiques

BOUTRAIS J., 1996 — “ Population et environnement pastoral en Afrique tropicale ”. In Gendreau F., Gubry P., Veron J. (éds) : *Populations et environnement dans les pays du Sud*, Paris, Karthala/Ceped : 177-198.

DAGET P., LHOSTE P., 1995 — “ Ethnologie animale ”. In Daget P., Godron M. (éds) : *Pastoralisme. Troupeaux, espaces et sociétés*, Evreux, Hatier, Aupelf-Uref : 296-321.

DANDROY G., 1980 — “ Potentialités pastorales et exploitation du troupeau bovin dans le Sud-Ouest malgache ”. In Waast R., Fauroux E., Schlemmer B., Le Bourdier F. (éds) : *Changements sociaux dans l’Ouest de Madagascar*, Paris, ORSTOM, coll. Mémoire de l’ORSTOM 90 : 217-241.

ELLI L., 1993 — *Une civilisation du Boeuf, les Bara de Madagascar. Difficultés et perspectives d’une évangélisation*. Fianarantsoa, Madagascar, coll. Gasikarako, 222 p.

FAUBLÉE J., 1954a — *La cohésion des sociétés Bara*. Paris, Presses Universitaires de France, 160 p.

FAUBLÉE J., 1954b — *Les esprits de la vie à Madagascar*. Paris, Presses Universitaires de France, 140 p.

FAUROUX E. (éd.), 1989 — *Le boeuf et le riz dans la vie économique et sociale Sakalava de la vallée de la Maharivo*. Antananarivo, Madagascar, MRSTD/ORSTOM, coll. Aombe 2, 295 p.

FAUROUX E., 1997 — “ Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe ”. In Lebrigre A. (éd.) : *Milieus et sociétés dans le Sud-Ouest de Madagascar*, Talence, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux, Université Bordeaux 3 et DYMSET : 7-26.

FAUROUX E., RAKOTOSALAMA J.A., 1992 — *Le développement de l'élevage dans le Sud-Ouest de Madagascar*. Rapport au Projet Élevage Sud-Ouest, Tuléar, Madagascar, CNRE/ORSTOM, 65 p.

LAVONDES H., 1969 — *Idéologie patrilinéaire et parenté cognatique dans le Sud-Ouest de Madagascar*. Kinship and Locality, 46^{ème} Symposium de la Fondation Wenner-Gren, 23/08–1/09 1969, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, version bilingue Français/Anglais, 42 + 35 p.

MOIZO B., 1997 — “ Des esprits, des tombeaux, du miel et des boeufs : perception et utilisation de la forêt en pays bara imamono ”. In Lebrigre A. (éd.) : *Milieus et sociétés dans le Sud-Ouest de Madagascar*, Talence, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux, Université Bordeaux 3 et DYMSET : 43-66.

SAINT SAUVEUR A. DE, 1996 — Le vol de bétail, facteur clef de l'organisation foncière et pastorale dans le pays bara (Sud-Ouest de Madagascar). *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, 38 (2) : 253-267.

SAINT SAUVEUR A. DE, 1998 — *Gestion des espaces et des ressources naturelles par une société pastorale, les Bara du Sud-Ouest malgache. Implications pour une politique environnementale décentralisée*. Bordeaux, Thèse de Doctorat, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, 417 p.

SAINT SAUVEUR A. DE, 2002 — “ Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs bara de Madagascar. Une conception défensive du patrimoine ”. In Cormier-Salem M.-C., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J., Roussel B. (éds) : *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et Séminaires : 245-258.

The zebu in south-western Madagascar, guardian of wild areas and ancestral territories

Armelle DE SAINT SAUVEUR
asauteur@wanadoo.fr

Keywords

Madagascar, Bara, pastoralism, cattle theft, territory

The zebu occupies a central spot in the social and spiritual life of the Bara, farmer-herders of South-West Madagascar. In the context of Malagasy environmental policies, this research project was carried out to identify the indigenous practices and rights, which could serve as a foundation for local resource management. It very quickly became apparent that the zebu holds a central spot in the relations between humans and their environment. The symbolic place of the zebu in Bara society needed to be better understood, on three levels: that of individual zebus in relation to their owners, that of sacrificial zebus, in relation with family groups, and lastly in relation to zebu breeding and its implications for the environment.

Individual zebus are named following a very detailed system of morphological description including the age and gender of the animal, the shape of its horns, and, above all, the color of its coat. The coat has a sacred character, as it must please the ancestors to whom the zebus are sacrificed during ritual ceremonies. Ear-markings are also the sign of a zebu's belonging to an ancestor's lineage: each clan possesses a mark associated to a motto. The breeder, by marking his cattle with the clan's emblem, names it symbolically with the same name as himself, thus making it a relative. This identification between the zebu and its owner is even more apparent in the zebu's ceremonial role. By wearing the clan's mark, the zebu becomes the ideal intermediary to establish communications between those who are living and their ancestors, so that the lineage's vitality may be perpetuated for generations to come. Many taboos are associated with the zebu, which is treated with respect

because it is an emanation from the ancestors. It is the element, which links humans to the spiritual world and to the Creator.

The breeding system also comprises an important symbolic aspect. Although the Bara manage their herds as best as they can, their most elaborate practices do not concern the material management of breeding, but rather the magical-religious component. The cultural activities with which the zebu is associated do not concern daily life but only exceptional events: ceremonies, occult activities such as magic and thefts. The zebu does not belong to ordinary life but to what is extraordinary and beyond humans.

This aspect of Bara breeding has important repercussions on the links between humans, zebras and nature. In effect, the Bara's magical-religious world is tightly associated with nature and the territory. The lineage pastures are established in wild areas inhabited by spirits: those of the first inhabitants, of the ancestors and of nature. Humans are intruders and must behave discretely. The zebu however is in its element close to the supernatural. The herders consider that it is there that the zebras can best flourish. The presence of herds in these preserved natural spaces has an important influence on the property affirmations that one can perceive through the original rights, which apply to cattle thefts. According to the indigenous Bara law, each village (originally each lineage) is responsible for controlling its territory so that cattle thefts can be detected as quickly as possible. The zebras' footprints are inspected in strategically chosen 'spots' *kizo*, which make it possible to detect cattle displacement between the areas. Thus the lineage pastures benefit, because of the presence of the herds, from constant surveillance, which leads to an exceptionally strong property affirmation. Because the herders prefer to send their troops to the spots that are richest in biodiversity and where they mingle with the spirits, these natural spaces become appropriated, which in turn can contribute to their preservation.

The zebu is considered both a clan member and a wild animal belonging to the wild open spaces. This apparent contradiction between the zebu as a relative (and therefore human) and the wild zebu (and therefore an animal) sheds light on the relations the Bara maintain with their environment. The Bara's spiritual life implies strong ties with nature, and the zebu is the 'ferryman' between the world of humans and the wild world associated with the spirits. Without the zebu, communication with the ancestors is impossible, and the link with nature and its spirits is broken. Humans are no longer under the protection of their ancestors, and the nature spirits may turn hostile. Humans' place within their lineage and in the environment is therefore imperiled. The double link between zebu and the wilderness on one hand and the world of humans on the other also has an important impact on the management of natural spaces. The fact that, for the Bara, zebras belong to the world of nature and spirits, constitutes a direct link between the activities of breeding and the safekeeping of natural spaces. The zebu is indeed a determining animal for Bara society's balance as well as that of the ecosystem. They are a 'keystone' animal in the sense that they establish a correspondence between humans, nature and the invisible world, and thus ensure the safekeeping of the ecological and social systems.

Figures

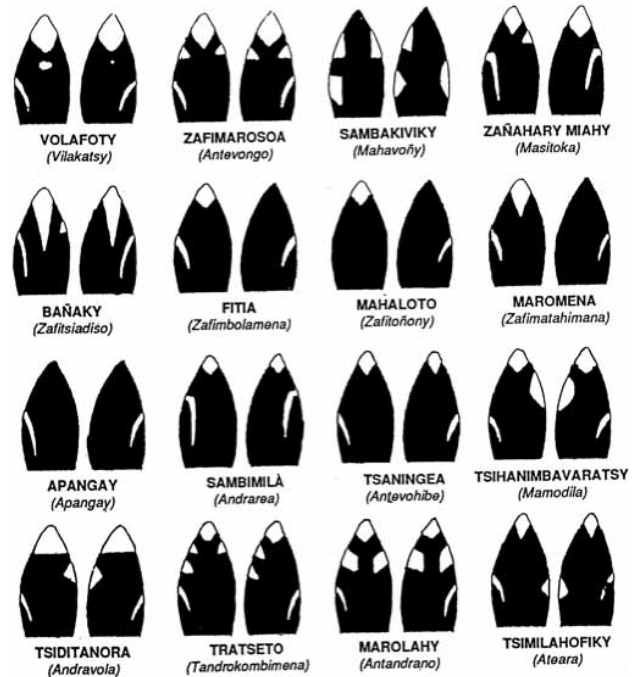
Figure 1. Carte de la région d'étude

(d'après Luigi Elli 1993)



Figure 2. Marques d'oreilles dans la région d'Isoanala, avec le nom de la marque (en majuscules) et le nom du clan

(dessin d'après Luigi Elli 1993 : 180)



Photos

Photo 1. Les couleurs de zébus au sein d'un troupeau (village de Besakoa)

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 2. "Devin guérisseur" *ombiasy* du village de Besakoa, avec statuette de fertilité pour les femmes et les vaches, et "corne-talisman" *mohara*

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 3. "Talisman de protection du parc à zébu" *toñy* ; le petit piquet est visible au centre du parc

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 4. Vohimena (la montagne rouge), pâturage des villages de Bekily et Maromiandra et lieu des tombeaux royaux bara

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 5. Baobab du village de Bekily, refuge des esprits de la nature

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 6. kizo de Bekily, une bande de terre défrichée en travers d'une piste forestière herbeuse

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 7. Balayage du kizo de Bekily

(cliché de l'auteur, 1997)



De sacrés cochons ! Ou pourquoi les Punan courent-ils après les sangliers migrants de Bornéo ?

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Résumé

Le sanglier barbu (*Sus barbatus barbatus* Müller, Suidae) est la principale ressource carnée des chasseurs-collecteurs punan de Bornéo. Il est également au cœur des représentations qu'ont les Punan de leur environnement forestier, et de leur compréhension des dynamiques écologiques. Il est enfin le principal médiateur entre les hommes et les mannes prodiguant les ressources de la forêt. L'article analyse les conséquences bioculturelles des fonctions multiples de ce mammifère, encore méconnu des scientifiques. Que cette espèce vienne à disparaître, et c'est la persistance d'un des derniers grands massifs forestiers mondiaux, ainsi que la survie et l'intégrité culturelle des Punan, qui sont de concert mis en péril.

Mots-clés

Dipterocarpaceae, clef de voûte culturelle, fructification massive, chasse, médiateur

Introduction

« Orgueil, confiance, replit *Lélia*, ce sont deux mots différents pour exprimer la même idée ; ce sont deux manières diverses d'envisager le même sentiment. De quelque nom que vous l'appeliez, il est le complément de notre organisation et comme la clef de voûte de notre architecture intellectuelle. »

(George Sand, *Lélia*, 1833 : 168)

La domestication du cochon est ancienne et s'est produite indépendamment en Europe, en Asie Mineure, et en Asie du Sud-Est dans le courant du mésolithique, entre 8 000 et 12 000 ans avant l'actuel (Zeuner 1963, Oliver *et al.* 1993). Les sociétés du monde malais, proto-malais, mélanésien et austronésien accordent une

importance culturelle prépondérante au cochon, ce qui leur a valu d'être qualifiées de "sociétés du cochon" (Oliver *et al.* 1993). Les porcins domestiques jouent un rôle central dans les régulations écologiques, la vie rituelle et la cosmologie de ces sociétés. Ils interviennent également dans bien des échanges sociaux : pour obtenir des femmes, ponctionner ses ennemis, se concilier des alliés, et accéder au pouvoir, à la richesse et à la reconnaissance (Feil 1976).

En précurseur incontesté, R.A. Rappaport a démontré comment les cochons sacrifiés aux ancêtres par les Tsembaga de Papouasie Nouvelle-Guinée, officient comme régulateurs rituels des relations entre cette société, sa nature, ses voisins et le monde surnaturel. L'ouvrage fondateur *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New guinea People* (Rappaport 1968) – dont É. Garine fournit une analyse détaillée (*cf.* É. Garine, cet ouvrage) – a ouvert la voie à de nombreuses études consacrées au rôle-clef du cochon pour comprendre les relations qu'entretiennent les sociétés mélanésiennes et austronésiennes avec leurs environnements (Barrau 1973, Feachem 1973, Meggitt 1974, Morren 1977, Rubel et Rosman 1980, Boyd 1985 et 2001, Feil 1987, Kelly 1988, Dwyer 1993, 1996, Minnegal et Dwyer 1997, Brutti et Boissière 2002). Ces travaux montrent notamment que les systèmes de production sont toujours ajustés en fonction des impératifs d'élevage. Par ailleurs, la pratique généralisée de la castration des porcs pour favoriser leur docilité, et impliquant l'accouplement – plus ou moins contrôlé selon les ethnies – des truies avec des sangliers sauvages ou proto-domestiques, a entretenu une continuité génétique entre cochons domestiques et sangliers sauvages. Cette haute diversité génétique – provoquée et entretenue par l'homme – confère aux Suidae une adaptabilité élevée aux changements de leurs environnements, qui n'a pas fini de passionner les écologues, taxonomistes et généticiens.

En revanche, les interactions bioculturelles qui ont existé entre certaines sociétés humaines et le sanglier sauvage sont beaucoup moins documentées. Ces interactions sont pourtant encore plus anciennes – elles remontent à près de 40 000 ans BP – et ont constitué les prémisses de la domestication du cochon. Très peu de sociétés, parmi lesquelles les Punan de Bornéo, ont conservé jusqu'à nos jours des relations étroites avec les sangliers. La plupart de ces sociétés sont localisées dans le sud est asiatique. Cependant, la persistance de ces interactions est tributaire du devenir – pour le moins incertain – des derniers massifs forestiers dans l'entretien desquels le sanglier intervient de manière prépondérante.

Les Punan comptent parmi les derniers peuples de chasseurs-cueilleurs forestiers de la planète. Très peu de Punan sont encore totalement nomades et la grande majorité vit actuellement une période de transition, entre le mode de vie nomade d'antan et le mode de vie sédentaire. Bien que résidant dans des villages permanents, les Punan de la rivière Tubu – chez qui nous avons conduit nos recherches (fig. 1) – restent des adeptes de migrations saisonnières en forêt. L'éloignement de ces villages en amont d'une rivière difficilement navigable limite l'accès à la scolarisation, aux soins de santé primaire, aux marchés et aux facilités matérielles dispensées par la ville. Bien que pratiquant la riziculture pluviale sur

brûlis, les Punan isolés dépendent encore beaucoup de la forêt environnante et de ses ressources.

Vers le début des années 1970, les villages situés plus en aval sur la rivière Tubu furent déplacés par les autorités à proximité de la petite ville de Malinau, devenue chef-lieu de district en 2000. En l'espace d'une génération, ces Punan délocalisés se sont convertis à la riziculture de bas-fonds. Les enfants sont scolarisés et ces "chasseurs-cueilleurs périurbains" jouissent des avantages de la proximité citadine, mais en subissent aussi les inconvénients. En effet, le renoncement contraint à la forêt a indéniablement un coût social s'exprimant par une perte du collectivisme et l'émergence de désordres sociaux et physiologiques (drogue, violence, alcoolisme, dépression, obésité). Ces maux sont amplifiés par la ségrégation dont cette société est souvent victime, qui occasionne chômage, spoliation de territoire et vexations.

À la faveur de la récente politique gouvernementale de décentralisation et de l'autonomie régionale qui s'en est suivie, le district de Malinau connaît actuellement une explosion économique et démographique sans précédent. Un vent de changement souffle sur le dernier grand massif forestier d'Asie du Sud-Est, en proie à l'avidité de groupes agro-industriels capitalistes, nationaux ou étrangers, attirés par des ressources qui, à défaut d'être inépuisables, n'en sont pas moins inestimables. Le désenclavement débridé de la région et la déforestation massive annoncée, conduisent les Punan aux portes d'une modernité aux atours matériels certes aguichants, mais culturellement dévastateurs.

De nouvelles opportunités de revenus ont émergé au fil des dernières décennies et se sont accentuées avec l'autonomie régionale : (i) emplois dans les concessions minières, les compagnies forestières, et les plantations agro-industrielles, (ii) coupe illégale de bois, (iii) indemnités consenties par les exploitants forestiers. Versées en échange d'un droit d'exploiter le bois et les ressources minières, ces dernières représentent actuellement près d'un tiers des revenus des Punan ; 71 % de la population des zones désenclavées en bénéficient (Levang *et al.* 2004). Bien qu'éphémères et, à terme, extrêmement préjudiciables au milieu, ces indemnités séduisent des populations peu habituées à percevoir des montants aussi élevés, mais au bout du compte dérisoires si l'on considère la valeur réelle de la forêt ainsi dilapidée.

Dans ce contexte forestier en pleine mutation, le sanglier barbu (*Sus barbatus barbatus* Müller, Suidae) apparaît comme un élément-phare pour analyser le changement à Bornéo. En tant qu'espèce clef de voûte au sens où l'entendent les écologues (Mills *et al.* 1993), il permet d'appréhender l'état de dégradation de la forêt. En tant que ressource alimentaire prédominante, il permet de sonder l'ajustement des stratégies de subsistance élaborées par les populations locales confrontées aux changements qui affectent leurs environnements économique, social, écologique et politique. En tant qu'animal de civilisation, il permet d'estimer la valeur culturelle de la sylve et la persistance des interactions bioculturelles entre les Punan et cette forêt si particulière. Pour mettre en évidence les multiples facettes du rôle central du sanglier barbu, nous résumerons tout d'abord quelques caractéristiques biophysiques fondamentales des forêts de Bornéo et les réponses adaptatives élaborées par ce mammifère, tout en précisant sa

contribution à la dynamique des écosystèmes. Puis nous exposerons la valeur sociale et culturelle du sanglier chez les Punan du bassin de la Tubu. Le rôle du sanglier en tant que ressource, sera ensuite abordé à travers l'exposé des activités cynégétiques, de leur productivité et de leur incidence sur un régime alimentaire fortement exposé aux variations saisonnières. Nous concluons en insistant sur les lacunes persistantes et nous énonçons les pistes de recherche qu'il nous paraît crucial de suivre en vue de préserver des savoirs et une biodiversité intimement liés et conjointement menacés.

1. Sanglier barbu et forêts à *Dipterocarpaceae* de Bornéo

1.1. Présentation du sanglier barbu

Le sanglier barbu, que les Punan nomment **baϕui**, est une espèce endémique de la région sundanaise. Son aire de distribution s'étend sur Bornéo, Sumatra, la péninsule malaise et les nombreuses îles intermédiaires (fig. 2). La nomenclature en vigueur distingue deux sous-espèces : *Sus barbatus barbatus* à Bornéo, et *Sus barbatus oi* partout ailleurs (tab. 1). Des travaux récents de biologie moléculaire et de craniométrie suggèrent l'existence d'une troisième sous-espèce, encore sujette à débat (Mudar 1986, Ong *et al.* 1999, Groves 2001, Lowden *et al.* 2002).

Le sanglier barbu doit son nom à une abondante touffe de poils recouvrant le "maxillaire inférieur" **lesaagim**, et à une masse charnue, de part et d'autre du groin, sur laquelle pointent de "longs poils redressés" **keleϕuŋ** (photo 1).

Le pelage, zébré chez le "marcassin" **urak**, est encore sombre chez les "juvéniles" **jainj**, mais il s'éclaircit chez les "pré-adultes" **belejan**, avant de prendre des colorations ocre rougeâtre ou gris jaunâtre chez l'"adulte mâle" **baϕui lemponj** et l'"adulte femelle" **baϕui inan**, pour finalement évoluer vers le gris pâle chez certains "adultes mâles solitaires" **lemponj kuŋo**. Cette gradation de couleur vers le clair pourrait expliquer que le sanglier surnaturel, guide des hordes durant leurs migrations (*cf.* partie 3 plus loin), soit matérialisé sous la forme d'un sanglier blanc. Les mâles adultes sont pourvus de "canines arquées" **niϕen takin** pouvant, à terme, former une boucle remarquable. Ce sont des trophées convoités que les Punan arborent volontiers en pendentif ou en "brassière" **takin**.

1.2. Forêts à *Dipterocarpaceae* de Bornéo

Bornéo héberge le massif forestier le plus étendu d'Asie et celui-ci est largement dominé par une famille d'arbres : les *Dipterocarpaceae* (MacKinnon *et al.* 1996)

(photo 2). La plupart des essences de bois exploitées par l'industrie forestière, appartiennent à cette famille. Du fait de cette prédominance, l'exploitation abusive du bois met en péril, plus que nulle part ailleurs, le devenir forestier du massif. Un des événements les plus surprenants des forêts à Dipterocarpaceae est le phénomène de floraison synchrone, suivie d'une fructification massive. À intervalles très irréguliers de deux à quinze ans, plusieurs espèces de Dipterocarpaceae produisent leurs fruits simultanément, durant une période limitée n'excédant pas quelques semaines. Un certain nombre d'espèces d'autres familles du cortège floristique – notamment plusieurs Fagaceae des genres *Castinopsis*, *Lithocarpus* et *Quercus* qui produisent des glands riches en lipides – calent leur fructification sur celles des Dipterocarpaceae. Parfois, c'est alors plus de 90 % des espèces d'arbres d'une même portion de forêt, qui vont fructifier simultanément. Un seul individu de diptérocarpe peut produire des millions de fleurs et jusqu'à 120 000 fruits, ce qui représente une pluie de graines phénoménale (Appanah et Turnbull 1998). Du point de vue de la biologie évolutive, une telle fructification massive, localisée dans l'espace et le temps, a pour but de très vite submerger les prédateurs potentiels, selon une stratégie dite de "satiété du prédateur" (Chan 1981, Leighton et Leighton 1983, Ashton *et al.* 1986). Comme le phénomène se produit de manière asynchrone, les prédateurs sont contraints de migrer d'une zone de fructification à l'autre pour tenter de maximiser leur consommation en fruits. D'une part, cette migration contrainte et, d'autre part, le caractère erratique de la disponibilité de la ressource, ont des répercussions sur le succès reproducteur des prédateurs. Par ailleurs, la fructification massive dispense la plante d'investir dans des défenses chimiques et mécaniques énergétiquement coûteuses. Pour cette raison, les fruits de diptérocarpes constituent une source d'énergie trompeusement facile d'accès et suscitant une dépendance élevée des prédateurs. En bien des aspects de la biologie évolutive, la fructification massive des diptérocarpes semble donc constituer une stratégie adaptative redoutablement efficace.

Les mécanismes écologiques qui favorisent le déclenchement du phénomène sont encore méconnus. Notons que certains auteurs ont évoqué depuis déjà longtemps, le rôle inducteur de fortes périodes de sécheresse sur la fructification massive (Foxworthy 1932, Wood 1956, Medway 1972, Janzen 1974). Cette hypothèse est explorée à nouveau à l'aune des acquis les plus récents sur le phénomène El Niño/Southern Oscillation (ENSO)¹ (Curran *et al.* 1999).

1

El Niño – l'Enfant Jésus en espagnol – est le nom donné par les pêcheurs péruviens à un courant chaud de l'Océan Pacifique, qui se manifeste au printemps ou en l'été dans l'hémisphère nord par une baisse drastique en poissons des eaux froides normalement très riches en plancton. Ce courant, dont l'émergence résulte d'une interaction entre l'océan et l'atmosphère, occasionne un changement climatique de grande ampleur puisqu'il s'étend sur l'Australie, l'Afrique, l'Asie du Sud et les régions tropicales de l'Amérique.

1.3. *Biologie et écologie du sanglier barbu en réponse à la fructification massive des Dipterocarpaceae*

Les sangliers barbuis ont développé des réponses adaptatives à la stratégie évolutive de fructification massive. La première réponse à ce phénomène est une omnivorie étendue qui leur permet de trouver des ressources alternatives lorsque les fruits de dipterocarpes font défaut, et de maintenir ainsi un taux de reproduction suffisant durant plusieurs années consécutives d'absence de fruits. Outre la consommation des fruits, graines, fleurs, feuilles et écorces de plusieurs centaines d'essences d'arbres appartenant à près de 50 genres répartis dans 29 familles de plantes (Küsters 2001), les sangliers barbuis peuvent manger des racines et des tubercules, des champignons, des algues, des mollusques, de petits vertébrés, des charognes, des œufs – notamment de terrapins – et des invertébrés vivant dans le sol et le bois en décomposition (Caldecott *et al.* 1993, MacKinnon *et al.* 1996).

La biologie de reproduction des sangliers fournit d'autres réponses adaptatives : (i) la taille élevée des portées (sept petits en moyenne) ; (ii) l'apparente faible durée de gestation pour un mammifère de ce gabarit bien que celle-ci ne soit pas connue avec précision ; (iii) la possibilité d'avoir deux portées par an lorsque la nourriture abonde ; (iv) un âge précoce des premiers rut et gestation ; (v) un stockage rapide des aliments gras sous forme de graisse (qui provoque des variations de poids impressionnantes en l'espace de quelques semaines et, par conséquent, des fluctuations brutales de la qualité de la viande) ; (vi) un taux de croissance élevé permettant aux marcassins de devenir rapidement indépendants et à la femelle d'enchaîner des gestations rapprochées ; (vii) une synchronisation des pics de naissances avec la chute des fruits. D'autres réponses sont fournies par des caractéristiques morphologiques adaptées au voyage (de longues pattes et une aptitude à la nage) et une grande flexibilité comportementale (disparité de la taille des populations).

L'écologie du sanglier barbu témoigne également de son adaptation élevée. C'est un redoutable migrateur, parcourant 8 à 22 km par mois en moyenne, durant quatre à huit mois consécutifs. Ces déplacements semblent participer d'un mouvement cyclique plus ample poussant les hordes à se déplacer sur plus de 600 km (Caldecott et Caldecott 1985, Pfeffer et Caldecott 1986). Ces migrations conduisent le sanglier à fréquenter une gamme étendue d'habitats : mangroves estuariennes, recrûs forestiers, forêts matures de bas-fond et d'altitude, plages, ripisylves et – dans une moindre mesure – zones cultivées (Banks 1949).

La quantité de bêtes migrant ensemble varie d'une demi-douzaine à plusieurs milliers d'individus. Bien que signalées depuis longtemps dans la littérature (Hislop 1955, Pfeffer 1959, Gadug 1983), les modalités de migration s'avèrent complexes et sont encore mal comprises. Les écologistes ont pu observer six types de comportements migratoires distincts, mais les mécanismes de passage d'un type à l'autre, restent inconnus. J.O. Caldecott (1991) les récapitule comme suit :

- populations statiques et dispersées ; les ressources alimentaires sont faibles, dispersées, imprévisibles et discontinues ;

- populations de taille moyenne avec migration d'étendue réduite : les ressources alimentaires sont ciblées, prévisibles et continues ;
- populations de taille variable avec des migrations d'étendue moyenne : les ressources alimentaires sont dispersées et imprévisibles ;
- populations de tailles variables avec des migrations régulières : les ressources alimentaires sont localisées, prévisibles et discontinues ;
- populations de grande taille avec migration de large étendue : les ressources alimentaires sont localisées, massives, imprévisibles et discontinues, mais sont en quantité suffisante pour assurer la reproduction et l'alimentation des marçassins ;
- enfin des populations de taille impressionnante, engagées dans des migrations désespérées sur de vastes étendues : les ressources alimentaires sont surexploitées, la reproduction des sangliers est profondément compromise et la mortalité est élevée. Les chasseurs associent souvent les hordes de taille exceptionnelle avec le fait que les animaux sont chétifs et émaciés. La découverte de cadavres de sangliers dans le sous-bois est alors fréquente. On ne peut écarter la convergence de ce comportement avec la possible émergence d'épizooties épisodiques. L'abondance d'ectoparasites (principalement des ixodes), que nous avons pu constater sur les carcasses d'animaux amaigris, suggère une possible transmission virale à une période où les animaux sont particulièrement affaiblis.

Cette complexité des mouvements migratoires est confortée par les figures 3 et 4 illustrant les parcours de migration très différents, voire suivant des azimuts opposés, des hordes de sangliers dans la Haute Baram entre 1983 et 1985.

Au fil de ses migrations, le sanglier barbu se révèle également un disperseur très efficace car il abandonne dans son sillage de nombreux résidus de repas susceptibles de germer (graines) ou de se reproduire par voie végétative (fractions de tubercules). Par ailleurs, il disperse sur de longues distances des graines qu'il a ingérées. Ces graines, qui sont mécaniquement protégées par une cuticule cireuse, ont besoin de transiter par le tractus digestif du sanglier pour induire leur pouvoir germinatif, et ensuite germer dans les déjections que l'animal laisse le long de son parcours. Le rôle du Suidae apparaît déterminant dans la dissémination de l'emblématique *Rafflesia* (produisant les plus grosses fleurs du monde) et des durians (*Durio* spp., Bombaccaceae) tant appréciés par les habitants du sud-est asiatique (MacKinnon *et al.* 1996).

Au fil de ses déplacements, cet omnivore régule la strate herbacée du sous-bois. Il favorise alors incidemment les ligneux dans la compétition pour l'accès aux nutriments du sol. Par son comportement fouisseur, il altère favorablement les propriétés physiques des sols en facilitant l'incorporation de la litière dans les couches superficielles, accélérant ainsi la décomposition de la matière organique (Lacki et Lancia 1983, Singer *et al.* 1984, Ickes *et al.* 2001). Par l'entremise du fouissage, il a accès à une faune invertébrée abondante et riche en protéines, qui pallie efficacement la carence saisonnière en protéines végétales.

Par bien des facettes de son comportement, le sanglier barbu contribue efficacement à l'entretien et à la dynamique des forêts. Son adaptation extrême au phénomène de fructification massive en fait un maillon essentiel – clef de voûte au sens strictement écologique de l'expression – de la pérennité des forêts à Dipterocarpaceae.

2. Le sanglier barbu dans la culture punan

La viande de sanglier constitue un produit forestier de choix, qui est socialement valorisé par les sociétés de chasseurs-collecteurs d'Indonésie (Vayda *et al.* 1961). Cette viande a acquis une valeur de “super aliment culturel” dans bien d'autres sociétés que les Punan de Kalimantan : chez les Penan (Brosius 1986) et les Kantu (Dove 1993) de Sarawak, les Kubu de Sumatra (Sandbukt 1989, Dounias 1989), les Sakudei des îles Mentawai (Schefold 1980), les Batek de la Péninsule malaise (Endicott et Bellwood 1991), ou encore les Agta des Philippines (Bion Griffin et Bion Griffin 2000).

À l'opposé, dans de nombreuses zones de culture récemment colonisées, le sanglier est perçu comme une peste agricole ravageant les cultures (Tisdell 1982, Persoon 1999). Il est considéré comme une nuisance absolue par les divers groupes de transmigrants musulmans d'origine javanaise qui continuent de coloniser les massifs forestiers de Sumatra et de Kalimantan. Pour des raisons religieuses évidentes, la viande de sanglier ne suscite qu'aversion ; ces populations n'ont donc que des motivations négatives pour tuer les sangliers. Mais comme il se reproduit rapidement dans les zones de recrûs agricoles, le sanglier barbu est bien difficile à éradiquer.

Le gestionnaire forestier est ainsi confronté à une situation paradoxale où le sanglier est plus menacé (par l'industrie minière et forestière) dans les zones où il est culturellement valorisé, alors qu'il abonde dans des zones où l'on s'en débarrasserait volontiers. Ce paradoxe vaut cependant surtout pour la sous-espèce *Sus barbatus oi* (tabl. 1) à Sumatra.

La position symbolique singulière du sanglier chez les Punan s'appuie sur un corpus de caractéristiques physiques et comportementales qui, soit le distinguent des autres mammifères sauvages, soit le rapprochent de l'homme. Tout d'abord, le sanglier est – tout comme l'homme – capable de vivre seul ou en groupes de tailles variables. Il est donc socialement malléable². À l'exception de l'homme, aucun autre mammifère n'est doté d'un régime omnivore aussi diversifié que celui du sanglier.

²

Il se distingue en cela des singes arboricoles, dont l'organisation en bandes est astreinte à des associations polyspécifiques et dictées en grande partie par des impératifs sécuritaires (Gauthier et Gauthier Hion 1969).

Le sanglier se démarque aussi des autres animaux par le fait qu'il est pourvu d'une "barbe" *lesaajim* (poils situés le long du maxillaire inférieur) et d'une "moustache" *keleḩun* (poils redressés de part et d'autre du groin). Selon la nomenclature punan, il s'agit d'attributs humains bien distincts des "poils" *bulun* commun à tous les mammifères. Dans la même perspective, les grosses "tiques" 'ḩ' trouvées en abondance sur le sanglier constituent un autre signe distinctif marquant : l'homme et le chien sont leurs seuls autres hôtes préférentiels³.

La haute valeur culturelle que les Punan attribuent au sanglier barbu se manifeste à maintes reprises. La viande de sanglier est l'objet de manipulations rituelles régulières et est consommée de manière ostentatoire à toutes les occasions festives. En des temps plus belliqueux, le sacrifice de sangliers barbues scellait les pactes de guerre passés avec de nombreuses sociétés stratifiées dites Dayak (notamment Putuk, Abai, Merap et Kenyah). Ces liens qui ont persisté jusqu'à la fin du XIX^e s., avaient pour but de contrôler l'accès territorial à des produits forestiers non ligneux à forte valeur marchande (Sellato 2001, Dounias et Leclerc 2005).

Le sanglier est également admiré pour le fait qu'il compte très peu de prédateurs "naturels". Sa propension à migrer en groupe suffit à décourager les félins les plus téméraires. On imagine sans peine le pouvoir dissuasif d'un mâle adulte solitaire et hargneux, susceptible de peser plus 100 kg. Les femelles, d'un gabarit plus modeste (65 kg environ), sont également capables d'agressivité lorsqu'il s'agit de protéger leurs marcassins, et peuvent infliger des blessures mortelles aux chiens d'une meute de chasse. Les Punan estiment que les seuls prédateurs susceptibles de venir à bout d'un sanglier sont le "crocodile du Siam" *bowai* (*Crocodylus siamensis* (Schneider), Crocodylidae) et le "python réticulé" *cai peḩanan* (*Python reticulatus* (L.), Boidae). Ces dires sont partiellement corroborés par la photo 3. Ces deux prédateurs sont aquatiques et n'attaquent le sanglier qu'au moment où il est le plus vulnérable : lors du franchissement des cours d'eau. Même durant une traversée en groupe, chaque membre de la horde doit concentrer ses efforts à nager pour atteindre l'autre rive et ne peut compter sur la protection de ses partenaires de migration. En revanche, la traversée répétée de cours d'eau constitue une excellente protection contre les éventuels prédateurs terrestres, généralement peu enclins à nager et gênés par l'interruption des traces olfactives dans leur sillage des sangliers.

Un autre comportement suscitant l'admiration et le respect de la part des Punan, réside en d'étonnantes collaborations que le sanglier barbu entretient avec d'autres animaux. Pareilles collaborations ne peuvent passer inaperçues au naturaliste averti qu'est le chasseur punan. Lorsqu'il se nourrit de fruits, le sanglier les concasse de sa puissante mâchoire et laisse tomber de nombreux débris qui sont recherchés par le "bulbul aux yeux rouges" *ḩiyoo*, (*Pycnonotus brunneus* Blyth, Pycnonotidae), par *suyu*, le roulroul couronné (*Rollulus roulroul* Galli, Phasianidae) et par le "faisan de Bulwer" *beleḩju*, (*Lophura bulweri* Sharpe, Phasianidae). Le sanglier

³

Les autres mammifères sont porteurs d'ectoparasites bien spécifiques, généralement des ixodes de très petites tailles, que l'on ne trouve ni sur l'homme ni sur le chien ni sur le sanglier.

semble tolérer les vols intempestifs de ces oiseaux dans son sillage. En retour, les chants de ces derniers informent promptement le sanglier de tout danger éventuel et lui permettent de prendre la fuite à temps (Pfeffer 1959, Pfeffer et Caldecott 1986). Des collaborations moins élaborées sont signalées avec des singes arboricoles (gibbons, macaques, langurs) et le “cerf aboyeur” *telau* (*Muntiacus muntjak rubidus* Lyon, Cervidae). Elles s’expriment notamment lorsque les animaux se succèdent aux abords des salines. Habituellement, les singes – notamment le “langur de Hose” *eciu* (*Presbytis hosei* (Thomas), Cercopithecidae) – sont les premiers à se rendre sur les lieux. Viennent ensuite les ongulés et le sanglier fait partie des tout derniers arrivants (Puri 1997). Il bénéficie ainsi du passage successif des autres mammifères qui, le cas échéant, ne manqueront pas de donner l’alerte. Le chasseur à l’affût à proximité d’une saline, doit donc se montrer patient et discret pour ne pas se faire repérer par les mammifères qui vont s’abreuver avant l’arrivée de la proie convoitée. L’aptitude des autres mammifères à donner rapidement l’alerte à l’approche d’un chasseur, est fréquemment mise en scène dans la tradition orale punan. La propension du sanglier à collaborer avec les autres animaux et la quasi-absence de prédateurs sont des faits naturalistes irréfutables qui ont certainement contribué à façonner le rôle de médiateur que les Punan attribuent à l’esprit du “sanglier blanc”.

J.P. Brosius (1986) et J.O. Caldecott (1986) décrivent chez les Penan de Sarawak, diverses croyances et pratiques rituelles mettant à contribution le sanglier barbu. Nous avons relevé très peu d’interdits alimentaires chez les Punan et ils ne semblent guère plus fréquents chez les Penan de Sarawak.

D’une manière générale, les Punan distinguent plusieurs saveurs de viande de sanglier, qui sont diversement appréciées et sont fonction du sexe et de l’âge de l’animal, de la période du cycle de reproduction et de sa teneur en graisse. Contre toute attente, aucun tabou alimentaire n’a été relevé pour la viande des “femelles gravides” *inan betoi* ou “allaitantes” *inan tenuh*. En revanche, les Punan Tubu expriment une certaine réticence à consommer la viande des mâles adultes en “saison d’accouplement” *doptenan*. Cet évitement alimentaire pourrait être imputé à une urémie élevée en période de rut et susceptible d’altérer les qualités organoleptiques de la viande (Caldecott 1988). Les animaux “émaciés” *ketcat* sont nettement moins appréciés que les animaux “replets” *ϕe’uŋ*. Les Punan évitent de manger les sangliers trouvés morts en forêt durant les “épizooties” *’uka’*, qui les affectent épisodiquement (photo 4), et refusent catégoriquement de consommer la chair d’un sanglier “difforme” *mengi’ ganjir* : avec “un seul rein” *betaliu*, “deux estomacs” *betuko*, une “canine avortée” *jiϕen aruu*, etc.

Les Punan attribuent au sanglier une propriété surnaturelle, à l’évidence influencée par son comportement de migrateur : celle de messenger. *ka’an avuŋ*, un esprit particulièrement puissant et redouté du panthéon punan, se matérialise sous l’apparence d’un “sanglier blanc” conduisant les “hordes migrantes” *baϕui kah*. Sa fonction est de médiatiser les liens entre les hommes et les divinités dispensatrices de ressources de la forêt (cf. A. de Saint Sauveur, cet ouvrage). Il sollicite les bonnes grâces des divinités, puis selon l’humeur de ces dernières, se charge de guider les sangliers vers les sagaies des chasseurs ou, au contraire, d’égarer ces

derniers en forêt. Pour les Punan, seul le pouvoir surnaturel de ce guide peut expliquer l'acharnement des sangliers à se jeter dans la rivière au lieu de prendre la fuite, alors que leurs congénères qui les ont précédés dans l'eau sont méthodiquement massacrés par les chasseurs embusqués. Durant de tels carnages, les chasseurs Punan veillent à ne jamais tuer le "meneur de la horde" *luluŋ*, ni celui "qui ferme la marche" *muri'*. Ils ne doivent jamais les offenser quel que soit le type de chasse réalisé. Un chasseur disparu ou mort accidentellement sera soupçonné d'avoir traqué – même de manière non intentionnelle – l'un de ces deux sangliers.

3. La chasse au sanglier barbu chez les Punan Tubu

La chasse des grands mammifères est attestée depuis 35 000 ans à Bornéo (Medway 1959, Hooijer 1960). Elle est donc pratiquement aussi ancienne que la présence humaine dans cette île, estimée à environ 40 000 ans (Zuraina 1982, Bennett *et al.* 1999). Certains vestiges archéologiques de Sarawak attestent que le sanglier a constitué une proie de choix à Bornéo depuis l'Holocène (Medway 1978, Meijaard 2003). La chasse, tradition sociale et culturelle importante chez la plupart des peuples de Bornéo, est pourvoyeuse d'une ressource abondante et en accès libre.

Les chasseurs punan disposent de nombreux indices écologiques pour tenter d'anticiper les migrations des sangliers et d'organiser leurs expéditions cynégétiques en conséquence. La saison d'accouplement des chiens devance d'environ un mois celle des sangliers. Le vrombissement du vol matinal d'une sorte de gros dynaste non identifié, ainsi que l'activité des "abeilles géantes" *ɸaŋyí* (*Apis dorsata* Fabricius, Apidae), et des nymphoses massives de papillons blancs virevoltant le long des cours d'eau, sont aussi de bons précurseurs⁴. Les chants remarquables de plusieurs oiseaux, notamment le "mainate religieux" *kiou* (*Gracula religiosa* L., Saturnidae), le faisan de Bulwer et le roulroul couronné – ces deux derniers oiseaux ont déjà été évoqués plus haut pour leur curieuse symbiose avec le sanglier – se font entendre durant les jours qui précèdent une migration massive. Selon R.K. Puri (1997), les Punan Benalui disent également entendre les "grognements" *pekep* caractéristiques, qui ponctuent les luttes entre "sangliers mâles en rut" *baɸui podyaalu* pour le contrôle des "jeunes femelles en chaleur" *inan jalun*. Les "traces laissées par ces combats" *lundu pekep* sont stratégiques pour remonter les "pistes" *iɸan* suivies par les sangliers. Le sont

⁴ En effet, l'activité des insectes est fortement conditionnée par des changements bioclimatiques subtils et difficilement perceptibles par l'homme (Grassé 1984).

également celles qui sont laissées sur la rive par une horde avant qu'elle n'entreprenne la "traversée d'un cours d'eau" *lundē mempe' ujei*.

Les Punan disposent d'une palette étendue de "techniques de chasses" *ḡawah* pourvoyeuses de sangliers. Outre le "piégeage" *peranjkap*, cantonné en périphérie des rizières et dont la contribution au tableau de chasse reste anecdotique⁵, les Punan pratiquent :

- l'"embuscade à proximité des sources d'eaux salées" *mḡnai pan* ;
- l'"embuscade au pied d'arbres en fruits" *mḡnai te'en*, notamment les durians (*Durio* spp. Adanson, Bombacaceae) ;
- la "traque en relevant les pistes de sanglier" *nepeluh* ;
- la "chasse à l'affût à la sarbacane" *ḡupit* parfois combinée à des "techniques d'appel" *pema'* ;
- l'"embuscade en bordure de rivière" *mḡḡo baḡui ḡatuḡ* pour surprendre les sangliers durant la traversée ;
- la "chasse à courre" *mḡḡau'*.

Ces deux dernières modalités de chasse sont collectives et sont, de loin, les plus communes et les plus productives. La préférence saisonnière pour un type de chasse plutôt qu'un autre ne dépend pas uniquement de la disponibilité en gibier. Elle est aussi étroitement corrélée aux autres activités saisonnières et à la mobilité qu'elles autorisent. Ainsi, les excursions cynégétiques peuvent se dérouler (i) l'"espace de quelques heures avec retour au village le même jour" *dehuli'*, (ii) lors de "sorties nécessitant de bivouaquer une ou deux nuits en forêt" *nḡḡḡp* ou (iii) à l'occasion d'un "nomadisme saisonnier en famille pouvant durer plusieurs semaines" *muḡut*. Les Punan Tubu pratiquent préférentiellement la chasse à courre que J.P. Brosius (1993) estime être une innovation introduite au XIX^e s. Le taux de réussite de ce type de chasse est élevé : 85 à 90 % des expéditions sont fructueuses⁶ (Dounias 2003).

Le "chien" *ḡu'* est un auxiliaire indispensable à la bonne conduite d'une chasse à courre (cf. P. Roulon-Doko, cet ouvrage). Son importance est telle qu'il mériterait que nous lui consacrons un article entier. Signalons simplement que le chien dispose d'un statut particulier au sein de la société punan. Il est le seul animal à bénéficier d'un nom propre, et il est considéré comme un membre à part entière de la maisonnée. L'absence totale du chien dans les dessins d'enfants punan consacrés aux animaux symbolisant la forêt (cf. E. Dounias, cet ouvrage), alors que les autres animaux domestiques sont figurés, en dit long sur son statut particulier. Dès la naissance des jeunes chiots, les Punan traquent des indices morphologiques – couleur de la robe, nombre et positionnement des tétons, forme de la queue –

⁵ Chez les Punan, 0,4 % des sangliers sont capturés dans ou au voisinage des champs.

⁶ Toutefois, une expédition comprend plusieurs poursuites dont seulement un tiers aboutit à une capture (Dounias 2003).

exprimant les prédispositions des chiots à chasser et fixant leur futur statut au sein de la meute. Les chiens sont l'objet de transactions matrimoniales, et la pharmacopée punan est riche en potions destinées à renforcer leurs aptitudes cynégétiques. Après l'habillage du gibier capturé à la chasse, les chiens qui formaient la meute reçoivent leur part de viande (film 1). À la maison, les chiens ont toujours droit aux résidus de repas.

À proximité des villes, sarbacanes et sagaies ont cédé le pas aux armes à feu permettant des excursions cynégétiques nocturnes et individuelles. Les peuples réfractaires aux sangliers construisent des lignes de pièges ceinturant les aires de culture, et emploient des mini-bombes artisanales composées de poudre de dynamite et d'éclats de porcelaine recouverts de cire ou d'une pâte odorante à base de poisson. Ces bombes sont enterrées le long des pistes des sangliers et explosent lorsque ces derniers tentent de les croquer. Elles tuent rarement sur le coup, mais entraînent au contraire de longues agonies sciemment provoquées (Persoon 1999).

Selon la période de l'année, le sanglier représente entre 47 % et 83 % des captures. De décembre 2001 à juin 2003, la consommation de viande de sanglier *per capita* dans les villages enclavés, a oscillé entre 143 et 387 g/jour. Cela représente entre 500 et 1 530 kg de viande de sanglier consommés par mois pour le seul village de Long Pada, composé de 17 familles et de 86 habitants⁷. En incluant les autres gibiers capturés⁸, la quantité de viande consommée *per capita* sur l'année oscille entre 146 et 454 g par jour, ce qui positionne les Punan parmi les plus gros consommateurs de viande de la planète (Igor de Garine, com. pers.).

Les écologues estiment que la population actuelle de sangliers barbus peut prodiguer 32 000 tonnes de viande par an, et ainsi couvrir les besoins protéiques de la moitié de la population de Bornéo (Caldecott et Nyaoi 1985). En année de forte fructification – comme ce fut le cas en 1992 – la consommation moyenne "potentielle" de viande de sanglier *per capita* a atteint 366 g par jour sur l'année (Puri 1997)⁹.

Les techniques de conservation dont disposent les Punan enclavés ne permettent pas de garder la viande au-delà d'une dizaine de jours, tandis que les Kenyah savent la préserver plusieurs mois. En revanche, la "graisse de sanglier" *lanj baqui* prélevée par les Punan se conserve un an dans des "sections de bambou" *aluaj bulu*

7

Estimation sur la base des captures, pondérées par un poids moyen pour chaque catégorie de sangliers (marcassin, sub-adulte, adulte mâle, adulte femelle), puis déduction de 30 % de carcasse et de 20 % de la valeur alors obtenue et correspondant à une redistribution hors du village.

8

Le cerf aboyeur, le sambar de Malaisie *payao* (*Cervus unicolor brookei* Hose, Cervidae) et plusieurs espèces de macaques et langurs complètent le tableau de chasse des Punan Tubu. Pour une liste plus exhaustive des espèces fauniques chassées, cf. E. Dounias, cet ouvrage.

9

Cette consommation potentielle a été calculée sur le nombre de carcasses d'animaux capturés, mais ne correspond pas à une consommation réelle car ces valeurs excèdent ce qu'un individu d'âge moyen peut raisonnablement consommer. En effet, en période d'abondance, une part importante de la viande est délaissée ou donnée aux chiens, à défaut de pouvoir la conserver.

ou des “jarres” **temφayan** et peut alimenter un troc avec certaines ethnies dayak. Bien que principalement destinée à un usage culinaire, cette graisse serait par ailleurs utilisée comme combustible d'éclairage (Puri 1997). Comme cela est montré dans le film 2, le salage est un moyen de conservation en expansion. Il est cependant rarement pratiqué par les Punan enclavés, peu enclins à gaspiller leur maigre provision de sel manufacturé.

Grâce à l'omnivorie le sanglier couvre ses besoins vitaux en protéines, mais son taux de graisse reste cependant tributaire des saisons de fructification des Dipterocarpaceae, et influence les fluctuations saisonnières du régime alimentaire des Punan. La figure 5 souligne l'importante variation du taux de graisse chez les sangliers barbus. Les Punan ont recours aux “phalanges” **lowah** de l'index pour mesurer l'épaisseur de couenne d'un sanglier. Un animal bien “gras” **φe'unj** peut être doté d'une épaisseur de graisse équivalant à la longueur de l'index jusqu'au “pli d'opposition du pouce” **tuman φu'un cangau**.

À la variation saisonnière de la qualité de la viande, s'ajoute celle de la quantité de viande capturée (fig 6 et 7). Ces irrégularités qualitatives et quantitatives conduisent à des périodes de carence de durée et d'intensité variables, succédant à des périodes plus éphémères d'opulence. Ces fluctuations peuvent sévèrement affecter les groupes à risque (femmes enceintes, enfants en bas âge), surtout lorsque la pénurie alimentaire coïncide avec le pic d'émergence de certaines maladies (Dounias *et al.* 2004).

Dans un contexte de changement économique effréné, les comportements sociaux évoluent, et nous sont révélés par une comparaison entre amont (enclavé) et aval (périurbain). L'entraide dans les activités, le déroulement collectif des activités et le partage des ressources restent des principes fondateurs dans les villages enclavés. En aval, ils ont cédé le pas à des attitudes plus individualistes. Non seulement, la viande de sanglier n'y est plus partagée, mais il faut payer pour s'en procurer (Levang *et al.* 2004). La redistribution alimentaire est une pratique déterminante pour pallier les pénuries alimentaires saisonnières. Notre enquête pondérale de consommation alimentaire chez les Punan suburbains montre que l'absence de redistribution s'accompagne de l'adoption passagère d'un régime végétarien (Dounias 2003). Nos données confirment des valeurs plus anciennes publiées par J.O. Caldecott (1988) à Sarawak, qui estime à seulement 12 kg par an (soit une moyenne journalière de 33 g) la consommation *per capita* de viande de sanglier en zone périurbaine.

Conclusion et perspectives de recherche sur cette espèce “clef de voûte”

À n'en pas douter, le sanglier barbu constitue – à plus d'un titre – une espèce clef de voûte suscitant l'attention de nombreux champs scientifiques.

Les vestiges de sanglier trouvés par les archéologues ont permis de démontrer l'ancienneté de l'occupation humaine à Bornéo et de la chasse aux suidae, l'interaction “homme-forêt-sanglier” s'étant ainsi bâtie sur plusieurs dizaines de millénaires. Une interaction aussi ancienne a profondément influencé les croyances et cultures des populations de l'intérieur de Bornéo, qui dépendent encore grandement de la viande de sanglier pour couvrir leurs besoins protéiques. Depuis le début des années 1970, les anthropologues s'intéressent aux valeurs pratiques et culturelles de ce mammifère. Parler d'“espèce clef de voûte culturelle” à l'instar d'A. Garibaldi et N. Turner (2004), ne serait pas usurpé dans le cas du sanglier. Toutefois, nos connaissances sont encore lacunaires en comparaison avec les travaux consacrés aux “sociétés du cochon”. Les écologues sont intéressés par les interactions évolutives qui lient le sanglier aux forêts à Dipterocarpaceae, à travers le phénomène très particulier de la fructification massive (Meijaard *et al.* 2000, Meijaard 2003). Le devenir des sangliers préoccupe également les “conservationnistes” (*cf.* A. Leiman *et al.*, cet ouvrage) qui redoutent que son déclin, consécutif à un prélèvement excessif ou à un recul du massif forestier, ne reporte les pressions de chasse sur des espèces fauniques menacées d'extinction, au rang desquelles de nombreux singes arboricoles (Sheil 2001).

Les lacunes des connaissances acquises sur le fonctionnement des forêts à Dipterocarpaceae, contribuent à faire du sanglier barbu l'un des plus mystérieux mammifères contemporains. Face à la rapidité des changements en œuvre dans cette partie du monde, il devient crucial d'attirer l'attention des décideurs sur le fait que la conservation du sanglier barbu, l'exploitation durable des forêts à Dipterocarpaceae et la préservation des savoirs et de la culture punan, ont des destins croisés. Face à l'étendue de notre méconnaissance des mécanismes régissant le fonctionnement de ces écosystèmes forestiers complexes, nous avons beaucoup à apprendre des savoirs naturalistes indigènes, notamment dans l'analyse des indices écologiques permettant d'anticiper les phénomènes, afin de les rendre moins imprévisibles. Ces savoirs constituent un pendant indispensable aux tentatives encore balbutiantes de modéliser les phénomènes bioclimatiques globaux¹⁰. Un effort considérable reste à entreprendre pour une meilleure intégration de ces savoirs dans des programmes réalistes de gestion durable des ressources. Ces savoirs qui s'expriment souvent à travers le prisme du symbolisme sont encore trop souvent perçus comme du simple folklore, donc dénués d'intérêt

¹⁰

Pour preuve de nos errements, il convient de signaler l'émergence de nouvelles polémiques suscitées par un courant de pensée contestant l'état désastreux de la planète (Lomborg 2001).

pour le gestionnaire. Ils prennent cependant souvent racine dans une observation naturaliste fine. L'anthropologue devient alors un interlocuteur indispensable pour décrypter ce lien et inciter le gestionnaire à prendre en considération la culture locale dans sa conception du surnaturel. À titre d'exemple, la matérialisation de la divinité de la chasse sous la forme d'un sanglier blanc guidant le gibier vers les chasseurs est une interprétation symbolique riche en enseignement quand on prend la peine de recouper cette croyance avec les faits biologiques.

Il importe de poursuivre l'analyse des interactions évolutives entre le phénomène de fructification massive et la dynamique de migration du sanglier barbu, interactions sur lesquelles semble reposer la pérennité des forêts de Bornéo (Schaik *et al.* 1993, Curran et Leighton 2000, Curran et Webb 2000). D'où les sangliers viennent-ils ? Où vont-ils ? Comment les hordes se forment-elles et comment expliquer une telle diversité dans leur composition ? Voilà des questionnements simples qui prêtent encore le flanc à la spéculation, faute d'observations suffisantes sur la mystérieuse vie sociale du sanglier barbu. Alors que les populations locales évoquent une diminution drastique de la taille des hordes de sangliers, de nombreux chantiers agro-industriels contribuent actuellement à une fragmentation sans précédent du massif forestier. Les deux phénomènes sont-ils liés ? Quels sont, en retour, les effets du déclin des populations de sangliers sur les chances de régénération de ces forêts pour cicatiser les clairiérages ainsi subis ? Ce ne sont ici que quelques-unes des questions qui animent le groupe de recherche et de conservation du sanglier asiatique (site Internet *Pigs, Peccaries and Hippos Specialist Group*) (photo 5). Ce groupe est constitué d'un réseau de scientifiques, de chercheurs de terrain, de représentants des autorités gouvernementales et d'activistes dans le milieu de la conservation. L'objectif étant de protéger les espèces de sangliers sauvages asiatiques, les travaux menés visent à sauvegarder, restaurer et gérer de manière raisonnée, les espèces et leur habitat. Les membres du réseau sont majoritairement spécialisés dans les sciences de la vie ; il est grand temps que les anthropologues et les ethnobologistes travaillant au sein des derniers peuples forestiers de la sous-région se joignent à la réflexion.

Remerciements

Éric Garine a gentiment accepté que nous lui empruntions l'exclamation de "sacrés cochons !" qui a constitué l'astucieux intitulé d'un de ses cours d'anthropologie écologique dispensés aux étudiants en Licence d'Ethnologie de la Faculté de Nanterre. Qu'il en soit ici fraternellement remercié. Nous remercions également Patrice Levang de nous avoir autorisé le montage des films joints au présent article, à partir d'images dont il est l'auteur.

Références bibliographiques

- ALASTAIR A., MACDONALD A.A. (eds), 2001 — *EAZA Pigs & Peccaries Taxon Advisory Group Regional Collection Plan 2001*. Edinburgh, The University of Edinburgh, 40 p.
- APPANAH S., TURNBULL J.M., 1998 — *A review of Dipterocarps: Taxonomy, ecology and silviculture*. Bogor, CIFOR, 220 p.
- ASHTON P.S., GIVNISH T.J., APPANAH S., 1988 — Staggered flowering in the Dipterocarpaceae: New insights into floral induction and the evolution of mast fruiting in the aseasonal tropics. *American Naturalist*, 132: 40-60.
- BANKS E., 1949 — *Bornean mammals*. Kutching, The Kutching Press, 83 p.
- BARRAU J., 1973 — Plantes et comportements des hommes qui les cultivent. L'œuvre ethnobiologique d'André Haudricourt. *La Pensée*, 171 : 37-46.
- BENNETT E.L., NYAOI A.J., SOMPUD J., 2000 — " Saving Borneo's bacon: The sustainability of hunting in Sarawak and Sabah ". In Robinson J.G., Bennett E.L. (eds.): *Hunting for sustainability in tropical forests*, New York, Columbia University Press: 305-324.
- BION GRIFFIN P., BION GRIFFIN M., 2000 — " Agta hunting and sustainability of resource in Northern Luzon, Philippines ". In Robinson J.G., Bennett E.L. (eds.): *Hunting for sustainability in tropical forests*, New York, Columbia University Press: 325-335.
- BOYD D.J., 1985 — "We must follow the Fore": Pig husbandry intensification and ritual diffusion among the Irakia Awa, Papua New Guinea. *American Ethnologist*, 12 (1): 119-136.
- BOYD D.J., 2001 — Life without pigs: recent subsistence changes among the Irakia Awa, Papua New Guinea. *Human Ecology*, 29 (3): 259-282.
- BROSIUS J.P., 1986 — River, forest and mountain: The Penan gang landscape. *Sarawak Museum Journal*, 36 (57): 173-184.
- BROSIUS J.P., 1993 — " Contrasting subsistence ecologies among Penan foragers, Sarawak (East Malaysia) ". In Hladik C.M., Pagezy H., Linares O.F., Hladik A., Semple A. et Hadley M. (eds.): *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to development*, Paris, UNESCO-Parthenon: 515-522.
- BRUTTI L., BOISSIÈRE M., 2002 — Le donneur, le receveur et la sage-femme. Échanges de cochons à Oksapmin (Papouasie Nouvelle-Guinée). *Journal de la Société des Océanistes*, 114-115 : 141-157.
- CALDECOTT J.O., 1988 — *Hunting and wildlife management in Sarawak: Final report of conservation management study for hunted wildlife in sarawak*. Gland, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, 150 p.
- CALDECOTT J.O., BLOUCH R.A., MACDONALD A.A., 1993 — " The bearded pig (*Sus barbatus*) ". In Oliver W. (ed.): *Pigs, peccaries and hippos. IUCN/SSC Action Plan for the Suiformes*, Gland, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources: 136-145.
- CALDECOTT J.O., CALDECOTT S., 1985 — A horde of pork. *New Scientist*, 15: 32-35.
- CALDECOTT J.O., NYAOI A., 1985 — Sarawak's wildlife: a resource to be taken seriously. *Sarawak Gazette*, avril 1985: 31-32.
- CALDECOTT J.O., 1991 — Eruptions and migrations of bearded pig populations. *Bongo* 18: 233-243.
- CHAN H.T., 1981 — Reproductive biology of some Malaysian dipterocarps. III. Breeding systems. *Malaysian Forester*, 43: 132-143.
- CURRAN L.M., LEIGHTON M., 2000 — Vertebrate responses to spatiotemporal variation in seed production of mast-fruiting Dipterocarpaceae. *Ecological Monographs*, 70: 121-150.
- CURRAN L.M., WEBB C.O., 2000 — Experimental tests of the spatio-temporal scale of seed predation in mast-fruiting Dipterocarpaceae. *Ecological Monographs*, 70: 151-170.
- CURRAN L.M., CANIAGO I., PAOLI G.D., ASTIANI D., KUSNETI M., LEIGHTON M., NIRARITA C.E., HAERUMAN H., 1999 — Impact of El Niño and logging on canopy tree recruitment in Borneo. *Science*, 286: 2184-2188.
- Dounias E., 1989 — *Esquisse de l'économie de prédation d'une communauté de chasseurs-cueilleurs Kubu, Sumatra*. Montpellier, Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Mémoire de D.E.A., 62 p.

- Dounias E., 2003 — Wild boar, seasonality, and diet. Coping with changes in food supply among the Punan Tubu of Eastern Kalimantan. Communication au 15^{ème} Congrès ICAES, Commission on the Anthropology of Food, "Anthropology, Nutrition, and Wildlife Conservation", Florence : 5-12 juillet 2003.
- DOUNIAS E., KISHI M., SELZNER A., KURNIAWAN I., LEVANG P., 2004 — No longer nomadic. Changing Punan Tubu lifestyle requires new health strategies. *Cultural Survival Quarterly*, 28 (2): 15-19.
- DOVE M.R., 1993 — "The responses of Dayak and bearded pig to mast-fruiting in Kalimantan : an analysis of nature-culture analogies". In Hladik C.M., Pagezy H., Linares O.F., Hladik A., Semple A. et Hadley M. (eds): *Tropical forests, people and food: biocultural interactions and applications to development*, Paris, UNESCO-Parthenon: 113-123.
- DWYER P.D., 1993 — The production and disposal of pigs by Kubo people of Papua New Guinea. *Memoirs of the Queensland Museum*, 33 (1): 123-142.
- DWYER P.D., 1996 — Boars, barrows, and breeders: The reproductive status of domestic pig populations in mainland New Guinea. *Journal of Anthropological Research*, 52: 481-500.
- ENDICOTT K., BELLWOOD P., 1991 — The Possibility of Independent Foraging in the Rain Forest of Peninsular Malaysia. *Human Ecology*, 19 (2): 151-185.
- FEACHEM R.G., 1973 — The Raiapu Enga pig herd. *Mankind*, 11: 220-230.
- FEIL D.K., 1987 — *Ways of exchange*. St Lucia, University of Queensland Press, 269 p.
- FOXWORTHY F.W., 1932 — *Dipterocarpaceae of the Malay Peninsula*. Malayan Forest Record 10, 289 p.
- GADUG W.S., 1983 — The great pig hunt. *Sarawak Gazette*, 109: 28-29.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society* 9 (3): 1415-1430 (accessible on Internet <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>).
- GAUTHIER J.-P., GAUTHIER-HION A., 1969 — Les associations polyspécifiques chez les Cercopithecidae du Gabon. *Revue d'Ecologie (La Terre et la Vie)*, 116 (2) : 164-201.
- GRASSÉ P., 1984 — Termitologia. Fondation des Sociétés, Construction. Paris, Masson, t 2, 613.
- GROVES C.P., 2001 — Taxonomy of wild pigs of Southeast Asia. *Asian Wild Pig News*, 1 (1): 3-4.
- GROVES C.P., GRUBB P., 1993 — "The Eurasian suids, Sus and Babyrousa. Taxonomy and description". In Oliver W. (ed.): *Pigs, peccaries and hippos. IUCN/SSC Action Plan for the Suiformes*, Gland, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources: 107-111.
- HISLOP J.A., 1955 — Notes on the migration of bearded pig. *Federation Museums Journal*, 1-2: 134-137.
- HOOIJER D.A., 1960 — The orang-utan in Niah prehistory. *Sarawak Museum Journal*, 9: 408-421.
- ICKES K., DEWALT S.J. & APPANAH S., 2001 — Effects of native pigs (*Sus scrofa*) on the understorey vegetation in a Malaysian lowland rain forest: An enclosure study. *Journal of Tropical Ecology*, 17: 191-206.
- JANZEN D.H., 1974 — Tropical blackwater rivers, animals and mast fruiting by the Dipteroocarpaceae. *Biotropica*, 6: 49-63.
- KELLY R., 1988 — "Etoro suidology: A reassessment of the pig's role in the prehistory and comparative ethnology of New Guinea". In Weiner J.F. (ed.): *Mountain Papuan: Historical and comparative perspectives from the New Guinean fringe highland societies*, Ann Arbor, University of Michigan Press: 111-186.
- KÜSTERS S., 2001 — Preliminary research results on bearded pig feeding ecology in Kayan-Mentarang National Park, East Kalimantan. *Asian Wild Pigs News*, 1 (2): 20-26.
- LACKI M.J., LANCIA R.A., 1983 — *Changes in soil properties of forests rooted by wild boar*. Proceedings of the Annual Conference of the Southeast Association of Fish and Wildlife Agencies, 37: 228-236.
- LEIGHTON M., LEIGHTON D.R., 1983 — "Vertebrate responses to fruiting seasonality within a Bornean rain forest". In Sutton S.L., Whitmore T.C., Chadwick A.C. (eds): *Tropical rain forest: ecology and management*, Oxford, Blackwell Scientific Publications: 181-196.
- LEVANG P., DOUNIAS E., SITORUS S., 2004 — Out of forest, out of poverty? *Forest, Trees and Livelihoods*, 15: 211-235.

- LOMBORG B., 2001 — *The skeptical environmentalist. Measuring the Real State of the World*. Cambridge, Cambridge University Press, 515 p.
- LOWDEN S., FINLAYSON H.A., MACDONALD A.A., DOWNING A.C., GOODMAN S.J., LEUS K., KASPE L., WAHYUNI E., ARCHIBALD A.L., 2002 — The application of *Sus scrofa* microsatellite markers to wild suiformes. *Conservation Genetics*, 3: 347-350.
- LUCHINI V., MEIJAARD E., DIONG C.H., GROVES C.P., RANDI E., 2005 — New phylogenetic perspectives among species of South-east Asian wild pig (*Sus* sp.) based on mtDNA sequences and morphometric data. *Journal of Zoology*, 266: 347-350.
- MACKINNON K., HATTA G., HALIM H., MANGALIK A. (eds), 1996 — *The ecology of Kalimantan. Indonesian Borneo*. Jakarta, Periplus, 848 p.
- MEDWAY, Lord, 1959 — Food bones in Niah cave excavations. *Sarawak Museum Journal*, 13: 627-636.
- MEDWAY, Lord, 1972 — Phenology of a tropical rain forest in Malaya. *Biological Journal of the Linnean Society*, 4: 117-146.
- MEDWAY, Lord, 1978 — The wild pig remains from the West mouth, Niah Cave. *Sarawak Museum Journal* 47: 21-33.
- MEGGITT M.J., 1974 — "Pigs are our hearts!": The Te exchange cycle among the Mae Enga of New Guinea. *Oceania*, 44: 165-203.
- MEIJAARD E., 2003 — *Forest, pigs, and people. A plan for the sustainable management of bearded pig populations in and around the Kayan-Mentarang National Park, East Kalimantan, Indonesia*. World Wide Fund for Nature, Kayan-Mentarang Program, 54 p.
- MEIJAARD E., GANSLOSSER U., GEIDEZIS L., 2000 — *Bearded pig (Sus barbatus): Ecology, conservation status, and research methodology*. World Wide Fund for Nature Indonesia and Center for International Forestry Research, University of Erlangen.
- MILLS L.S., SOULE M.E., DOAK D.F., 1993 — The keystone-species concept in ecology and conservation. *Bioscience*, 43 (4): 219-226.
- MINNEGAL M., DWYER P.D., 1997 — Women, pigs, god and evolution: Social and economic change among the Kubo people of Papua New Guinea. *Oceania*, 68: 47-60.
- MORREN G.E.B., Jr., 1977 — "From hunting to herding: pigs and the control of energy in montane New Guinea". In Bayliss-Smith T.P., Feachem R.G. (eds): *Subsistence and survival: Rural ecology in the Pacific*, New York, Academic Press: 273-315.
- MUDAR K.M., 1986 — *A morphometric analysis of the five subspecies of Sus barbatus, the bearded pig*. Master thesis, Zoology Department, Michigan State University.
- OLIVER W.L.R., GROVES C.P., COX C.R., BLOUCH R.A., 1993 — "Origins of domestication and the pig culture". In Oliver W. (ed.): *Pigs, peccaries and hippos. IUCN/SSC Action Plan for the Suiformes*, Gland, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources: 171-179.
- ONG E.L.C., LIM S.H., DIONG C.H., RANDI E., 1999 — Random amplified polymorphic DNA analysis of intra-population genetic variability of the western bearded pig *Sus barbatus oi* (Artiodactyla: Suidae). *Asian Journal of Tropical Biology*, 3 (2): 21-24.
- PERSOON G., 1999 — Wild pigs in Southeast Asia. *International Institute for Asian Studies Newsletter*, 20.
- PFEFFER P., 1959 — Biologie et migrations du sanglier de Bornéo. *Mammalia*, 23: 227-303.
- PFEFFER P., 1959 — Un curieux cas d'association entre Perdrix roullou et sanglier de Bornéo. *L'Oiseau et La Revue Française d'Ornithologie*, 29 (3).
- PFEFFER P., CALDECOTT J.O., 1986 — The bearded pig (*Sus barbatus*) in East Kalimantan and Sarawak. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 59: 81-100.
- PURI R.K., 1997 — *Hunting knowledge of the Penan Belalui of East Kalimantan, Indonesia*. Ph.D. Dissertation, University of Hawai'i, 496 p.
- RAPPAPORT R.A., 1968 — *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New guinea People*. New Haven, Yale University Press, 501 p.
- RUBEL P., ROSMAN A., 1980 — Your own pigs you may not eat: A comparative study of New Guinea. *Oceania*, 51: 154-155.
- SANDBUKT Ø., 1988 — Resource constraints and relations of appropriation among tropical forest foragers: The case of the Sumatran Kubu. *Research in Economic Anthropology*, 10: 117-156.

- SCHAIK C.P. VAN, TERBORGH J.W., WRIGHT S.J., 1993 — The phenology of tropical forests: adaptative significance and consequences for primary consumers. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 24: 353-377.
- SCHEFOLD R., 1980 — *Spielzeug für die Seelen. Kunst und Kultur den Mentawai Inseln (Indonesien)*. Zürich, Zürich Museum Rietberg, 143 p.
- Sheil D., 2001 — Why we at CIFOR encourage research on pigs in Borneo. *Asian Wild Pig News*, 1 (1): 7.
- SINGER F.J., SWANK W.T., CLEBSCH E.E.C., 1984 — Effects of wild pig rooting in a deciduous forest. *Journal of Wildlife Management*, 48: 464-473.
- Site Internet *Pigs, Peccaries and Hippos Specialist Group*, S. Plesner Jensen, septembre 2005, (<http://iucn.org/themes/ssc/sgs/pphsg/home.htm>).
- TISDELL C.A., 1982 — *Wild pigs: Environmental pest or economic resource*. Sydney, Pergamon, 445 p.
- VAYDA A.P., LEEDS A., SMITH D.B., 1961 — "The place of pigs in Menalesian subsistence". In Garfield V. (ed.): *Proceedings of the American Ethnological Society*, Seattle, University of Washington Press: 69-77.
- WOOD G.H.S., 1956 — The dipterocarp flowering season in North Borneo, 1955. *Malayan Forester*, 19: 193-201.
- ZEUNER F.E., 1963 — *A history of domesticated animals*. New York, Harper and Row, 560 p.
- ZURAINA M., 1982 — The west mouth, Niah, in the prehistory of South-east Asia. *Sarawak Museum Journal*, 3 (31): 1-200.

Damned pigs!

Why do the Punan persist running after the migrating wild boars of Borneo?

Edmond DOUNIAS
edmond.dounias@ird.fr

Keywords

Dipterocarpaceae, cultural keystone species, mast fruiting, hunting, mediator

Introduction

The societies of South-East Asia, which domesticated pigs more than 10,000 years ago are often called 'pig societies', because domesticated Suidae play a central role in the ecological regulations, and the ritual and cosmological activities of these societies, and are a part of many social exchanges. In contrast, the biocultural interactions between certain human societies and wild pigs, interactions, which date much further back in time, are poorly documented.

The former hunter-gatherer Punan of Borneo are among the rare human societies still in close relations with wild boars today. Very few Punan remain entirely nomadic, and most are currently going through a transition period. Even though they reside in permanent villages, the Punan of the Tubu River are still adepts of seasonal migrations in the forest and still depend heavily on the forest environment and its resources.

However, due to the recent governmental policies of decentralization, the Malinau District where the Tubu Punan live, is undergoing an unprecedented economic and demographic boom. A wind of change is blowing through the forest, prey to the greed of agro-industrial companies. The region's opening up has led the Punan to

the doorstep of modern life, whose forms are certainly tempting, but which is devastating culturally.

In this context of mutation, the bearded pig is a benchmark element for analyzing change in Borneo. As 'keystone' species, it makes it possible to grasp the forest's degraded state. As predominant food source, it makes it possible to gauge the adjustment of subsistence strategies elaborated by the local populations confronted with changes which affect their economic, social, ecological and political environments. As 'civilizing' animal, it makes it possible to estimate the cultural value of the forest and the persistence of biocultural interactions between the Punan and their very exceptional forest.

1. Bearded pigs and Dipterocarpaceae forests in Borneo

To shed light on the multiple facets of the bearded pig's central role, this article firstly presents the fundamental biophysical characteristics of the Borneo forests and the adaptive responses elaborated by this mammal.

The bearded pig (*Sus barbatus barbatus* Müller, Suidae) is an endemic species of the Sundanese region. It takes its name from the abundant tufts of hair covering its lower jaw and the fleshy mass on either side of its snout where long hairs stick straight out.

Borneo is covered by the largest forest in Asia. This forest is mostly dominated by the Dipterocarpaceae family. Most of the trees exploited by the lumber industry belong to the same family, therefore abusive logging, more than anywhere else, imperils the forest's future. One of the most surprising of the ecological events in Dipterocarpaceae forests is the phenomenon of simultaneous flowering followed by mast fruiting. At very irregular intervals, anywhere from 2 to 15 years, several species of Dipterocarpaceae produce their fruits simultaneously, over a limited period of time. From the point of view of evolutive biology, the aim of this phenomenon, limited in time and space, is to overfeed potential predators. As the phenomenon happens asynchronously, the predators are obliged to migrate from one fruiting zone to another to attempt to maximize fruit consumption. This forced migration has repercussions on the reproductive successes of the predator. For many aspects of evolutive biology, the mast fruiting of the dipterocarp trees constitutes a formidably efficient strategy.

The bearded pigs have developed adaptive responses to mast fruiting, first of all by becoming omnivorous, which allows them to find alternative resources when dipterocarp fruits are lacking. Their reproductive biology also bears witness to their adaptation: a large amount of offspring, a relatively short gestation period, the possibility of two yearly litters if food is abundant, precocious rutting and

gestation, rapid storing of fatty acids in the form of fat, a rapid growth rate which both allows the piglets to become independent quickly, and the females to gestate more often, and a synchronization between birth peaks and the fall of the fruits. Lastly, the bearded pig is endowed with a morphology adapted to travel (long legs, and a propensity to swim). The ecology of the pig does not lag behind. They are formidable migrators, covering between 8 and 22 km per month on average, over a period of 4 to 8 consecutive months. However, the modes of migration, which group together, depending on the case, between a few individuals to several thousands, turn out to be very complex and are as yet poorly understood. During the migrations, the bearded pig proves to be a very efficient disperser, as it leaves in its wake the residue of numerous meals, susceptible of sprouting or giving offshoots. It also scatters ingested seeds over large distances. By traveling, it regulates the herbaceous layer of the undergrowth and thus incidentally makes it easier for the ligneous plants to gain access to nutrients. Lastly, by rooting, it favorably alters the physical attributes of the soil. Thus the bearded pig efficiently contributes to the regeneration and dynamics of the forests. Its extreme adaptation to the mast fruiting phenomenon makes it an essential pawn in the perpetuity of the Dipterocarpaceae forests.

2. The bearded pig in Punan culture

The article goes on to present the social and cultural importance of the bearded pig to the Punan of the Tubu basin.

The pig is first of all the only mammal to have a beard and mustache, considered human attributes. Its meat is the object of regular ritual manipulations and is ostensibly consumed on all festive occasions. In more belligerent times, the sacrifice of bearded pigs sealed war pacts made with the numerous stratified societies known as Dayaks. The persistent links up to the end of the 19th century had the objective of controlling territorial access to non-wood forest produce of high monetary value.

The pig is also admired for the fact that it has very few 'natural' predators. Finally, it seems to have woven surprising partnerships with other animals. For example, when it eats fruit, it leaves large amounts of debris in its wake, which are prized by the red-eyed bulbul, the crested wood partridge and the Bulwer's pheasant. In exchange, these birds act as watch guards, and thus warn the pigs to flee in case of danger. Other collaborations have been mentioned with arboreal monkeys and barking deer.

This propensity to collaborate with other animals and the absence of predators, justify the supernatural functions of mediator and messenger that the Punan attribute to it. Moreover, the most feared spirit of the Punan pantheon takes on the

appearance of a 'white' pig, leading migrant hordes. Its function is to mediate between men and the gods, dispensers of resources.

3. Pig hunting among the Tubu Punan

Lastly, the article evokes the role of the pig as resource, through the presentation of hunting activities and their incidence on a nutritional diet susceptible to seasonal variations.

Big mammal hunting is practically as old as human presence on Borneo, estimated at 40,000 years. The Punan hunters know how to decipher numerous ecological signs in order to anticipate the pig migrations and to organize their cynegetic expeditions accordingly. Furthermore, they have a large range of hunting techniques at their disposal. Ambushes on river banks to surprise the pigs during their crossing and hunting with hounds are collective methods which turn out to be very productive.

Depending on the season, the pig represents between 47% and 83% of the game taken. Between December 2001 and June 2003, pig meat consumption per capita in the isolated villages wavered, depending on the month, between 143 and 387 g/day. These numbers award the Punan first place as the biggest meat eaters on the planet.

The amount of fat stored by the pigs depends on the fruiting seasons, and has repercussions on the Punan's diet. The rates are subject to large qualitative and quantitative fluctuations, which can lead to shortages of variable length and intensity, following more ephemeral periods of opulence. These fluctuations can severely affect high-risk individuals (pregnant women, young children), especially if they coincide with the emergence of certain illnesses.

In a context of unbridled economic change, Punan social behavior is evolving. Mutual aid in activities, the collective sequencing of events and resource sharing, are still prevalent in the isolated villages, but give way to individualism when one nears the cities. Not only is the pig meat no longer shared there, but one must pay to obtain it.

Conclusion and research perspectives on this 'keystone' species

The bearded pig is without doubt a keystone species, which intrigues archeologists, anthropologists, ecologists, conservationists and environmental managers. The state of knowledge on how dipterocarp forests function raises many as yet unanswered questions, which contribute to making the bearded pig one of the most mysterious mammals alive today.

Considering the rapidity of changes at work in this part of the world, it is becoming crucial to draw the attention of decision makers to the fact that the conservation of the bearded pig, sustainable exploitation of the dipterocarp forests and the preservation of Punan knowledge and culture are all intertwined. The dynamics of these forest ecosystems are as yet poorly documented and we have a lot to learn from indigenous ecological knowledge, especially in the analysis of the ecological signs, which enable to anticipate phenomena and to reduce unpredictability. This knowledge is an indispensable part of the still hesitant attempts to provide models reproducing global bioclimatic phenomena. A considerable effort is still needed to better integrate this knowledge into realistic programs of sustainable resource management. This knowledge is often expressed through the prism of symbolism which is still all too often considered simple folklore, and therefore of no interest to management. Nonetheless, it is often rooted in very careful naturalist observation, and anthropologists are indispensable for deciphering the links to make it possible for the resource managers to take into consideration the supernatural dimension of the local cultures.

A research and conservation group for the Asian wild pigs (the *Pigs, Peccaries and Hippos Specialist Group*) is currently working on protecting Asian species of wild pigs by setting up programs intended to save, restore and to reasonably manage the species and their habitats. Given that the majority of the members of the network work in life sciences, it is high time that anthropologists and ethnobiologists working among the last remaining forest dwellers in the sub-region join in the thought processes.

Figures

Figure 1. Carte de répartition des Punan à l'Est de Bornéo

(E. Dounias 2005)

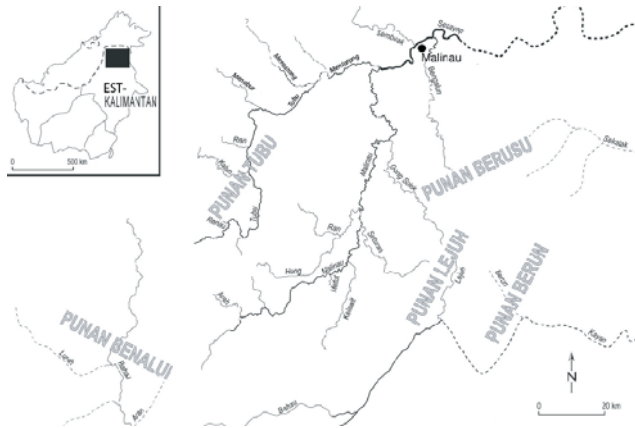


Figure 2. Carte de distribution des sangliers : la (vraie !) baie des cochons

(E. Dounias 2003)



Figure 3. Carte de migration des sangliers barbus dans la haute Baram (Sarawak) en 1983

(E. Dounias 2005, adapté de J.O. Caldecott 1985)

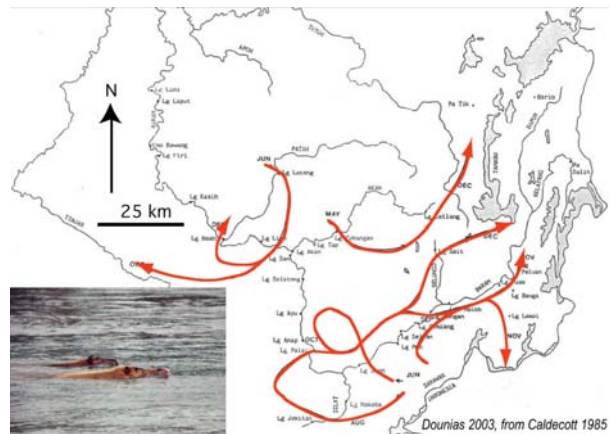


Figure 4. Carte de migration des sangliers barbus dans la haute Baram (Sarawak) en 1985

(E. Dounias 2005, adapté de J.O. Caldecott 1988)

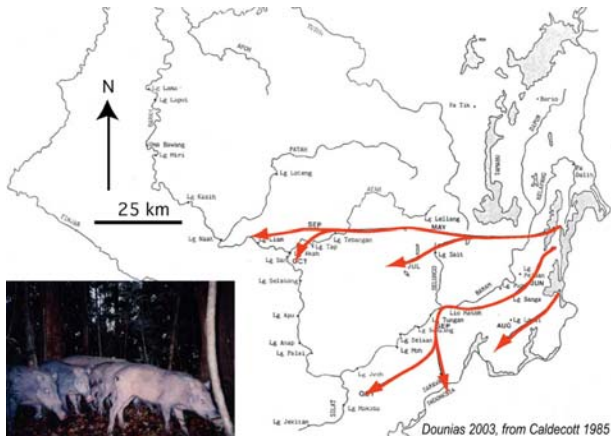


Figure 5. Taux de graisse des sangliers capturés à Sarawak en 1984-1985

(E. Dounias 2005, d'après données de J.O. Caldecott, 1988)

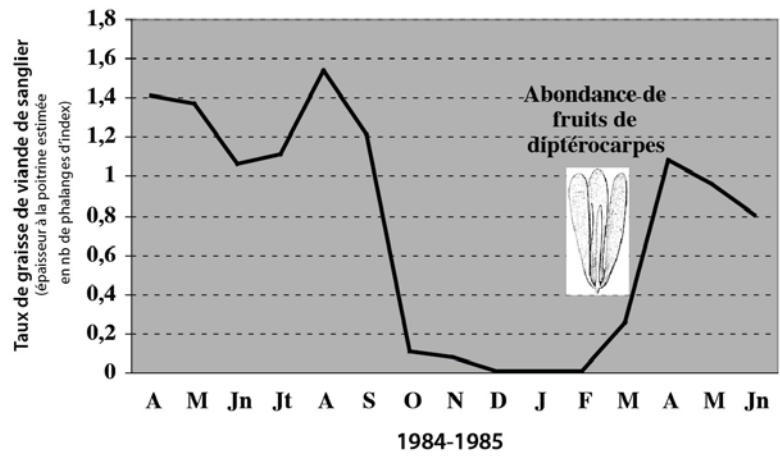


Figure 6. Fluctuation du taux de capture journalier de sanglier

(schéma de l'auteur, 2003)

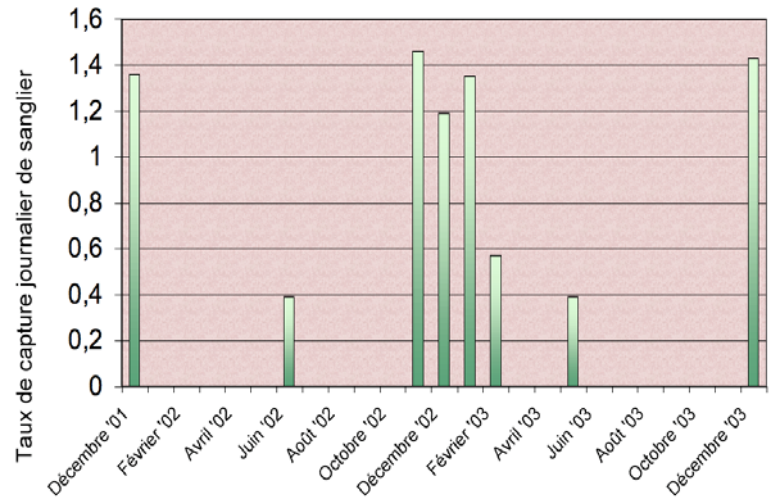
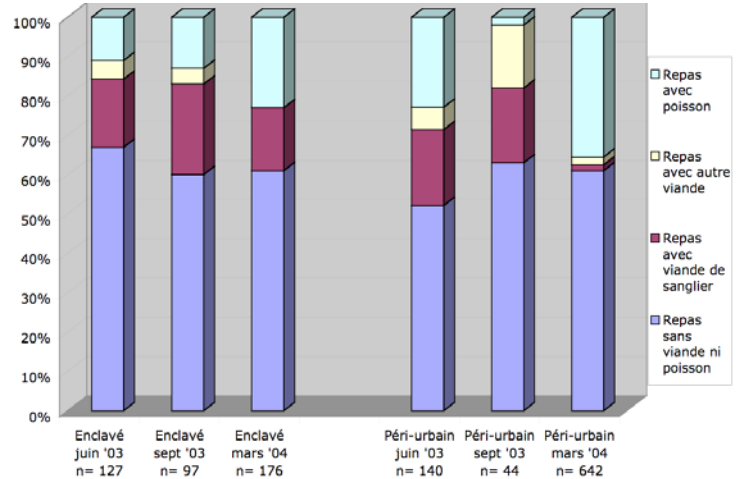


Figure 7. Variation saisonnière de la part de viande dans l'alimentation

(schéma de l'auteur, 2004)



Photos

Photo 1. Poster de l'Asian Wild Pig Research and Conservation Group

(© CIFOR)



Photo 2. Fruit de Dipterocarpus costulatus van Slooten, Dipterocarpaceae) et vue de forêt à Dipterocarpaceae

(photomontage) (cliché de l'auteur 2001 et © CIFOR)



Photo 3. Sanglier avalé par un python réticulé

(Mark Auliya 2003)



Photo 4. Cadavre de sanglier dans un cours d'eau

D'autres cadavres, tous en apparence bien portants, ont été découverts à proximité de celui-ci. L'origine de l'hécatombe pourrait être imputée à un empoisonnement par ingestion de fruits toxiques
(Cliché de l'auteur, 2004)



Films

Film 1. Retour de chasse

Le film illustre un retour de chasse à courre dans un campement de migration saisonnière chez les Punan de la haute Tubu. Le chasseur dépose le sanglier dans le lit de la rivière et il incombe aux femmes de sa famille d'en faire l'habillage, sous l'œil avide des chiens qui ont participé à la meute et qui attendent leur part du gain. Chaque famille délègue un membre pour se faire remettre la part qui lui est destinée. La viande est mise à cuire immédiatement
(Images Patrice Levang 2000, montage E. Dounias, 2003)



Film 2. Découpe de viande et salage

Deux Punan résidant en périphérie de la ville de Malinau rentrent d'une expédition de chasse au fusil, en transportant une carcasse de femelle adulte. En vue de rapporter la viande chez eux au terme d'une absence de plusieurs jours, ils débitent la viande en petites portions, la salent abondamment et la stockent dans un sac.
(Images Patrice Levang 2000, montage E. Dounias, 2003)



Tableau 1. Taxonomie simplifiée des sangliers sauvages d'Asie, répartitions géographiques et risques encourus

(E. Dounias 2005, d'après Groves et Grubb 1993, Alastair et Macdonald 2001, Groves 2001 et Luchini et al. 2005)

Sous-groupe	Nom scientifique	Nom français	Nom anglais	Distribution	Statut
<i>Sus scrofa</i>	<i>S. scrofa</i> L.	sanglier commun	Eurasian wild pig	Afrique du Nord, Europe, Asie	répandu, menace variable
	<i>S. salvanius</i> Hogdson	sanglier nain	pygmy hog	sub-Himalaya	en danger critique
	<i>S. vittatus</i> Temminck & Schlegel	sanglier d'Asie	South Asian wild pig	Malaysie, Indonésie	?
<i>Sus verrucosus</i>	<i>S. verrucosus</i> Müller & Schlegel	sanglier de Java	Javan warty pig	Indonésie	
	<i>S. verrucosus blouchi</i>				menacé
	<i>S. verrucosus verrucosus</i>				menacé
	<i>S. bucculentus</i> Heude	sanglier du Vietnam	Vietnamese warty pig	Laos	?
	<i>S. barbatus</i> Müller	sanglier barbu	bearded pig	Indonésie et Malaisie	
	<i>S. barbatus barbatus</i> Müller				non menacé
	<i>S. barbatus oi</i> Müller				à risque
	<i>S. ahoenobarbus</i> Müller	sanglier géant de Palawan	giant pig of Palawan	Philippines	?
	<i>S. celebensis</i> Müller & Schlegel	sanglier des Célèbes	Sulawesi warty pig	Indonésie	non menacé
	<i>S. cebifrons</i> Heude	sanglier de Visasyas	Visasyan warty pig	Indonésie	en voie d'extinction
<i>Sus philippensis</i>	<i>S. heureni</i> Hardjasasmita	sanglier de Flores	Flores warty pig	Indonésie	sévèrement menacé
	<i>S. philippensis</i> Nehring	sanglier des Philippines	Philippine warty pig	Philippines	à risque
	<i>S. olivieri</i> ? (espèce incertaine)	?	?	Philippines	à risque
<i>Babyrousa</i> spp.	<i>B. babyrussa babyrussa</i> L.	babiroussa poilu	hairy or golden babirusa	Indonésie	éteint
	<i>B. babyrussa celebensis</i> L.	babiroussa des Célèbes	Sulawesi babirusa	Indonésie	à risque
	<i>B. babyrussa togeanensis</i> L.	babiroussa de l'île Togian	Togian babirusa	Indonésie	sévèrement menacé

Du pigeon ramier à la palombe

Paysage imaginaire et focalisation symbolique dans les Landes de Gascogne

Marie-Dominique RIBÉREAU-GAYON
marie-dominique.ribereau-gayon@laposte.net

Résumé

Face aux lois européennes restreignant les chasses traditionnelles, les chasseurs du Sud-Ouest de la France élaborent des stratégies de défense sur les plans politique et culturel. La chasse est pour eux un devoir technique et symbolique indispensable pour éviter l'ensauvagement du monde. La focalisation autour du pigeon ramier repose sur l'interprétation sélective des données biologiques et des relations qu'il entretient avec l'homme. Elle vise à construire une continuité entre les pratiques et valeurs des chasseurs contemporains et celles des acteurs ruraux emblématiques qui ont disparu du paysage social. La démarche aboutit à faire de la chasse à la palombe le filtre privilégié pour lire toute la société locale (fait social totalisant).

Mots-clés

chasse, patrimoine, culture, imaginaire, fait social totalisant

Introduction

Le pigeon ramier (*Palumbus palumbus* (L.) ou *Columba palumbus* (L.), Columbidae) est une espèce très largement répandue en Europe. À l'automne, quand il part en migration vers l'Espagne, il traverse le Sud-Ouest de la France. Dès qu'il s'engage au sud de la Garonne, il prend le nom de "palombe" et perd immédiatement toute banalité. Le passage du masculin pigeon à la féminine palombe n'est pas un accident linguistique : le changement de nom et de genre correspond à un changement de statut qui fait de l'oiseau un animal véritablement mythique pour les chasseurs gascons et la population autochtone. "Mythique" est

pris ici à la fois dans son sens premier – car la palombe est inscrite dans diverses mythologies – et dans son sens commun qui souligne la distance entre la réalité observable et le discours.

De fait, si la littérature sur les Landes de Gascogne – qui se multiplie à partir de la fin du XVIII^e s. – montre bien l'importance (sur les plans quantitatif et culturel) de la chasse dans cette région, les palombes n'y occupent pas une place plus saillante que les canards, les alouettes ou les bécasses. En revanche, la littérature (générale ou spécialisée sur la chasse) comme les media placent, depuis les années quatre-vingt, la palombe au centre de l'attention des chasseurs et, par leur intermédiaire, de la société locale dans son ensemble, très attentive à ce qui touche la chasse.

Ce sont les modalités et les raisons pour lesquelles un oiseau très commun est devenu symbole identitaire que nous allons présenter ici en nous attachant, dans un premier temps, au contexte historique dans lequel le processus de focalisation symbolique a été engagé. Nous traiterons ensuite des éléments sur lesquels repose la symbolisation pour alimenter la projection identitaire de la société humaine dans la société animale¹.

1. Contexte historique du resserrement identitaire autour de la chasse

1.1. Cheminement et niveaux de territoires mobilisés

Le processus s'est produit, *grosso modo*, en deux temps : tout d'abord une concentration de la représentation de l'identité culturelle régionale autour de la chasse (cf. E. Dounias (sanglier), M. Ichikawa, V. Randa, cet ouvrage), puis, à l'intérieur de la chasse, parmi les gibiers valorisés (oiseaux migrateurs, lièvre), la production symbolique s'est focalisée sur le pigeon ramier, c'est-à-dire sur un objet particulier, considéré comme exemplaire d'un ensemble de pratiques signifiantes. Ce double effort collectif de symbolisation prend son sens dans les résonances entre le contexte politique actuel et l'histoire régionale, comme nous allons le voir.

La symbolisation de la palombe prend racine dans les Landes de Gascogne et est appropriée à d'autres niveaux de territoire en fonction de différentes stratégies qui ne font pas l'objet de ce travail. Ceux qui sont mentionnés ci-après sont récapitulés dans le tableau 1 qui indique, sommairement, les occasions où ils sont mobilisés.

¹

Comme dans toute recherche d'anthropologie, il s'agit ici de rendre compte du système de pensée du groupe étudié et non de présenter l'opinion de l'auteur.

1.2. Principales étapes historiques

1.2.1. XIX^e s. : une rupture déterminante

L'environnement des Landes de Gascogne a connu au XIX^e s. des bouleversements qui ont ouvert la voie à l'identification entre identité culturelle régionale et chasse. Elle a été consolidée dans la seconde moitié du XX^e s. à l'occasion de nouvelles modifications du paysage rural et des activités productives. Le tableau 2 schématise l'enchaînement des changements environnementaux et de la construction identitaire autour de la chasse.

Le vaste programme de drainage des zones humides et de plantation de pins mis en place par l'État français à partir de 1810 et étendu à l'ensemble du massif des Landes de Gascogne après 1857, a modifié radicalement l'espace travaillé par les hommes : en une ou deux générations d'hommes, un million d'hectares de landes consacrés à l'élevage ovin ont été transformés en forêt. La réalisation de ce programme a également bousculé leur organisation économique et sociale en contraignant les communes à privatiser les communaux. L'irruption de la forêt dans la zone anthropisée et l'abduction du collectif au profit du privé, ajoutées à l'échelle des travaux et leur rapidité extrême, ont eu deux conséquences principales. D'une part, elles ont engendré de graves conflits d'usages entre pasteurs autochtones et sylviculteurs allochtones (Dupuy 1996). D'autre part, elles ont engagé une rapide prise de conscience identitaire. Celle-ci a été portée par les groupes les plus permanents et les plus nombreux de la société landaise (agriculteurs-éleveurs puis gemmeurs). Elle s'est exprimée non seulement par la violence physique (incendies de pins et agressions de sylviculteurs) mais aussi par un renouvellement des littératures orale et écrite, par diverses productions artistiques, par la presse syndicale et régionale, par une certaine endo-folklorisation, par la résistance des maires à faire appliquer dans leurs communes les lois nationales (sur la chasse surtout) ainsi qu'à l'occasion de nombreuses démarches entreprises par des particuliers ou des groupes, auprès des instances administratives et politiques pour récupérer des droits sur les terres – essentiellement droit de parcours et droit de chasse.

L'identité s'est affirmée en opposition à la culture française et au pouvoir étatique. Rien d'étonnant à cela car le programme d'aménagement était motivé par des préoccupations non seulement économiques et hygiénistes mais aussi morales et politiques. L'objectif politique était d'affirmer la présence et le contrôle de l'État sur une région jusque là très peu intégrée dans la nation et repérée pour son hostilité au jacobinisme (Ribéreau-Gayon 1998).

La dynamique identitaire s'est construite autour des rapports de l'homme à l'environnement, c'est-à-dire dans le domaine le plus signifiant de la culture locale et le plus visiblement, le plus immédiatement menacé par le programme de mise en valeur (*cf.* C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, cet ouvrage). C'est dire que la dimension politique est présente dès cette époque. Nous en verrons les échos contemporains autour de la palombe.

Au cours de la phase agro-pastorale et dès que l'irréversibilité des changements a été perçue, la dynamique identitaire s'est concentrée autour du berger et de la brebis, qui occupaient déjà une position centrale dans l'imaginaire, comme dans toutes les sociétés pastorales, semble-t-il. Soulignons deux particularités de la gestion du troupeau qui ont une incidence sur la symbolique : les femelles formaient l'essentiel du troupeau et l'on ne cherchait pas à accroître le cheptel mais à le maintenir.

La réduction du territoire d'activité du berger, puis de sa fonction même, a induit un renforcement de cette position, particulièrement manifeste dans la collecte ethnographique (littérature orale et photos) de F. Arnaudin (1844-1921) qui a contribué, en retour, à diffuser l'image emblématique du berger et à la pérenniser jusqu'à nos jours.

L'adaptation culturelle au développement de la sylviculture industrielle et de l'exploitation de la résine de pin (gemma) s'est traduite par un transfert du système symbolique investi sur le berger vers le résinier et le pin gemmé, objet de toute son attention professionnelle et créative. Cette adaptation s'est faite au prix de quelques manipulations métaphoriques : sans entrer dans le détail, disons qu'elles ont abouti à penser le pin comme une femelle et la forêt comme un troupeau aussi grégaire et sociable que les troupeaux de brebis². Le gemmeur héritait ainsi du rôle dévolu jusque-là au berger – assurer la cohésion sociale et contrôler la reproduction de femelles – d'autant plus facilement que bergers et gemmeurs étaient souvent les mêmes individus.

1.2.2. XX^e s. : nouvelle fragilisation des repères identitaires

Dans la seconde moitié du XX^e s., les objets et les hommes symboliquement investis, disparaissent une seconde fois du paysage naturel et social : à la suite d'incendies, près de la moitié du massif forestier est reconvertie dans la maïsiculture et le reste de la forêt dans la production de bois ; l'exploitation de la résine est définitivement abandonnée vers 1985.

Face à cette situation déstabilisante, les groupes sociaux les plus permanents de la société rurale s'ingénient, une nouvelle fois, à restaurer une continuité rassurante : le système de représentation des rapports de l'homme à la nature est reporté sur le chasseur, seul acteur traditionnel de la société landaise dont l'activité présentait des ressemblances significatives avec les activités des bergers et des résiniers. Ces derniers étaient d'ailleurs considérés comme les meilleurs chasseurs. On n'a donc pas affaire à la simple substitution d'un personnage par un autre, qui pourrait sembler arbitraire et purement opportuniste. Mais plutôt, chacun incarne tour à tour, à travers son activité privilégiée, une manière de vivre la nature – qui sert de référence identitaire – dont un nombre important d'individus pratiquait les trois

² Pour le détail des modalités de transmission de la symbolique identitaire entre bergers, résiniers et chasseurs auquel il sera fait référence à plusieurs reprises ici, je renvoie à Ribéreau-Gayon (2001b).

formes principales (élevage extensif, gemmage, chasse) à l'époque antérieure à l'enrésinement.

2. Modalités de la focalisation autour de la chasse

2.1. Chasse et continuité culturelle

Sur quoi repose donc l'idée d'une continuité entre le chasseur et ses deux prédécesseurs emblématiques pour qu'ils incarnent conjointement l'identité locale tout en jouant, chacun à son tour, le rôle principal suivant la situation environnementale, économique et politique ? Le tableau 3 présente les principales ressemblances formelles entre eux et l'interprétation symbolique qui en est donnée.

Les ressemblances ont trait aux domaines les plus fondamentaux de l'expérience humaine: temps, espace, savoirs, pratiques professionnelles et ludiques, relations affectives et sociales, etc. Une remarque s'impose quant à l'item "activités secondaires": celles qui étaient secondaires pour les uns étaient – ou sont – des activités principales pour les autres. Ainsi, la chasse et la pêche étaient des activités secondaires pour les bergers et les résiniers alors que l'élevage, activité principale du berger, est une activité secondaire pour les résiniers et les chasseurs, les uns élevant des volailles pendant leurs séjours dans les cabanes forestières et les autres élevant des appelants, en cabane et à la maison.

Le filtrage des éléments matériels et immatériels sur lequel repose le processus de re-construction de la continuité met en exergue ceux qui vont dans le sens de la continuité souhaitée et, parallèlement, occulte un certain nombre de différences. Parmi celles-ci, on peut citer, outre la modulation entre activités principales et secondaires déjà mentionnée, l'inversion des rythmes de séjour dans les cabanes (les chasseurs y séjournant surtout le week-end alors que leurs prédécesseurs y séjournaient surtout pendant la semaine) et le développement massif de la chasse au fusil à l'époque contemporaine. Il n'en reste pas moins vrai que la chasse a, de tout temps et aussi loin que la documentation d'archive permette de remonter dans les siècles, occupé une place essentielle dans la région et que cette place s'y est maintenue beaucoup plus tardivement que dans d'autres régions (Merlet 1990). D'ailleurs, l'idée d'une forte tradition cynégétique n'est contestée par personne, pas même par les écologistes autochtones dans leur très grande majorité³, ce qui explique que la population pour laquelle la chasse incarne l'identité dépasse

³ Certains estiment simplement que la pression de chasse doit être limitée pour le bien collectif et que les chasseurs commettent des excès condamnables.

largement le groupe des chasseurs : l'enquête IFEN (Institut Français de l'Environnement) de 1998 sur les perceptions de la chasse en France indique que 49 % des habitants du Sud-Ouest pensent que la chasse est indispensable au maintien de l'identité de certaines régions contre seulement 40 % de la population nationale.

Les ressemblances formelles sélectionnées font l'objet d'une interprétation qu'on peut schématiser ainsi : l'exploitation industrielle de la forêt n'exige plus un contact étroit et permanent entre l'homme et l'arbre ; le pin – dont on n'extrait plus la résine – ne produit plus les matières qui permettaient de l'anthropomorphiser, de projeter sur lui la représentation des rapports, individuels et collectifs, au féminin ; l'extension de la maïsiculture limite considérablement la liberté de déplacement (des hommes mais pas du gibier) qui est au cœur du processus d'anthropisation volontaire de l'environnement naturel et de la représentation locale de la sociabilité (Ribéreau-Gayon 2000b). Bref, le contrôle de la nature n'est plus assuré que par le chasseur, désormais pensé comme seul rempart contre l'invasion du sauvage : « Il n'y a plus personne dans les bois, autrefois il y avait toujours quelqu'un ; alors maintenant les biches n'ont plus peur, elles sont en surnombre, elles viennent bouffer même les rosiers devant le porche de la maison ! » dit M. Dz, ancien gemmeur et non chasseur, mais qui compte sur les chasseurs pour rétablir l'équilibre entre le sauvage et le domestique, affirmer l'ordre humain sur le monde naturel. Et c'est bien là le rôle que se donnent les chasseurs : « Le chasseur a un devoir d'ingérence, il a le devoir de réguler les populations » (M. PB, [paloumayre](#) “chasseur de palombe”).

2.2. Manifestations d'intérêt

L'affirmation d'une filiation entre les bergers et les chasseurs s'est développée dans les années soixante par les mêmes moyens que ceux utilisés précédemment pour l'“emblématisation” du berger puis du gemmeur et surtout, de manière remarquable, dans la littérature orale où le chasseur devient alors le héros de bon nombre de contes dont le berger était le héros dans la collecte d'Arnaudin (Peyresblanques 1977, 1986).

Mais les chasseurs ont aussi créé de nouveaux lieux pour mettre en scène cette filiation sur laquelle repose leur légitimité et s'affirmer comme hérauts d'une identité régionale rurale : fêtes, salons, expositions, musées, publications cynégétiques et politiques et, surtout, le parti politique *Chasse Pêche Nature et Tradition* (CPNT) dont l'Aquitaine reste le principal bastion électoral⁴. Créé en 1989, à l'initiative de chasseurs d'Aquitaine dont la majorité de ses cadres est toujours issue, ce parti est la manifestation la plus visible au plan national et

⁴

Seul le département de la Somme, où la chasse est une tradition forte, peut se prévaloir de succès électoraux presque équivalents.

européen de l'idée que les revendications identitaires des chasseurs revêtent une dimension politique.

La création de CPNT est une réaction directe à la publication de la directive européenne 79/409 qui interdit, de fait, les chasses de printemps à la tourterelle et à la palombe. Ce texte a été reçu d'autant plus négativement qu'il a été publié au moment (1979 et actualisations en 1981, 1985) où les modalités traditionnelles de rapport de l'homme à la nature ne pouvaient plus se vivre au travers d'autres activités, dont le gemmage. La coïncidence entre la date de création du parti et l'abandon du gemmage n'est, en effet, pas fortuite : CPNT se concevait d'emblée comme porte-parole d'un monde rural menacé de disparition, que les chasseurs étaient les mieux armés, au propre et au figuré, pour défendre. L'association entre défense de la chasse, défense de l'identité régionale et défense de la ruralité s'exprimait cependant déjà nettement auparavant, notamment au travers de la presse régionale très sympathisante avec la cause des chasseurs. Simplement, CPNT explicite ce point de vue et le porte plus loin et plus haut : dans son Livre Blanc (CPNT, 1990), CPNT développe son projet de « revitaliser la ruralité, aménager le territoire et préserver le patrimoine naturel et culturel, développer la qualité de vie, harmoniser les activités économiques et de loisirs et de tourisme ».

La place de la chasse dans la vie culturelle et politique est reconnue par les institutions politico-administratives : au Conseil Régional d'Aquitaine, de 1992 à 1998, CPNT, qui ne comptait pourtant que dix élus, s'est vu confier la présidence de la commission *Identité régionale, traditions, patrimoine et vie quotidienne*, la responsabilité de rédiger le chapitre *Respect de l'identité régionale* du Plan pour l'Aquitaine (1993) et, plus surprenant encore pour un observateur extérieur, l'organisation des *Assises du développement durable* en 1996⁵.

Cette place est régulièrement validée par les électeurs : aux élections européennes de 1999, CPNT est apparu comme le deuxième parti d'Aquitaine avec 11,76 % des suffrages exprimés. Les élections régionales de 2001, cantonales de 2001 et 2004, ont confirmé l'importance de l'électorat CPNT (entre 8 et 9 % environ) et sa stabilité. En règle générale, le score de CPNT en Aquitaine est à peu près le double de son score national. Il est clair que, ici plus qu'ailleurs, le parti des chasseurs est perçu comme le porte-parole légitime d'une population qui dépasse largement les effectifs de chasseurs, surtout dans les cantons ruraux : aux élections européennes de 1999 CPNT a recueilli entre 20 et 37 % dans treize cantons ruraux de Gironde ; aux élections cantonales 2001, deux des trois candidats CPNT en Gironde ont été élus dont un avec plus de 40 % des voix. Or, les cantons girondins où le vote CPNT est spectaculaire, sont ceux où la chasse à la palombe et à la tourterelle est traditionnellement la plus développée (Médoc et Lande Girondine) mais aussi ceux où la chasse à la palombe a été récemment importée des Landes de Gascogne. Dans ces derniers, en effet, le nombre de palombières et [jouquets](#)⁶ augmente massivement

⁵ Je remercie Dominique Prost pour ces informations.

⁶ Le [jouquet](#) est un affût établi dans les arbres, moins sophistiqué que la palombière, placée au sol.

depuis les années soixante-dix avec une accélération nette au début des années quatre-vingt-dix⁷. Or, il s'agit de cantons en voie de "rurbanisation"⁸. Il semble donc⁹ que le vote CPNT soit élevé, d'une part, dans les zones traditionnelles de chasse à la palombe et, d'autre part, dans celles où c'est la ruralité plutôt que la tradition cynégétique qui est menacée. Se mettre à chasser la palombe apparaît alors comme un moyen de faire rempart à l'urbanisation en profitant de la dynamique symbolique et politique mise en place par CPNT à partir de la défense des chasses traditionnelles et étendue à la défense de la ruralité.

3. La palombe salvatrice

À l'intérieur du processus de concentration identitaire autour de la chasse, on constate une focalisation particulière sur la palombe. Elle se traduit, hors du champ politique cette fois, par une prolifération d'initiatives récentes qui visent toutes à rendre cette chasse, normalement pratiquée discrètement au fond des bois, visible à un large public : reconstitution de palombières dans les musées de la chasse (Pouydesseaux, Luxey) ; visites organisées de palombières un peu partout¹⁰ ; création de confréries de [paloumayres](#) et de gastronomes amateurs de palombes (Bazas, Luxey, Saint Palais, Sare, etc.) qui donnent lieu à l'intronisation de notables (pas nécessairement chasseurs) et organisées selon le protocole des confréries vineuses ; multiplication de lieux baptisés "palombe" ou "palombière" (restaurants, maison d'édition, train Paris-Toulouse, etc.) ; création de "fêtes de la palombe", données comme des "traditions" (Sarre, Bazas) et dont le clou peut être la reconstitution complète d'une chasse à la palombe sur la place de la cathédrale comme à Bazas ; création de sites Internet ; foisonnement de publications : de 1700 à 1979 on ne trouve que trois ouvrages comportant les mots "palombe" ou "palomaire" dans leur titre, de 1979 à 2003 on trouve vingt-six titres (dont une

7

Le canton de Targon, dans l'Entre-deux-Mers, a vu se construire ses premières palombières dans les années soixante-dix et en compte maintenant 98 ; dix ont été construites sur la seule année 1997 (*Sud-Ouest*, 30/10/98). Aux élections régionales de 1998 ce canton a voté CPNT à 7,94 % et, en 2004 à 9,08 % (Ribéreau-Gayon 2001a).

8

Depuis les années 70, ce néologisme désigne le processus par lequel certains espaces se voient dotés à la fois de caractéristiques propres aux espaces ruraux et de caractéristiques propres aux espaces urbains.

9

Une étude est en cours pour vérifier l'hypothèse d'une corrélation entre le vote CPNT, la chasse de certains gibiers et la rurbanisation.

10

L'accès à ces palombières-vitrines est balisé sur les routes alors que, traditionnellement, un [paloumayre](#) se débrouille pour que l'accès à sa palombière reste confidentiel.

réédition d'un ouvrage antérieur) et pour les seules années 2004 et 2005 cinq titres au moins. Venons-en donc à l'objet de tant d'attention et de créativité.

3.1. Un migrateur parmi d'autres...

La chasse valorisée dans les Landes de Gascogne est la chasse aux oiseaux migrateurs et, plus particulièrement, ceux qui passent suffisamment bas pour qu'on puisse les capturer, au filet, en groupes – appelés *ligots* (troupeaux) en gascon – : « La vraie chasse, la chasse vraiment artistique est la chasse aux filets » (Audebert 1994 : 82). En quoi la palombe est-elle un meilleur support de symbolisation que les quelque cent-vingt autres espèces d'oiseaux migrateurs qui traversent le Sud-Ouest pour aller hiverner en Espagne et en Afrique, et dont bon nombre peuvent être chassés au filet ?

Si la majorité des ramiers sont aujourd'hui tués au fusil, le mode de chasse le plus ancien¹¹ qui se maintienne aujourd'hui, est la chasse aux filets. Elle est pratiquée à partir de cabanes, les palombières, où le chasseur attend et observe les vols. Schématiquement, il s'agit, dans un premier temps, d'arrêter le vol migratoire en l'attirant avec des appelants disposés dans les arbres pour que les ramiers s'y posent (photo 1). Dans un second temps, en imitant le roucoulement de l'oiseau et à l'aide d'autres appelants, le chasseur cherche à faire descendre un maximum d'individus au sol où il a disposé de l'eau, des graines et des filets qu'il rabat sur le groupe dès qu'il est posé. Les palombes sont donc attrapées vivantes et tuées à la main. Quelques-unes sont conservées vivantes et élevées avec très grand soin pour servir d'appelants par la suite (photo 2). L'élevage des appelants est moins important quantitativement que symboliquement : il permet, en effet, au chasseur de se positionner comme éleveur et, donc, du côté de la vie plutôt que du côté de la mort, c'est-à-dire de penser son activité en continuité avec celles des personnages emblématiques qui l'ont précédé : « L'essentiel, c'est de l'attraper vivant pour pouvoir l'élever, le relâcher, faire des appelants » (M. BT).

3.2. ... mais un migrateur exceptionnel

La figure 1 montre les principales voies migratoires européennes du pigeon ramier qui, on le voit, convergent vers l'Aquitaine pour traverser les Pyrénées. Aucun autre migrateur ne se concentre en si grand nombre sur cette région (deux millions environ ; nous reviendrons sur ce point), ni d'ailleurs sur une autre région d'Europe. Un seul vol peut contenir plusieurs centaines de milliers d'individus. En outre, le ramier migre surtout de jour, rendant ainsi le passage visible à tous. Enfin,

¹¹

La trace la plus ancienne serait un arrêté de la cour de Bordeaux de 1672 (Luquet 2002). La technique de rabattage des filets – manuelle puis mécanique par ressorts – a évolué mais pas le principe de la chasse.

les vols s'abaissent au-dessus de l'Aquitaine pour se préparer à traverser les cols pyrénéens. Ce mouvement spectaculaire est interprété par les chasseurs comme un don du ciel, le signe manifeste que les hommes risqueraient d'être mis en minorité, symboliquement plutôt que numériquement, si les chasseurs n'intervenaient pas pour contenir la masse d'oiseaux.

Si la forme remarquable de la migration est l'élément qui enclenche la dynamique de symbolisation, d'autres caractéristiques du pigeon sont mises à contribution pour la consolider (*cf.* C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, cet ouvrage). Le tableau 4 présente l'essentiel de ces caractéristiques dont certains aspects sont privilégiés. Les valeurs attribuées à ces aspects sont les mêmes que celles attachées autrefois aux pins gemmés et aux brebis et, à travers eux, aux gemmeurs et aux bergers ce qui assure à la palombe une efficacité symbolique pour assurer la continuité des représentations identitaires. Certaines valeurs sont affectées de deux signes opposés en fonction du point de vue des acteurs. Ainsi le féminin est-il marqué positivement dans la mesure où il est l'objet d'une attention extrême, et négativement en ce qu'il est toujours pensé comme un danger. De la même manière, si l'excès (supposé) de reproduction est condamné, et donc affecté négativement, il offre une légitimité à l'intervention de l'homme et, par là, se voit marqué positivement.

Reprenons donc les aspects privilégiés qui, avec l'ensemble des valeurs qui leur sont associées, dessinent les contours de l'interface imaginaire, d'une part entre l'homme et la société humaine, d'autre part entre l'oiseau et la société animale, et enfin entre le monde des hommes et celui des dieux (*cf.* M. Fleury, E. Fuchs et M.W. Callmander, I. de Garine, H. Terashima, cet ouvrage).

3.3. *Petit mais résistant*

Le pigeon est l'un des plus petits oiseaux parmi les grands migrateurs qui effectuent des vols de longue durée. Des oiseaux plus petits – le rouge-gorge ou le pouillot par exemple – effectuent une migration qui les mène, comme le pigeon ramier, à plusieurs milliers de kilomètres de leur lieu de reproduction, mais ils se déplacent en petits groupes, par petites étapes alors que les ramiers peuvent voler une journée entière en vol compact. Petitesse, puissante énergie migratrice, résistance à des conditions de vie difficiles font de la palombe – comme de la brebis avant elle, réputée chétive mais d'une grande résistance dans le milieu plutôt hostile de la lande –, un objet auxquels les Landais ruraux peuvent s'identifier : souvent petits, ils font montre d'une remarquable résistance physique, notamment dans les longs et pénibles déplacements auxquels leur activité les contraint ou les contraignait, fait qu'ils ne manquent jamais de rappeler pour illustrer cette résistance¹².

¹²

« Les bêtes à cornes et à laine y sont d'une petitesse au-dessous de la médiocre (...) [le Landais est en général] d'une stature au-dessous de la médiocre » (Thore 1810 : 175 et 183).

En outre, il n'est intéressant de chasser des oiseaux petits, pour la consommation et par rapport aux moyens investis pour les attraper, que si on en capture un certain nombre à la fois : « Le petit oiseau pris individuellement ne présente aucun intérêt. Par contre, dans nos régions de couloirs de migration et de concentration, le nombre compense la petitesse », dit M.PB, chasseur de palombes. Jusqu'au développement généralisé de la chasse au fusil, on chassait au filet tous les petits oiseaux qui migrent en groupe : alouettes, moineaux, pinsons, bergeronnettes, chardonnerets, bruants etc. L'intérêt pour les vols de petits oiseaux dépasse cependant ce qu'on pourrait qualifier de « bon rapport qualité/prix ». Ce type de chasse renvoie, en effet, à l'idée prégnante dans la pensée traditionnelle que le nombre et la solidarité compensent la faiblesse de l'individu isolé. Nous y reviendrons.

De tous les oiseaux qu'on capturait au filet ou avec des cages, on ne chasse plus guère aujourd'hui que l'alouette, l'ortolan, le pigeon bizet, la tourterelle et la palombe. Or, seule cette dernière figure en bonne place dans le discours sur la chasse comme point nodal de l'identité régionale. Il y a plusieurs raisons à cela. Tout d'abord des raisons administratives : l'alouette et l'ortolan sont des espèces protégées, l'une depuis 1979, l'autre depuis 1999. Mais l'interdiction de chasse ne suffit pas à expliquer la faible mobilisation pour défendre ces chasses ni la difficulté à populariser un discours identitaire sur ces oiseaux¹³. D'ailleurs, en Médoc, la chasse à la tourterelle au printemps (chasse désormais uniquement au fusil), interdite depuis 1985, a toujours lieu et continue d'être revendiquée au nom du respect de la "tradition" en escomptant un amalgame entre palombes et tourterelles qui ont beaucoup de points communs et appartiennent à la même famille, celle des Columbidae. Cependant, le nombre des chasseurs qui osent braver l'interdit est en diminution, du fait de la réprobation d'un nombre croissant de chasseurs locaux et nationaux. Ceci nous amène à la deuxième raison qui est, quant à elle, d'ordre social et symbolique : non seulement les pigeons ramiers sont extrêmement nombreux (environ quarante fois plus que les tourterelles) mais le pigeon ramier est suffisamment gros pour ne pas s'attirer les foudres de certains protecteurs de la nature et même des chasseurs d'autres régions pour nombre desquels les "petits oiseaux" sont tabous.

Concentrer l'attention sur un oiseau abondant et occulter la chasse aux petits oiseaux présente le triple avantage de favoriser une certaine cohésion entre les chasseurs, de ne pas trop se démarquer de la sensibilité générale des sociétés occidentales facilement émues par les atteintes aux "petits" (enfants et animaux) et de pouvoir opposer des arguments aux écologistes et biologistes soucieux de l'équilibre des populations aviaires. On voit donc que le resserrement identitaire

« [Les Landais étaient] pour la plupart petits, noirs et maigres et vivaient de l'élevage de moutons rachitiques » (Réglat 1985 : 11).

13

Rien n'a vraiment été tenté pour l'alouette et, pour l'ortolan, les efforts dans ce sens n'ont pas émergé, sans doute à cause des modes de capture, d'élevage, de mise à mort et de consommation : les voix qui s'élèvent contre leur cruauté se font plus entendre que celles qui en vantent l'originalité.

autour de la palombe résulte d'une négociation fine entre la tradition culturelle et les enjeux sociaux contemporains.

3.4. *Un oiseau très sociable*

Les oiseaux migrateurs sont fondamentalement sociaux et les pigeons sont exemplaires sur ce point : les chasseurs racontent de nombreuses anecdotes de pigeons, pas seulement ramiers, descendant se poser au sol pour rester à côté d'un congénère blessé ou quittant leur place de leader dans le vol pour aller soutenir l'oiseau fatigué qui s'attarde trop. « Chose curieuse, ce que l'une éprouve et ressent, toutes les autres le ressentent en même temps » (Audebert 1994 [1^{ère} éd. 1907] : 39).

Ceci est d'autant plus remarquable que, hors de la migration, les pigeons sont très individualistes :

« Au cours de l'année, le comportement de la palombe présente successivement deux aspects essentiellement différents. On pourrait très grossièrement les schématiser en disant que pendant sa période de reproduction, qui se situe de mars à juillet, elle mène une vie essentiellement familiale partagée entre le couple et sa progéniture. Par la suite, étant comme tous les colombidés d'un naturel très sociable, toutes les familles d'un même secteur, jeunes et adultes mêlés, mènent une vie exclusivement de société car elles se rassemblent pour former une véritable entité sociale où elles perdent alors toute individualité et cela jusqu'à l'approche d'une nouvelle parade » (Rocher 1979 : 37-39).

Les observations empiriques sur les avantages de la grégarité pour l'individu sont aujourd'hui confortées par des analyses statistiques. Ainsi, l'étude de la migration 2002 réalisée pour le compte de la Fédération des Chasseurs de la Gironde montre que plus le nombre d'individus est important dans un vol, moins il y a de chance que le vol se laisse séduire par le chasseur pour venir se poser au sol et, donc, risquer de se faire attraper : près de 90 % des palombes capturées migraient dans des vols de moins de 100 individus alors que près de 60 % des palombes comptabilisées migraient dans des vols de plus de 100 individus. L'analyste (anonyme) conclut sur ce point :

« L'effet bénéfique du grégarisme des palombes en migration et en hivernage bien connu comme stratégie de défense des espèces "proies" à l'égard des prédateurs "naturels" semble également tout aussi efficace à l'égard de ce mode de chasse traditionnel qu'est la chasse en palombière » (site Internet *Fédération des Chasseurs de la Gironde*).

Cette sociabilité du migrateur "parle" aux acteurs traditionnels de la société rurale landaise, plus solidaire encore, sans doute, que d'autres sociétés rurales. En effet, dans la mesure où l'immensité de l'espace conjuguée à une faible densité de population, limite la sociabilité "naturelle" qu'engendre, ailleurs, la proximité spatiale, les relations sociales sont, dans les Landes de Gascogne, consciemment

construites et formalisées par un système de voisinage assez contraignant, qui assure une cohésion sociale d'autant plus forte qu'elle conjugue solidarités familiales et solidarités de voisinage (Traimond 1982a, Ribéreau-Gayon 2000b).

La sociabilité des pigeons parle tout particulièrement aux **paloumayres** qui chassent rarement seuls en palombières ou **jouquets** et ne manquent jamais de célébrer (à longueur d'entretiens, de reportages, d'ouvrages, d'articles, etc.) la convivialité qui règne, entre hommes, dans ces affûts : « Ailleurs le chasseur est porteur d'une image d'agressivité avec le fusil. Ici la chasse à la palombe, ça consiste à attendre, boire et manger avec les copains beaucoup plus que de tuer » (Dr S). La convivialité masculine dans les cabanes, dont les chasseurs partagent l'expérience avec les gemmeurs et les bergers, est mise en avant comme signe majeur de la capacité des chasseurs à maintenir la tradition de sociabilité locale, son identité culturelle :

« La chasse à la palombe, est, dans notre région, autre chose qu'un simple acte cynégétique. Elle fait partie de notre façon de vivre au pays, de notre patrimoine et de notre richesse culturelle. Son succès s'explique aussi par la convivialité qui se crée facilement au **jouquet** » (*Sud-Ouest* 30/10/98).

3.5. Une femme idéale

La solidarité masculine des chasseurs répond à la solidarité féminine des palombes. Nous avons vu les formes que prend cette solidarité entre les ramiers, voyons maintenant pourquoi ceux-ci sont globalement pensés comme des femelles quel que soit leur sexe réel. Précisons qu'il est totalement impossible de distinguer un mâle d'une femelle à l'œil nu, même en volière et moins encore, bien entendu, en vol : ni la morphologie ni les comportements ne sont différenciés ; seule une dissection permet de savoir ce qu'il en est. Cela n'empêche pas les chasseurs de produire des catégories pour distinguer les mâles des femelles, mais l'analyse de celles-ci montre qu'elles reposent toujours, en dernier ressort, sur les relations que l'oiseau entretient avec l'homme et non sur des caractéristiques morphologiques.

En effet, la féminisation du ramier repose sur un sophisme : pour l'attraper au filet, le chasseur l'appelle en roucoulant. Or, le roucoulement est un chant d'amour, le chasseur qui roucoule est un mâle, donc l'oiseau qui lui répond est une femelle. Tous les ramiers qu'on capture sont, par conséquent, des femelles génériques, des palombes. Néanmoins, le chasseur sait bien qu'il doit y avoir des mâles parmi les vols mais ce point n'est jamais mentionné spontanément. Si l'ethnologue insiste, on lui précise que la "femelle" a un chant plus plaintif que le mâle et un comportement moins dominateur :

« Il est vraisemblable que les palombes qui parquent, qui marquent le territoire, ça ce sont des mâles normalement ou alors des femelles qui ont un comportement de mâles¹⁴ » (M. PB).

Mais la parade, le marquage de territoire sont des comportements qu'on ne peut pas observer en cours de migration ; ils ne peuvent l'être, éventuellement, que parmi les appelants élevés en volière. Au sein de ces derniers on ne conserve que ceux qui se montrent dociles, qui coopèrent avec l'homme, attitude qui confirme pour le chasseur qu'il s'agit de femelles. C'est-à-dire que l'oiseau qui fait montre des qualités qu'on attend d'une femme dans cette société, disons "machiste" pour être bref, est nécessairement une femelle.

L'ensemble des interprétations vise à conforter l'idée que le paloumayre n'a, de fait, vraiment affaire qu'à des femelles, que ce soit dans la brièveté de l'acte de chasse ou dans la durée de l'élevage des appelants. Il met également en évidence une identification entre les relations qu'entretiennent hommes et femmes dans la société humaine et celles qui régissent la vie des oiseaux dans la société. Le point nodal de cette identification étant que le chasseur joue le rôle d'un oiseau mâle en roucoulant pour attirer les "femelles".

Le monde féminin, animal ou humain, est au cœur des inquiétudes des membres mâles de cette société : les femmes sont soupçonnées d'un penchant excessif pour la sexualité qui, si les hommes n'y mettaient bon ordre, compromettrait la stabilité de la population, toute copulation étant susceptible d'engendrer une gestation. Il est, effectivement, très mal vu d'avoir trop d'enfants, le "trop" commençant au-delà de deux. Ainsi, la palombe qui répond à l'appel amoureux du chasseur à l'automne, en dehors donc de la période de reproduction, fait montre d'un appétit sexuel qui fait écho aux soucis des hommes et légitime, à leurs yeux, qu'ils jouent au sein du monde animal le même rôle que dans la société humaine : réguler les excès de prolixité qui menacent les équilibres de population.

Ce rôle était explicitement inscrit dans la fonction du berger qui, on se le rappelle, ne cherchait pas à accroître la taille de son troupeau. La féminité des palombes, comme celle des pins, n'est donc pas un donné biologique mais un genre socialement et symboliquement construit pour assurer la continuité avec les bergers qui traitaient, objectivement quant à eux, essentiellement de femelles.

Ajoutons une remarque : quand les chasseurs se décrivent comme "gestionnaires des espèces", il s'agit moins d'une gestion technique que d'une gestion symbolique, même si les pratiques qui découlent des représentations ont des effets observables sur les populations animales.

¹⁴

Cette dernière remarque montre la difficulté à admettre l'existence réelle de mâles : on veut bien, au mieux, supposer qu'il existe des femelles "atypiques"...

3.6. Un oiseau divin

Le cas de la très rare¹⁵ palombe albinos confirme, *a contrario*, que la masse des ramiers est féminine aux yeux des chasseurs. Il ouvre également à la dimension sacrée de l'oiseau et de la chasse.

Le ramier blanc est appelé "le roi palombe". Toujours désigné au masculin, il est censé exercer un pouvoir absolu sur le reste de la troupe. Il joue, par conséquent, au sein du vol, le rôle que joue le chasseur au sol. L'identification entre l'homme et l'albinos se traduit par un interdit : en principe (mais tous les interdits sont transgressés un jour ou l'autre et le ramier albinos n'échappe pas à la règle) on ne tue pas la palombe blanche, on ne cherche même pas à l'attraper, sous peine de "déclencher la colère des dieux" et de ne plus jamais pouvoir tuer de palombe (cf. E. Fuchs et M.W. Callmander, M.T. Walsh, E. Dounias (sanglier), cet ouvrage) : « Les tireurs du col de Millagate au Pays Basque ne devraient pas être maudits. Un matin d'octobre ils ont tous baissé leur fusil pour saluer le passage du "roi palombe" » (*Sud-Ouest* 2/12/89).

S'il est inconvenant de le tuer, c'est qu'il ne présente pas qu'une simple ressemblance avec le chasseur : il *est* un chasseur ou plus exactement son âme, c'est-à-dire cette part de lui-même – la meilleure – qui fréquente le monde divin. Saint Luc, dont la fête marque le début de la migration et l'installation des chasseurs dans les palombières, est représenté sur certains vitraux d'églises avec un pigeon blanc dans la main, image du troupeau des âmes. Bien plus près de nous, dans le temps sinon dans l'imaginaire, un dialogue sur l'Internet entre deux chasseurs de palombes rappelle cette image, la croyance qui lui est associée et l'interdit qu'elle engage :

« Ce matin, nous avons fait tourner une quinzaine de palombes autour de nos appeaux (qui comme souvent n'ont pas voulu poser !) et il y avait parmi elles, une palombe toute blanche ! Nous sommes trois à l'avoir vu passer deux fois devant la cabane à vingt m de nous ! Et si nous l'avions posé, nous ne l'aurions pas tiré », écrit Nicolas. On remarque le passage du féminin au masculin.

Philippe lui répond :

« Eh, vous n'êtes pas fou tirer sur une palombe blanche, c'est l'âme errante d'un grand [paloumayre](#) qui cherche la porte de l'autre monde dans une dernière migration. Vous savez cet espace temporel fait de chasses magiques où les filets se referment tous les jours et où les poses se succèdent toujours plus nombreuses. Un monde de cabanes au fond des bois où règne l'amitié entre les hommes. Le paradis simplement. » (*sic*) (site Internet *Palombe.com*)¹⁶.

¹⁵ Le site Internet *Migration*. *Sud-Ouest* recense trois observations sur la saison 2001/2002.

¹⁶ Forum pendant la migration d'automne des pigeons ramiers, 04/11/2003.

Autrement dit, à sa mort, le [paloumayre](#) devient bel et bien la palombe mâle qu'il se contentait de mimer de son vivant. Remarquons au passage que cet échange illustre le glissement systématique qui s'opère inconsciemment entre le monde des oiseaux et celui des hommes dans les affûts. Il montre également, s'il en était besoin, que les vieilles légendes peuvent trouver dans la technologie la plus moderne un nouveau terrain d'expression.

La palombe ordinaire et féminine est également liée au monde des dieux. Le tableau 4 montre que parmi les couleurs de son plumage où le beige et le gris dominant pour le profane et le scientifique, le chasseur ne "voit" guère que les "reflets" bleus de son dos, même quand il regarde passer un vol migratoire au-dessus de sa tête et qu'il ne voit donc que le ventre, beige, et le dessous des ailes, gris. La palombe est désignée un peu partout dans la littérature, ancienne et contemporaine, orale et écrite, par la périphrase "oiseau bleu" et, en conséquence, la passion de la chasse à la palombe par la "fièvre bleue". Dans les publications cynégétiques, les photos de palombes sont généralement prises de manière à rendre saillants les reflets bleutés. Si la palombe est "bleue" c'est surtout parce qu'elle "reflète" le bleu du ciel, du monde divin qu'elle personnifie : elle est « l'Oiseau Bleu, l'oiseau qui parle et qui raisonne comme un chrétien » (Bladé 1967, 2 : 96-99).

L'autre couleur qui compte, c'est le blanc du collier des adultes, opérateur d'une conjonction entre la palombe et la colombe du Saint-Esprit qui est mise en image¹⁷ et, parfois, en pratique. Ainsi, C. Rocher (1979 : 204) rapporte que dans une petite chapelle de Pau, le curé, chasseur passionné, « a remplacé son tabernacle par une grosse "palombe" (...). Au moment de la communion, il la fait descendre en planant du haut de la nef et la fait se poser sur l'autel ». Sans entrer dans les détails, innombrables, disons que le discours, pléthorique, autour de l'"Oiseau culte des gascons" (Rocher 1979, Audinet 1989) combine, dans un syncrétisme un peu échevelé, une foule d'éléments des mythologies antiques ("oiseau de Vénus") et chrétienne qui ont leur pendant dans la symbolisation de la brebis et du pin. L'organisation de la série d'éléments mythologiques hétéroclites mobilisés a pour effet de situer le chasseur, comme le berger et le gemmeur, en position de médiateur entre le monde des dieux et celui des hommes au travers des principaux objets de leur activité. C'est l'ambivalence, tant des hommes que des objets, qui permet la médiation. Pour les ramiers et du côté du divin, on note, dans les contes comme dans les pratiques réelles, l'intérêt tout particulier des prêtres pour la chasse à la palombe (Rocher, 1979) qui conforte le chasseur laïc dans l'idée que son acte est non seulement approuvé par les dieux mais attendu d'eux. C'est en se pliant à ce devoir sacré que le chasseur – mécréant car il détruit une partie de la Création mais sanctifié car il le fait pour le bien de l'homme – devient à sa mort palombe blanche et gagne son paradis.

17

Le vitrail consacré au [paloumayre](#) dans la villa *Guernika* (construite à Hossegor par l'architecte régionaliste Louis Lagrange en 1936) présente des ramiers appelants presque complètement blanc et bleu.

La palombe ordinaire et féminine est tout aussi ambivalente : d'origine céleste, le bleu de ses ailes en atteste, elle tutoie cependant également le diable :

« Tu es resté dans la cabane [palombière] ?

— « Oui »

— « Eh bien tu ne risquais rien car il y a un rameau béni que j'y laisse toujours. Laisse-l'y toujours et garde ce poste car, quel que soit le vent, les palombes passent toujours saluer Saoute Bouc [le diable] » (Peyresblanques 1986 : 13-15).

Dans ce rôle de médiatrice, la palombe a, à l'époque contemporaine, complètement évincé sa concurrente, la bécasse qui est pourtant un autre gibier valorisé de longue date et qui, à la fin du XIX^e s., dans les légendes de la Nativité et dans les crèches de Noël réalisées dans les églises landaises, figurait aux côtés de l'âne et du bœuf pour avoir protégé la fuite de la Vierge Marie¹⁸. Cette éviction s'explique par le fait que la bécasse ne possède aucune des qualités du ramier qui permettent une identification forte avec l'homme : pas de reproduction éhontée, pas de migration en groupes importants et donc ni chasse aux filets, ni tableaux de chasse impressionnants ni sociabilité remarquable, ni communication verbale avec l'homme. Car, et ce sera le dernier point d'ancrage du processus de focalisation sur la palombe que nous développerons ici, elle communique avec les hommes.

3.7. *Un oiseau à qui parler*

Une fois qu'il a réussi, grâce à ses appelants, à faire poser un vol de ramiers dans les arbres, le chasseur roucoule pour le mettre en confiance et l'inciter à descendre au sol où l'attendent les filets rabattants. Souvent, une ou plusieurs palombes lui répondent. Quand ce "dialogue" s'engage, il y a toutes les chances pour que le chasseur aboutisse à ses fins. Cette communication prend sens à plusieurs niveaux pour le chasseur et pour la société à laquelle il appartient et dont il se veut représentatif.

Tout d'abord, elle confirme la sociabilité extrême de l'oiseau, non seulement avec son propre groupe mais aussi avec des groupes étrangers¹⁹. La communication homme-oiseau est, en outre, perçue comme signe d'intelligence, dans les deux sens

¹⁸

« En retour, dit la Vierge à la bécasse, tu seras un oiseau distingué, et le Bon Dieu te gardera le nid qu'on ne pourra pas trouver jamais. On ne jettera de toi que la plume et les os, et ces os même le chien ne les rongera pas » (Dardy 1985, 2 (I) : 24-27).

¹⁹

Les gascons se sont, de tout temps, montrés accueillants à l'étranger, pourvu qu'il ne cherche pas à faire la loi. Les dérives nationalistes de certains chasseurs médocains – qui trouvent un écho appuyé dans les alliances entre CPNT et le Front National au Conseil Régional d'Aquitaine – semblent rompre avec cette tradition d'hospitalité. Elles perpétuent cependant une tradition d'opposition violente à toute volonté d'imposer des lois allochtones, européennes surtout actuellement, qui s'est manifestée, pendant la Révolution, dans l'opposition des Girondins aux Jacobins et, lors de l'enrésinement du massif landais, on l'a indiqué.

du terme. Premièrement, celui de “faculté de comprendre”²⁰ qui place la palombe, non pas à égalité avec l’homme, mais à un niveau suffisant pour assurer une relation de partage, dont l’homme conserve la maîtrise comme dans les relations de couple. Deuxièmement, celui de “connivence, entente” tel qu’on le trouve dans les locutions “être d’intelligence avec quelqu’un” et “vivre en bonne intelligence”. Il s’agit ici d’entente entre les hommes et le monde naturel : « Le chasseur leur parle et elles comprennent et par leurs mouvements lui montrent qu’il accède à leur monde, qu’il intervient sur leur comportement » (Traimond 1982b : 100). Pour le chasseur, la réponse de l’oiseau établit de manière indéniable l’existence d’une sorte de contrat bilatéral par lequel la féminine palombe reconnaîtrait qu’elle a besoin des hommes mâles pour gérer sa vie. Le contrat entre l’homme chasseur et la palombe est, en outre, scellé avec l’aval des dieux puisque qu’elle s’abaisse au-dessus de l’Aquitaine des hauteurs célestes vers les hommes avant toute intervention de ceux-ci qui ne font, en somme, que prolonger le mouvement.

La communication homme/oiseau marque ainsi, pour le chasseur, l’“interpénétrabilité” des mondes animal et humain et, pour l’anthropologue, une forte anthropomorphisation du gibier (*cf.* A. Leiman *et al.*, cet ouvrage) que les chasseurs reprochent pourtant volontiers aux protecteurs des animaux, comme si ces derniers étaient les seuls à en produire²¹. On constate au contraire ici que l’anthropisation est tout aussi prégnante chez les chasseurs que chez les protecteurs.

Dans les documents émanant des chasseurs et destinés à défendre la chasse, les échanges de roucoulements sont systématiquement mis en avant pour soutenir deux idées liées entre elles. Tout d’abord l’idée que le chasseur a une connaissance parfaite du monde animal. La capacité à communiquer avec l’oiseau est un indicateur essentiel des compétences du [paloumayre](#) : « On peut chasser la palombe sans savoir la chanter, mais vraiment on n’est pas un chasseur complet si on ne sait pas chanter la palombe. Du reste, celui qui sait chanter la palombe obtient de bien meilleurs résultats » (Audebert 1994 : 89). Ensuite, et surtout, l’idée que cette pratique assure la continuité de la tradition de chasse à la palombe. C’est la simplicité du dispositif de communication qui assure l’articulation entre les deux idées : deux bouches – une humaine, une animale – un même cri. On ne peut rien trouver de plus élémentaire, de plus archaïque et, par là, de plus traditionnel, rien de plus efficace symboliquement pour naturaliser le fait de chasse.

Or, dans la pratique, fort peu de [paloumayres](#) sont capables de “chanter la palombe”, comme on dit. Ils ont alors recours à des magnétophones et des bandes enregistrées

²⁰ Évidemment, si l’on garde en tête les conséquences fatales de ces “conversations” pour l’animal, cela pourrait plutôt être interprété comme un signe de stupidité.

²¹ Les chasseurs considèrent Walt Disney comme leur “pire ennemi” parce que ses productions encourageraient l’anthropomorphisation des animaux et, par là, un sentimentalisme qui conduit à l’opposition à la chasse (*Le Point*, n°897, 27/11/89).

de chants de ramiers, interdits par la loi²². Les responsables régionaux des fédérations de chasse se mobilisent depuis 1997 pour faire cesser la pratique, non parce qu'elle est illégale – nombre de pratiques illégales ne sont pas dénoncées parce que considérées comme légitimes – mais parce qu'elle est illégitime. Ils sont conscients, en effet, qu'elle menace la cohérence de leur discours. On a ici un exemple tangible des efforts déployés non pour “maintenir” mais pour ravauder une tradition qui s'effiloche, la re-naturaliser.

4. De palombe en palombière

Les techniques originales de chasse contribuent à situer la palombe au cœur de l'identité régionale en se plaçant cette fois plus résolument du côté des hommes. L'essentiel du discours actuel sur la “tradition” de chasse repose sur la chasse en palombière. Le nombre des palombières connaît une augmentation spectaculaire depuis les années soixante-dix et surtout depuis la fin des années quatre-vingt-dix, on l'a indiqué plus haut. Pourtant, la majorité des palombes (près de 90 % en 2002 selon la Fédération des chasseurs de la Gironde) sont aujourd'hui tuées au fusil. Or, contrairement à ce qu'on notait plus haut à propos des magnétophones roucouleurs, on ne trouve pas trace dans les instances les plus largement représentatives des chasseurs, de volonté d'engager leurs troupes à revenir à la chasse au filet. Bref, les pratiques réelles de chasse ont évolué plus vite que le discours, ce qui n'est pas un scoop. Aujourd'hui donc, la chasse en palombière, même sans filets, suffit à “faire tradition” (photo 3).

Comment comprendre ce glissement de l'objet de la chasse vers son siège ? D'abord, on l'a évoqué, à la palombière est associé un mode de sociabilité masculine constitutive de la sociabilité traditionnelle. En outre, les palombières sont des constructions originales et techniquement sophistiquées qui peuvent comporter plus de 500 m de tunnels dont il ne semble pas exister d'équivalent, en Europe de l'ouest en tout cas (fig. 2, photo 4)²³. La palombière est un objet concret qu'on peut donc facilement donner à “voir” pour matérialiser l'exception culturelle landaise, et illustrer, en somme, une sorte de carte de visite identitaire (photo 5). À qui celle-ci est-elle destinée ?

22

En 1998, 1 144 utilisateurs de magnétophones ont été verbalisés par les gardes de l'Office national de la chasse « conscients de ne verbaliser qu'une infime minorité de contrevenants » (*Sud-Ouest* 12/11/1999). Depuis 2004 les magnétophones peuvent être autorisés par arrêté préfectoral mais, à ma connaissance, les fédérations de chasseurs n'ont pas fait de démarche dans ce sens.

23

Les pantières pyrénéennes, destinées à la capture de palombes, sont également originales, dans un tout autre genre. Les deux types sont de plus en plus fréquemment associés dans les publications.

Dès 1979, les directives européennes²⁴ visant à interdire les chasses traditionnelles ont provoqué une crispation identitaire. Cette intervention d'un pouvoir exogène sur la manière locale de penser le rapport de l'homme à la nature a immédiatement été ressentie comme une répétition de ce qui s'était passé au XIX^e s. Dans son article sur la chasse à la palombe, l'ethnologue et chasseur landais B. Traimond rappelle un certain nombre d'occasions où les restrictions de la liberté de chasser, en particulier les ramiers, ont engendré des soulèvements populaires et il conclut :

« La chasse, *ou en tout cas certains types de chasse*²⁵, est vécue comme partie intégrante d'une identité régionale, comme faisant partie d'un mode de vie spécifique. Condamner ces procédés de chasse si particuliers, c'est s'attaquer à la personnalité même des habitants. Ils réagissent comme face à une agression » (Traimond 1982b : 104).

Dès lors, multiplier les palombières et les rendre visibles revient à conforter l'inscription de la chasse dans le paysage physique et culturel en élevant des remparts matériels contre l'agression culturelle. Le territoire identitaire est essentiellement celui du couloir de migration des palombes ; c'est un territoire immatériel et mobile que le réseau de palombières, toujours plus dense, projette au sol, réifie, donne à voir à tous les acteurs institutionnels qui en menacent la jouissance.

5. Quand on aime, on compte !

Les directives sur la chasse étant, en principe, basées sur les données de population collectées par les scientifiques (que les chasseurs pensent inféodés aux écologistes), elles ont eu également pour effet d'attirer l'attention sur la question des effectifs de gibiers dont, notamment, ceux du ramier. Sans entrer dans le détail, disons que, depuis 1979, on assiste à une prolifération de comptages de palombes effectués par les chasseurs de manière fort peu rationnelle et qui sont diffusés dans la presse et les ouvrages cynégétiques, les quotidiens régionaux et sur divers sites Internet consacrés à la palombe (sites Internet *Fédération des Chasseurs des Landes*, *Lespalombes.com*, *Migration Sud-Ouest*, *Palombe.com*, etc.). Au début, la discordance des chiffres était extraordinaire : les uns parlaient de 90 millions de palombes (Rocher 1979 : 356), les autres de trois ou quatre (Audinet 1989), les ornithologues de deux. Progressivement ces comptages désordonnés s'organisent. Ainsi, l'Office national de la chasse se réfère à des scientifiques reconnus (Centre

²⁴ Directive 79/409.

²⁵ C'est nous qui soulignons. Il fait allusion à la chasse à la palombe et à l'ortolan.

de Recherches sur la Biologie des Populations d'Oiseaux). Pour leur part, les fédérations de chasseurs s'assurent le concours de bureaux d'études pour l'analyse de données dont les méthodes de collecte ne sont pas complètement fiables²⁶ mais aussi, parallèlement, de scientifiques (Groupe d'investigation international sur la faune sauvage) ; entre les deux, elles retiennent les dénombrements les plus favorables pour leur communication. Tout cela n'empêche pas les recensements fantaisistes de compteurs amateurs sur Internet et dans la presse régionale. Un certain consensus se fait actuellement sur une grandeur entre 1,2 et 2 millions, relativement stable après la grande diminution des années quatre-vingt qui reste difficile à évaluer en l'absence de dénombrements fiables à l'époque²⁷.

Comment comprendre cette ferveur comptable ? La réponse porte sur trois plans. Sur le plan symbolique, ce n'est pas la rareté de l'animal qui fait sa valeur dans la région, c'est au contraire qu'il est "commun", mot pris dans ses deux sens de "banal" et de "partagé". Seule une masse importante permet l'identification collective, phénomène également constaté à propos des brebis et des pins (Ribéreau-Gayon 2001b). Sur le plan philosophique, pour que la chasse conserve sa légitimité aux yeux des chasseurs, il faut que la population reste importante afin de perpétuer l'exercice du devoir de régulation qui consiste à limiter la prolifération animale et, par là, l'ensauvagement du monde, mais pas l'éliminer purement et simplement sans quoi l'homme perdrait l'ambivalence propre à la condition humaine ; il serait amputé d'une moitié de sa nature. Tant que l'on peut parler en "millions" tout va bien. Une diminution radicale et incontestable signifierait que la gestion symbolique a atteint ses limites, que le contrat symbolique avec la palombe est rompu. On peut donc dire que les effectifs de population sont un indicateur symbolique tout autant qu'un indicateur biologique.

Enfin, sur le plan politique, la participation des chasseurs de base au grand débat sur les effectifs de population indique une certaine prise en compte des exigences des non-chasseurs soucieux de conservation de la biodiversité. Néanmoins, la manière extrêmement brouillonne dont ils s'y prennent révèle avant tout le désir de continuer à croire à l'infini des palombes et à mythifier leur nombre. Une petite anecdote illustrera ce rêve collectif. Le 5 novembre 2003, alors que les passages de palombes avaient été très maigres jusque là, 350 000 palombes sont passées au col d'Urrugne, dans les Pyrénées. Le soulagement a été immense et l'information s'est répandue comme une traînée de poudre. Le lendemain matin, *Sud-Ouest* annonçait 500 000 palombes (avant de rectifier dans l'édition du 7 novembre) et, à dix heures

²⁶ Elles reposent sur les informations de [paloumayres](#) bénévoles, sans attention à la répartition de leurs postes d'observation dans le massif landais et qui peuvent donc se trouver sur la même voie de migration. On sait que seuls les dénombrements effectués scientifiquement dans les cols pyrénéens sont fiables.

²⁷ Une enquête de la SOFRES (Société Française d'Études par Sondages) de 1995, basée sur les déclarations des chasseurs, indiquait que, dans le Sud-Ouest, 1 933 381 de palombes avaient été "tuées" pendant l'automne 93 et le printemps 94. Soit presque le nombre de palombes qui *passent* actuellement. Pour des données scientifiques, consulter le site Internet *Museum national d'Histoire naturelle*.

le même jour, un jeune collègue – sociologue et chasseur – me disait : « Il paraît qu'il est passé 600 000 palombes à Urrugne hier ».

Conclusion

Le processus de focalisation sur la palombe repose sur un va-et-vient entre des faits observés ou rapportés et des interprétations filtrantes qui fonctionnent par exclusion et mise en évidence. En dépit de la diversité de leurs registres, toutes les interprétations concourent à maintenir dans le paysage imaginaire la présence d'objets susceptibles d'assouvir les besoins spirituels et culturels autant que de perpétuer les plaisirs ludiques et de soutenir des stratégies politiques, le tout dans un souci de continuité symbolique.

En effet, les chasseurs du Sud-Ouest se sont positionnés, par l'intermédiaire de CPNT, non plus seulement comme hérauts de l'identité cynégétique mais comme porte-parole de la ruralité dans son ensemble au service de laquelle ils entendent mettre leur expérience de réactivité, expérience à la fois directe et reçue en héritage par emblèmes interposés. On peut alors faire l'hypothèse que, au cas où la population de ramiers diminuerait au point de ne plus offrir de masse significative, la palombe aurait néanmoins assuré l'indispensable relais symbolique entre un passé toujours plus mythique au fur et à mesure qu'il devient plus lointain et le monde contemporain que chaque groupe s'efforce de décrypter, en se forgeant ses propres clefs de décodage, pour y trouver sa place.

On ne peut pas parler ici d'invention d'un nouvel objet emblématique mais d'évolution du degré de "saillance" d'un objet présent depuis longtemps dans l'imaginaire (cf. R. Blench, M.T. Walsh, M.T. Walsh et H.V. Goldmann, cet ouvrage). Cet objet a été fortement étayé depuis une vingtaine d'années pour faciliter l'adaptation culturellement signifiante à une situation nouvelle. Le processus aboutit à la production d'une grille de lecture qui fonctionne, à usage interne et externe, tant dans la diachronie que dans la synchronie et fait de la chasse *le* filtre au travers duquel lire toute la société locale. Au terme de ce processus, la palombe apparaît comme un objet symbolique idéal car placé au point de convergence d'un faisceau de faits (naturels, historiques), de pratiques, de territoires, de valeurs et d'intentions, la clef de voûte d'un système de représentations des relations entre l'homme et la nature érigé en monument à la culture locale.

L'analyse de l'évolution de la place du ramier dans l'imaginaire montre que cette place n'est guère déterminée par des caractéristiques intrinsèques qui le distingueraient radicalement des autres animaux (cf. L. Strivay, cet ouvrage) ou par une position spécifique et essentielle dans un écosystème (cf. E. Dounias (sanglier), cet ouvrage). De fait, la présence de ce grand migrateur sur le territoire est de trop

courte durée pour que sa valeur puisse se mesurer à l'aune de son impact sur un ou des écosystème(s). On ne peut donc pas dire que le ramier soit un animal civilisateur au sens où P. Lieutaghi parle de "plante civilisatrice" (1998 : 25). Sa place est en revanche définie par les limites de l'éventail des choix possibles au sein duquel il émerge, par déduction et induction, comme l'animal le plus efficace, à l'heure actuelle, pour incarner l'identité locale. Ni anomalie taxinomique, ni hybride, ni monstre ce qui qualifie la palombe comme animal "bon à penser" c'est la relation singulière qu'elle entretient avec l'homme et, à travers lui, avec les dieux (Sperber 1975). En effet, si, à l'origine, c'est la banalité du pigeon ramier qui fait sens ici, la palombe est désormais donnée à voir et à penser, en particulier aux observateurs extérieurs, comme un oiseau extraordinaire.

D'ailleurs, l'analyse diachronique montre que l'érection de la palombe en animal "clef de voûte" procède d'une dialectique entre le regard porté sur soi par soi et le regard porté sur soi par l'Autre. En conséquence, on pourrait qualifier le "processus" de "fait social totalisant" plutôt que de "fait social total" (Mauss 1985) (cf. E. Dounias et M. Mesnil, M. Mesnil, cet ouvrage) de manière à souligner deux choses importantes. Tout d'abord, l'aspect dynamique de la construction, toujours en cours : faute de repérer cette dynamique, on pourrait se laisser prendre au discours des chasseurs qui "naturalise" la place symbolique de la palombe en la présentant comme établie de tout temps et stable. La seconde chose à souligner est le fait que le processus conduit au nom de l'expression de l'identité collective est un outil de pouvoir et de légitimation pour le groupe des chasseurs qui le façonne.

Références bibliographiques

ARNAUDIN F., [1887] 1977 — *Contes Populaires de la Grande Lande. 1^{ère} série*. Bordeaux, Groupement des Amis de Félix Arnaudin.

ARNAUDIN F., [1889] 1967 — *Contes Populaires de la Grande Lande, 2^{ème} série*. Bordeaux, Groupement des Amis de Félix Arnaudin.

AUDEBERT II T., [1907] 1994 — *La chasse à la palombe dans le Bazadais*. Saint Palais, Jacques Luquet.

AUDINET J.-P., 1989 — *Connaître la chasse à la palombe*. Bordeaux, Sud-Ouest.

BLADÉ J.-F., [1869] 1967 — *Contes Populaires de la Gascogne*. Paris, Maisonneuve et Larose, 3 vol.

CPNT, 1990 — *Livre Blanc*.

DARDY L., [1891] 1985 — *Anthologie Populaire de l'Albret*. Lavardac, Institut d'Etudes Occitans, 2 vol.

DUPUY F., 1996 — *Le Pin de la discorde. Les rapports de métayage dans la Grande Lande*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

LIEUTAGHI P., [1991] 1998 — *La plante compagne. Pratique et imaginaire de la flore sauvage en Europe occidentale*. Arles, Actes Sud.

LUQUET J., 2002 — *Encyclopédie de la palombe*. Anglet, Atlantica, 170 p.

MAUSS M., [1925] 1985 — "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". In : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France : 143-279.

MERLET J.-C., 1990 — "L'occupation préhistorique en pays de Born du mésolithique à l'âge du bronze". In : *Le littoral gascon et son arrière pays*, I, Société historique et archéologique d'Arcachon et du Pays de Buch, Arcachon : 181-192.

- PEYRESBLANQUES J., 1977 — *Contes et Légendes des Landes*. Capbreton, D. Chabas.
- PEYRESBLANQUES J., 1986 — *Nouveaux Contes et Légendes des Landes*. Capbreton, D. Chabas.
- REGLAT J., 1985 — *La fille de Martin Travette*. Toulouse, Association Art et Expression libre.
- RIBEREAU-GAYON M.-D., 1998 — " Le diable et le bonheur sont dans la lagune ". In Barraqué B., Vernazza-Licht N., Bley D., Boëtsch G., Fozzati L., Rabino-Massa E. (éds) : *L'Homme et la lagune*, Châteauneuf de Grasse, Editions de Bergier : 35-46.
- RIBEREAU-GAYON M.-D., 2000a — " Temps, territoire(s) et médias dans la constitution ancienne et contemporaine de l'identité : l'exemple des Landes de Gascogne ". In Dekker T., Helsloot J., Wijers C. (eds) : *Roots and rituals – the construction of ethnic identities*. Amsterdam, Het Spinhuis : 163-174.
- RIBEREAU-GAYON M.-D., 2000b — Chemins et regards croisés dans les Landes de Gascogne. *Le Monde Alpin et Rhodanien, Migration, marges et métiers*, 1-3 : 175-196.
- RIBEREAU-GAYON M.-D., 2001a — « Prenez la vie côté cabane ! » : les cabanes landaises dans les stratégies commerciales et publicitaires ". In Brun B., Dufour A.-H., Picon B., Ribéreau-Gayon M.-D. (éds) : *Cabanons, cabanons et campements*, Châteauneuf de Grasse, Éditions de Bergier : 71-88.
- RIBEREAU-GAYON M.-D., 2001b — *Chasseurs de traditions – l'imaginaire contemporain des Landes de Gascogne*. Paris, Éditions du CTHS.
- ROCHER C., 1979 — *Les chasses des palombes et des tourterelles*. Bordeaux, Les Éditions de l'Orée.
- Site Internet *Fédération des Chasseurs de la Gironde* (<http://www.chasseurs33.com/recus/palombes.pdf>).
- Site Internet *Fédération des Chasseurs des Landes* (<http://www.fedechasseurslandes.com/Faune/PALOMBE.html>).
- Site Internet *Les palombes* (<http://www.lespalombes.com>).
- Site Internet *Migration Sud-Ouest* (http://perso.wanadoo.fr/migration.sudouest/ler_oipalombe.htm).
- Site Internet *Muséum national d'Histoire naturelle* (http://www.mnhn.fr/mnhn/meo/crbpo/Etat_populations-Appel.htm).
- Site Internet *Palombe.com* (<http://www.palombe.com>).
- SPERBER D., 1975 — Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? *L'Homme*, 15 (2) : 5-34.
- THORE J., 1810 — *Promenades sur les côtes du golfe de Gascogne ou aperçu topographique, physique et médical de la côte occidentale de ce même Golfe*. Bordeaux, Brossier.
- TRAIMOND B., 1982a — *La sociabilité rurale landaise, histoire et structure XVIII-XX^{ème} siècle*. Paris, Thèse de Doctorat, EHESS.
- TRAIMOND B., 1982b — La chasse à la palombe dans la lande. *Études Rurales*, 87-88 : 97-107.

From commonplace wood pigeon to mythical *palombe* Imaginary landscapes and symbolical focalization (south-western France)

Marie-Dominique RIBÉREAU-GAYON
marie-dominique.ribereau-gayon@laposte.net

Keywords

hunting, heritage, culture, imaginary, totalizing social fact

In autumn, millions of wood pigeons cross South West to winter in Spain. South of the Garonne, their name and status change: the masculine and commonplace pigeon²⁸ becomes the feminine and mythical *palombe*.

Archive data give age-old evidence of the quantitative and cultural importance of migratory bird hunting. Only in the 1980s did attention (hunters' and local society's on the whole) start focusing on wood pigeons and relegating other birds to the background, even though highly praised until then. This paper examines the diachronic and synchronic process of symbolical polarization on the *palombe* as related to contemporary identity construction.

The process is two-staged. First, identity concentrated on hunting. Then, the wood pigeon emerged as 'the' marker of a group of significant practices. The sequence makes sense when considering today's European political context and the historical trauma it reactivates.

28

In French and Gascon (language spoken in south-western France) all objects and animals have a gender, which corresponds to representations. They often differ from one language to the other.

Historical context

At the beginning of the 19th century, imperial French government abducted commons in the Moors of Gascony and imposed drainage and the plantation of pines for resin production. Soon, one million hectares of pines had replaced the moor vegetation and scattered groves of pines, which formerly featured the environmental and economical (agriculture and sheep breeding) identity. This generated resentment against Paris, defiance towards any external authority and roused identity consciousness in which man's relation to the environment was already highly significant. The central symbolic position of shepherds and ewes was reinforced: they became icons of the cultural differences from the rest of France.

Two specificities of sheep breeding are meaningful in the continuity hunters now seek to build with shepherds: females dominated, and shepherds tried to 'maintain' the stock not to increase it.

When resin tapping came to occupy most of the population, the symbolic system previously vested on shepherds passed onto the tappers: metaphorical manipulations established tapped forests as flocks of females and tappers as guardians of their reproduction and guarantors of human society's cohesion.

In the 1950s foresters turned to wood production and resin tapping was definitively abandoned in the 1980s. The most permanent social groups in the local rural society endeavored to transfer their system of representation over to hunters, the last stakeholders in the environment whose activity resembled that of the previous identity icons.

Focalization on hunting

Formal resemblances selected to ensure symbolic continuity concern the most fundamental fields of human experience (unlike precluded differences). Interpretation assigns hunters the duty to keep domesticating a space now managed with so few workers that wilderness threatens. In tales collected in the 1970s hunters replaced shepherds as the main heroes. In true life, hunters created new places to demonstrate filiations with forbearers and to voice their legitimacy as heralds of identity. Their political party (CPNT 1989) has continuous wide support from electors and an essential role in regional political institutions. Voters are particularly numerous and faithful in rural districts where *palombe* hunting is traditionally most intensive and in urbanizing rural districts where *palombe* huts increased as soon as new housing estates developed (1990s). *Palombe* hunting thus

stands as a rempart against the loss of rural identity which CPNT defends along with hunting.

■ Polarization on the palombe

Within hunting, social identity re-creation then concentrated on palombe hunting, henceforth recurrently staged in numerous forms and on multiple occasions (publications, festivals, museums, etc.).

The oldest hunting technique still in use consists in capturing groups ('flocks' in local language) by nets set around a hut. First, decoy pigeons are used to incite flights to settle on surrounding trees. Then hunters coo to lure the wild birds further down into trap nets. This is the technique promoted to implement the idea of a continued tradition though very little of this ideal model actually remains.

Considering that all migratory birds were valued game and that 120 species migrate over the area, why is the wood pigeon presently the outstanding object of symbolization?

The remarkable form of its migration initiates the process: it migrates in the largest numbers, all European migratory routes converge over the area and flying altitude is lowered in preparation for the crossing of the Pyrenees mountains. For hunters this means that palombes are a divine gift and that men and civilization would be overpowered by femininity and wilderness if they failed in their 'duty of interference'.

Other characteristics offering an opportunity for identification are selected and put forward so as to place the palombe at the imaginary interface between individuals and society, human and animal societies, human and divine worlds.

The wood pigeon is one of the smallest long distance migratory birds. This demonstrates exceptional qualities of resistance to hardship, which natives, often small but tough, also possess.

Small birds are only worth hunting when caught in groups. This meets the idea, meaningful in local traditional thought, that collectivity and solidarity compensate for individual isolation and weakness.

Though small enough to support identification, they are big enough not to number among 'small birds', usually taboo for non-local hunters and objects of loving attention from protectionists. Polarization on an abundant right-sized bird thus favors cohesion among hunters, avoids marginalization from general environmental sensitivity and is expected to limit critics on population decrease. The choice thus proceeds from skilful negotiation between cultural tradition and contemporary social preoccupations.

The wood pigeon is highly sociable during migration though quite an individualist the rest of the time. For traditional stakeholders of rural society, its structured solidarity mirrors their own sociability enforced by a particularly formal and binding system of neighborly intercourse. For hunters it also matches the virile conviviality in hunting huts, a staple in self-celebrations of their connection with shepherds and resin tappers who also lived in isolated huts. Masculine society in huts responds to the feminine society of *palombes* since they are treated as females independently of their real sex. Male/female categories are delineated by bird's relation to man rather than morphological characteristics: *palombes* are females in so far as they respond to the male hunter's love call and/or demonstrate qualities of gentleness and submission expected from human females. Their prolificacy and inclination for unseasonable lovemaking evoke the fear, central to local culture, of feminine sexuality and reproduction considered as permanent threats to the balance in population and social relations. Thus, hunters, like their iconic forbearers, exert over the natural world the control they wish to achieve in the human one. So, when they label themselves 'nature's managers', the management is less technical than symbolical though it does affect animal populations.

Conversely, the exceptional albino pigeon is considered a king, a male, and killing it is absolute taboo because it is said to embody the soul of a dead *palombe* hunter. Identification with the semi-divine white bird gives meaning to three sets of facts: abundance of references to an heteroclit stock of Christian and ancient Greek mythologies in literature and discourses pertaining to hunting; the marked interest of priests for *palombe* hunting and the relative interchangeability of birds and huts with holy places and symbols, a sure indication that hunting is approved by gods; the fact that ordinary *palombes* are always described as 'blue', even though grey and beige prevail: the hunters' attention is set on the blue glints of their backs, an undisputable sign for them of the relation the bird entertains with the Heavens. However, the birds are also familiar with the devil, like all females are supposed to be. Male hunters are ambivalent too: reprobates for destroying part of God's Creation but made holy because they do so for humanity's sake. This deed gives them access to Paradise (as tales repeatedly point out) and the right to act forever as mediators between the two worlds, as hunters during their lifetime, as white *palombes* after death.

Above all, wood pigeons communicate with hunters in their luring coo-coo dialogue. This is claimed as a sign of intimacy, bilateral agreement and effective mediation, which allows interpenetration between animal and human worlds. Hunters never fail to present this as an indicator of their deep knowledge of nature: it is the most symbolically efficient way to naturalize hunting. However, most hunters are unable to 'sing the *palombe*' and resort to tape recorders. Leaders wish to ban this practice, which threatens the coherence of their discourse on tradition continued: tradition is not simply maintained but also mended, partly re-naturalized.

On the other hand, most pigeons are now killed by gun from huts and no attempt is made at reversing practices, as if hunting from a *palombe* hut now suffices to 'produce' tradition. This shift from the object of hunting to its location as emblems

of tradition is motivated by the need to communicate: sophisticated, unique and picturesque *palombe* huts are objects one can *show* to materialize local cultural exception, in particular for European institutions. In fact, European decrees restricting traditional hunting techniques in 1979 provoked an identity crisis that directly led to the creation of CPNT: they were perceived as the revival of French 19th century imperialist intervention. Erecting tangible remparts against cultural aggression and making them visible to all projects the imaginary identity territory (migratory routes) onto the ground thus further embedding hunting in the physical and cultural landscape.

The 1979 European regulations drew attention to wood pigeons' populations. As a result, hunters started conducting their own census in the hopes of countering scientific warnings of a dramatic decline in numbers. The initial huge disparity in estimations is progressively shrinking. But unscientific censuses still flourish because they fulfill symbolic, philosophical and political needs: the bird 'must' remain common ('commonplace' and 'shared') to allow collective identification, to avoid a 'breach of contract', to maintain the legitimacy of the 'duty' whereby the ambivalence inherent to the human condition is re-enacted and to (somewhat) comply with the growing demand for conservation.

Conclusion

Polarization on the *palombe* proceeds from the interpretation of observable data through a cultural filter, which precludes some elements and brings others to the foreground, for continuity's sake but not only. Actually, rather than the invention of a new identity icon we note a rapid evolution of the prominence of an object lastingly grounded in local imaginary in order to facilitate a culturally significant adaptation to a new situation. It serves the redefinition of local society's cultural position between an increasingly mythical past and contemporary external social expectations. The process operates as a reading grid for external and internal use, in diachrony and synchrony, in order to establish hunting as a totalizing social fact meant to account for the whole of local culture. Thus the *palombe* is an ideal symbolic object since positioned at the convergence point of a cluster of facts, practices, territories, values and intentions.

Figures

Figure 1. Migration automnale des pigeons ramiers (palombes)

(Philippe Camoin, 2005, à partir des données de P. Géroutet, 1983)

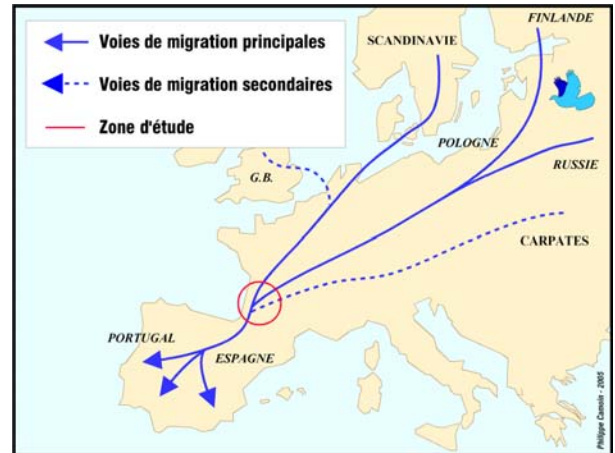
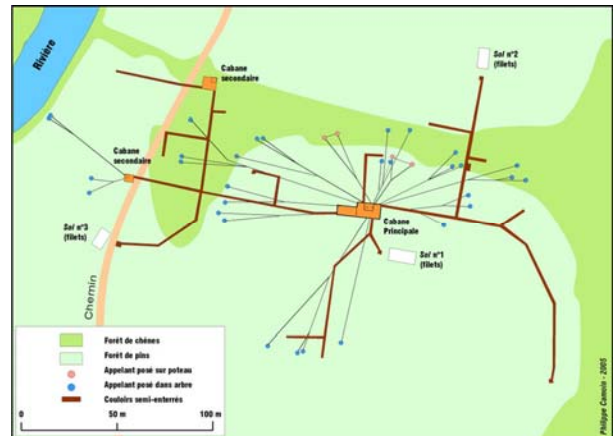


Figure 2. Plan d'une palombière de type landais (entre le poste de guet principal et les sols, il peut y avoir plusieurs centaines de mètres de tunnels semi-enterrés); cette palombière a environ 600 m de tunnels

(Philippe Camoin, 2005, à partir des données de l'auteur)



Photos

Photo 1. Intérieur du poste de guet principal d'une palombière; le chasseur, installé entre l'intérieur et l'extérieur, surveille les vols par une trappe et peut faire bouger les appelants disposés dans les arbres alentour à l'aide des cordes qu'il tient à la main et qui sont reliées aux supports sur lesquels les appelants sont placés

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 2. Cabane secondaire d'une palombière ; dans la cage posée sur un poteau, un appelant dit "de cabane" destiné à attirer les pigeons dans les filets placés à proximité (fig. 2)

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 3. Intérieur de la cabane principale d'une palombière ; on note les bouteilles de vin, marqueurs de la convivialité masculine, et le fusil posé indique que, même dans cette installation que se veut très "traditionnelle" car on y chasse surtout au filet, il arrive qu'on chasse au fusil quelques palombes qui restent posées dans les arbres et refusent de descendre au sol

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 4. Tunnel couvert de brande (mélange de plantes de sous-bois), semi-enterré, reliant le poste de guet principal aux autres points stratégiques (cabane secondaire, filets) ; cette palombière a environ 600 m de tunnels ; les plus grandes peuvent en avoir jusqu'à un kilomètre (fig. 2)

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 5. Panneau en bordure de route nationale ; la fin d'un certain secret

(cliché de l'auteur, 1999)



Tableau 1. Territoires mobilisés dans les données sur la chasse et la palombe

Dénomination	Type de territoire	Correspondance avec les départements	Cadre d'utilisation
Landes de Gascogne	région morpho-géographique (zone de sable couverte de lande puis de pins) culturellement homogène	parties de : Gironde, Landes, Lot-et-Garonne	affirmation de la continuité de la tradition culturelle
Aquitaine	région politico-administrative	Dordogne, Gironde, Landes, Lot-et-Garonne, Pyrénées Atlantiques (= Béarn + Pays Basque)	revendication de représentativité politique
Sud-Ouest	région géographique (bassins versants de la Garonne et de la Dordogne)	Aquitaine + Gers, Haute-Garonne, Tarn-et-Garonne	association de traditions cynégétique et gastronomique
Grand Sud-Ouest	zone géographique approximative (perspective nationale et européenne d'aménagement)	Aquitaine + Midi-Pyrénées + Charente intérieure, Charente maritime. éventuellement : Haute Vienne, Vendée, etc.	recensements de populations de gibiers

Tableau 2. Principales étapes du processus de focalisation symbolique sur la chasse

Phase	Caractéristiques principales de l'environnement	Activités économiques dominantes	Dates charnière	Action	Effets	Réactions
agro-pastorale	lande rase, zones humides	élevage de brebis, agriculture	1787	initialisation de l'enrésinement des dunes littorales	réduction des zones de pâturage	incendies de plantations
			1857	extension du programme d'enrésinement et drainage à toutes les Landes de Gascogne	limitation des transhumances internes quasi disparition des zones de pâturage industrialisation du gemmage (exploitation de la résine)	emblématisation du berger conversion des bergers au gemmage transfert de la représentation identitaire sur le résinier
agro-sylvo-pastorale	forêt de pins	gemmage	fin XIX ^e s. – début XX ^e s.	achèvement des travaux d'aménagement	disparition du pastoralisme 1 million d'hectares de pins	folklorisation du berger explicitation de l'emblématisation du résinier
sylviculture industrielle actuelle	forêt de pins, culture extensive de maïs	production de bois, maïsiculture	1950	incendies	développement de la maïsiculture (surfaces incendiées)	hostilité /maïsiculteurs "étrangers" ⁽¹⁾
			années 1980	reconversion de la sylviculture vers la production de bois	diminution drastique du gemmage disparition du gemmage	apparition du chasseur dans la littérature orale emblématisation du chasseur création de CPNT

⁽¹⁾ venus de Picardie et d'Afrique du Nord

Tableau 3. Caractéristiques communes aux bergers, gemmeurs et chasseurs, valorisées pour assurer une continuité symbolique entre eux

Ressemblances formelles privilégiées		Interprétation symbolique ⁽¹⁾
lieu d'activité	zones sauvages	anthropisation d'espaces sauvages : maîtrise de l'homme sur la nature
déplacements	longs et nombreux ; à pied	
mode de vie	habitat temporaire dans des cabanes pratique d'activités féminines dans les cabanes	
savoirs	connaissance de la nature maîtrise du feu	
action collective	contribution à la santé individuelle et sociale engagement dans mouvements sociaux protestataires	régulation des problèmes et conflits de société
sexe	masculin	contrôle du féminin
comportements sociaux	sociabilité masculine périodes de vie sans épouses	
activité principale	gestion d'un troupeau de "femelles" droit de vie et de mort sur les objets de l'activité	
activités secondaires	chasse, pêche élevage	contrôle de la prolixité : recherche de stabilité des effectifs de population
outils	fusil échasses	médiation entre le ciel et les hommes ; contrepouvoir humain aux excès du pouvoir divin
rythme calendaire	temps forts : automne et printemps	
spiritualité	action sur des objets inscrits dans des mythologies rêve, élévation de l'esprit par le regard	

⁽¹⁾ Ce tableau est nécessairement sommaire. Pour plus de détails, cf. Ribéreau-Gayon (2001b).

Tableau 4. Constituants de la symbolique de la palombe

Élément	Caractéristiques	Aspect privilégié	Valeurs associées + ou –
migration	automne – printemps	direction nord-sud	déplacement +
taille	environ 40 cm d'envergure	petitesse / distance couverte en migration	effort, travail +
forme des vols migratoires	compacte	nombre compense la faiblesse de l'individu	solidarité +
comportement	sociable pendant la migration	grégarité	sociabilité +
âge	variable	adulte âge de la reproduction	homologie avec le chasseur + sexualité –
sexe	indéterminable à l'œil	femelle	féminité + –
vocalisation	roucoulement	chant d'amour répond au chasseur qui l'imité	activité sexuelle - communication hommes / nature +
taux de reproduction	élevé (plusieurs couvées)	risque de surpopulation	excès à contrôler + –
exception	palombe blanche	unicité colombe du Saint- Esprit ; âme du chasseur	mâle, chef + sacralité +
couleur	gris, beige, reflets bleus, tache blanche	bleu	appartenance au monde divin +
hauteur de vol	moyenne	s'abaisse sur l'Aquitaine	contact dieux / hommes +
effectifs	importants	concentration sur l'Aquitaine	infinité +

Killing the king

The demonization and extermination of the Zanzibar leopard

Martin T. WALSH
mtw30@cam.ac.uk

Helle V. GOLDMAN
Helle.Goldman@npolar.no

Abstract

The Zanzibar leopard (*Panthera pardus adersi* Pocock, Felidae) is an island endemic which has been hunted to the point of extinction. In this paper, based on research begun in 1995, we outline the political and economic circumstances which led to the progressive demonization of this large carnivore and concerted efforts to exterminate it. Cultural constructions of the leopard's significance and value have varied between different groups of political actors as well as changed over time. Metaphorical extensions of the ecologists' 'keystone species' concept cannot capture complex histories of this kind, and we argue for a more nuanced understanding of cultural salience in this and similar cases.

Keywords

witchcraft, hunting, politics, history, leopard

Introduction

Large carnivores are widely held in awe for their prowess and position in the animal kingdom. They are also feared for their predatory instincts, especially when these pose a direct threat to human life. They provide natural symbols of both power and its corruption, of sovereignty and evil, and are variously used to represent these. The leopard (*Panthera pardus* (L.), Felidae), is no exception. In different places in Sub-Saharan Africa leopards have been symbolically associated with political and ritual power, with the work of healers, and the machinations of secret societies. Very often these largely nocturnal predators are associated with witchcraft and sorcery, and perceived to be the instruments or even the

embodiment of evil persons (for an overview *cf.* Lindskog 1954). Sometimes different kinds of representation are combined or historically related, and this is what has happened in the case of the Zanzibar leopard (*Panthera pardus adersi* Pocock, Felidae).

This little-known subspecies of leopard is the largest wild carnivore on Unguja (Zanzibar) island. Despite being legally protected, by the end of the 20th century Unguja's leopards had been hunted to the brink of extinction, and there is now some doubt as to whether there are any left on this small Indian Ocean island. This paper outlines the history of attempts to exterminate the Zanzibar leopard, whose reputation as a predator has contributed to the widespread belief that some are owned by witches. The history of leopard killing shows how representations of this culturally salient animal have changed over time, and in particular how they have varied between different groups of political actors (*cf.* M.-D. Ribéreau-Gayon, this volume) in colonial and post-colonial Zanzibar. The case of the Zanzibar leopard illustrates how attitudes and actions towards a salient animal can be configured and reconfigured in the context of a complex and changing political and ecological landscape – and how this can have disastrous and irreversible consequences for the animal concerned (photo 1).

This history demonstrates that popular understandings of animal significance and value are not the monolithic and unchanging constructions that some approaches to animal representation and to biological conservation imply. Despite the Zanzibar leopard's ecological role as a top predator and perhaps 'keystone species' (Paine 1969), its demonization and extermination have not been inevitable, but contingent on a particular set of political and economic circumstances. The demonization of the leopard, meanwhile, has seen it become virtually the negative image of a 'cultural keystone species' (Garibaldi and Turner 2004a) and a correspondingly awkward candidate for promotion as a 'flagship species' (for different definitions *cf.* Caro *et al.* 2004), perhaps already lost to conservation. The extermination of the Zanzibar leopard should remind us that our interpretation of the cultural value of animals and our theorization and use of concepts such as 'keystone species' in this context may have significant practical implications. We offer this paper in the hope that our account of the fate of the Zanzibar leopard will contribute to the understanding of similar cases and help foster approaches to conservation which are based on careful historical and ethnographic research and analysis rather than the mechanical borrowing of (sometimes problematic) concepts and metaphors from the natural sciences.

1. Zanzibar and the Zanzibar leopard

The Zanzibar archipelago lies off the coast of mainland Tanzania and comprises two main islands – Unguja and Pemba – and a number of smaller islets. The

southern island of Unguja is the largest (c. 1,600 km²) and supports a fauna which includes a number of endemic species and subspecies. The Zanzibar leopard is one of these island endemics. It has presumably been evolving in isolation from other African leopards since at least the end of the last Ice Age, when Unguja was separated from the mainland by rising sea levels. The 'founder effect' (particular genetic characteristics of a marooned population) and adaptation to local island conditions have produced a smaller leopard than its continental relatives and one which 'changed its spots' as its more numerous rosettes partially disintegrated into spots (Pocock 1932: 563, Pakenham 1984: 46-48, Kingdon 1977: 351, Kingdon 1989: 45). Other than this very little is known about the biology and behaviour of the Zanzibar leopard. It has never been studied by zoologists in the wild and the last time a researcher claimed to have seen one alive was in the early 1980s (Swai 1983: 53). Although there was good evidence for the presence of leopards on Unguja in the mid-1990s, it remains uncertain whether the Zanzibar leopard has survived into the new millennium (Goldman and Walsh 2002: 19-22, Walsh and Goldman 2003: 14-15).

Because so little is known about the Zanzibar leopard it is difficult to reach definite conclusions about its past or present role in the island's ecology. In contrast to its continental African and Asian conspecifics, the Zanzibar leopard is (or was) the largest and most powerful carnivore in its small island range. Leopards on the African mainland have to compete for prey with other large carnivores, including the much stronger lion (*Panthera leo* (L.), Felidae) and the highly social spotted hyena (*Crocuta crocuta* (Erxleben), Hyaenidae), groups of which can readily overpower leopards and steal their kills. The Zanzibar leopard only shares Unguja with a number of smaller carnivores, including a genet and different kinds of civet (Viverridae) and two species of mongoose (Herpestidae). Although we can assert that the Zanzibar leopard has been Unguja's top wild predator, we do not know enough about the details of its diet and other aspects of predator-prey relations on the island to unequivocally describe it as a 'keystone species' or 'keystone predator' and understand the consequences of its removal from the ecosystem (for definitions and discussion of the keystone concept in ecology cf. Paine 1966, Paine 1969, Power *et al.* 1996, Khanina 1998, Terborgh *et al.* 1999, Vanclay 1999, Davic 2000, Davic 2003, and references therein) (cf. E. Dounias et M. Mesnil, this volume).

The ultimate reason for the Zanzibar leopard's demise has probably been the growth of the human population and economic activity. Although Unguja has been settled for at least two millennia (Chami and Wafula 1999), and has long been an important entrepôt for trade with the African interior, the large scale transformation of the island's landscape did not begin until the first half of the 19th century, when the Omani ruler of Zanzibar moved his capital to the island and encouraged the immigration of fellow Arabs and the development of agricultural production using slave labor (Bennett 1978, Sheriff 1987). The north-western part of the island that surrounds and stretches to the north of Zanzibar town is still referred to as the 'plantation area' in recognition of this development and its consequences – one of which may have been the increasing confinement of leopards to the marginal 'coral

rag' thickets and surviving patches of forest in the south and east of Unguja (fig. 1).

The imposition of a British protectorate at the end of the 19th century and the subsequent abolition of slavery set in motion a 20th century history of social and economic changes and political tensions that culminated in the Zanzibar Revolution of 12 January 1964, just over a month after the Arab-dominated government had been granted full independence (Lofchie 1965, Clayton 1981, Sheriff and Ferguson 1991). On 26 April 1964 Zanzibar was united with mainland Tanganyika to become the United Republic of Tanzania, and became a state within a state. Zanzibar retained a significant degree of political autonomy and in recent years has been much slower in rolling back the institutions of state socialism and in satisfying the aspirations of its sharply divided electorate (Bakari 2001). As this paper will show, the fate of the Zanzibar leopard has been interwoven with the political history of Zanzibar, and analysis of their relationship provides us with some of the proximate causes for the leopard's extermination.

2. Research methods and general findings

In July 1996 the authors conducted a systematic survey of local practices and beliefs threatening the Zanzibar leopard's survival. This study was undertaken for the Jozani-Chwaka Bay Conservation Project (JCBCP), a partnership between CARE-Tanzania and the Government of Zanzibar's then Commission for Natural Resources. Research consisted primarily of semi-structured interviews in Swahili with more than 50 villagers and others on Unguja Island, combined with a review of National Hunters' records and other relevant documentation. Most of the interviewees were men and many of them were current or former part-time hunters, a group deliberately selected as the focus of the survey (for details *cf.* Goldman and Walsh 2002: 17-18).

The results of this study were presented in a report (Goldman and Walsh 1997), the principal anthropological conclusions of which can be summarized as follows. The main modern (20th century) reason for killing Unguja's leopards has been intense fear and loathing of them by the island's rural population. To many islanders the only good leopard is a dead leopard, and contact with them is to be avoided at all costs. These negative attitudes, which are shared by many townspeople who are aware of the Zanzibar leopard's existence, stem from a complex of beliefs about the association between leopards and witchcraft. These beliefs center on the claim that leopards are often 'kept' by people with evil intent, and are sent by them to harm and harass their fellow villagers. The standard narrative of leopard keeping is elaborated in many ways, and incorporates details of how the leopards are obtained and bred, how they are kept and fed, and how they are trained and manipulated by their mostly male owners, who are thought to form leopard-sharing associations

and who are classed as ‘witches’ [wachawi](#)¹ and therefore widely feared (Goldman and Walsh 1997: 5-15).

Belief in leopard keeping provides a ready explanation for the appearance of leopards in settled areas and their occasional attacks upon livestock and humans. ‘Kept’ and ‘wild’ leopards are distinguished by their different patterns of behaviour. Any leopard which is seen in the vicinity of settlements and farms, which attacks or frightens people and their livestock, or which does not run away when encountered is generally assumed to be a kept leopard. Leopards which are seen deep in the bush and flee from human contact are more likely to be considered ‘wild’ and without owners. Sometimes the subsequent behaviour of a suspected owner is interpreted to confirm the suspicion that a particular leopard is kept by that person. In the normal course of affairs alleged leopard keepers are not accused openly, but are the subjects of rumor, gossip and appropriate degrees of fear and respect.

These beliefs represent a specific and compelling development of more general ideas about witchcraft and sorcery in Zanzibar (Ingrams 1931: 465-477, Goldman 1996: 349-357, 371-378, Arnold 2003), ideas which themselves reflect patterns that are widespread in Sub-Saharan Africa and elsewhere (Evans-Pritchard 1937, Middleton and Winter 1963, Marwick 1982, Moore and Sanders 2001, Stewart and Strathern 2004). Like witchcraft beliefs in general, they provide a handy explanation for particular cases of misfortune and other unusual events, can function as a tool for social maintenance and control, and possess a circular logic which is virtually unassailable in the context of local discourse – though individual doubters do exist. As we shall see, from time to time leopard keepers and witches have been publicly accused in Zanzibar, giving these beliefs a more dynamic role in promoting social and political change.

The present paper is based on our 1996 study as well other research done by us since we developed an interest in the Zanzibar leopard in 1995. This has included further fieldwork and interviews in Zanzibar; additional documentary and archival research; the examination of specimens in the Natural History Museum, London, and the Harvard Museum of Comparative Zoology (photo 2); and the study of related subjects both in and out of the field. This work, which is still in progress, has resulted in a number of presentations and publications (including Goldman and Walsh 2002, Goldman and Winther-Hansen 2003a, Goldman and Winther-Hansen 2003b, Walsh and Goldman 2003, Goldman *et al.* 2004, Walsh and Goldman 2004), with more planned. This paper is our first attempt to provide a historical account of the Zanzibar leopard’s fate.

¹ All citations in the Swahili language are in blue color.

3. The demonization of leopards and the British response

As suggested above, the ultimate reason for the Zanzibar leopard's demise has probably been the growth of the human population and economic activity on Unguja island. In the absence of a detailed understanding of the behavior and population biology of the Zanzibar leopard, we can only make general assumptions about the historical impacts of human population growth on the animal. The rapid expansion of settlement and farming from the mid-19th century onwards presumably put increasing pressure on the leopard by destroying its natural habitat and reducing the populations of other wild species that it preys upon. This in turn brought leopards into closer contact with people and their livestock.

We do have some evidence for the development of the conflict between people and leopards, which supplies a more immediate reason for the leopard's demonization. Early references to the Zanzibar leopard are few and far between. Richard Burton, who was in Zanzibar in 1856-57 and 1859, noted that the local leopard was « destructive in the interior of the Island », adding that it was trapped and « speared without mercy » (1872: 198). We have to wait until 1920 for more details. In that year Dr. W. Mansfield-Aders (1920: 329) published a similar description, referring specifically to the predation of leopards on goats, as well as to the practice of searing the eyes of captured leopards.

Our own informants, some of whom were children in the 1920s and 1930s, provided us with accounts of the depredations of leopards on livestock of every kind, including domestic poultry, dogs, sheep and goats, and even full-grown cattle. The sheer volume of eye-witness reports and the kind and degree of detail which accompanies them makes it unlikely that they have all been invented or imagined or that the majority of attacks reported from this period have been wrongly attributed to leopards. Both the colonial and post-colonial governments of Zanzibar have concurred in this judgment.

More significantly perhaps in terms of the terror that these would have produced, we have good evidence for a number of attacks by leopards on people, some of them dating back to the period before the Second World War. Some of these attacks led to the death of the victims and others resulted in serious injuries, the scars of which are still borne by living survivors. Most of the attacks that we were told about were on infants and sometimes adults sleeping in the huts and temporary shelters on their coral rag farms. Past incidents were reported in most of the villages that we worked in, and these included fatal attacks on small children in Uroa, Muyuni, Muungoni, Ukongoroni, Bwejuu, and Jambiani villages.

The earliest attack that we were told about was in Uzi, dating back to the 1920s. Around nightfall a leopard attacked an infant boy who was sleeping in a hut in a field while his mother was guarding the crops. The child was mauled but not killed. The victim, Hamadi Hemedi, was said to be still alive in 1996, aged about 75 years

and bearing the scars, which had rendered him hairless on the front part of his head.

We were told of many similar cases, and in one instance were able to interview both the victim and his mother. Suleiman bin Abdallah was attacked by a leopard in Uroa when he was a small child, sometime around 1930. He still bears the scars on the nape of his neck and on his leg above the knee (photo 3). Suleiman himself was too young at the time to later remember what had happened, but his mother Halima remembered it well and gave us more details. The boy was staying with relatives when he was dragged by a leopard from the small hut in which he was sleeping in the early hours of the morning. Suleiman began yelling when the leopard momentarily released its grip, and when people came to help the leopard fled.

Attacks like this undoubtedly generated a fear which was disproportionate to the probability of their occurrence. They were rationalized – and the fear compounded – by the belief that leopards could be commanded to attack people or livestock at the whim of an angry or aggrieved leopard keeper. Belief in leopard keeping seems to already have been well established by the time of the First World War, and there are scattered references to it in the writings of administrators, researchers and others throughout the inter-war period (Abdy 1917: 237-238, Ingrams 1931: 471-472, Abdurahman 1939: 75, 79, Rolleston 1939: 93). The most interesting account is that provided by Harold Ingrams, referring to his time as a district officer in the north of Unguja:

« Early in 1921, a leopard made its appearance in my district, and in a few nights accounted for eighteen goats. I went out to try and get it, and sat up all night for it in a tree over a kill, but it was of no use, and the natives and even the Arabs [...] said I might have saved myself the trouble, as an *Mchawi* [witch] had *fuga*-ed [tamed] the leopard and it would go where he told it.

One of my Arab friends (who knew the district and natives well) gave me the names of the responsible people, but inquiries would have been, of course, useless.

This is firmly believed by all people. They say that the *Wahadimu* [people of southern and eastern Unguja] witch-doctors alone have the power to do it. They hide these leopards in holes or caves in the bush, tied up, and then send them to kill their enemies' goats. On exploring a cave at Kufile in the south of the island, I was shown a dish with the remnants of food inside one of the inner entrances, and was told that this was placed there by the leopard's master.

The Cadi [*Kadhi* 'Islamic judge'] of Mkokotoni told me a story of a leopard's activities. He said that a few years ago in Chwaka the same thing happened and many goats were killed. So he tried to find the culprit. This apparently came to the ears of the *Wachawi* [witches] concerned, for on opening his door one morning the Cadi was confronted with the leopard. Having no gun, he slammed the door and went to the window – but there was the leopard again. So he had to wait in till it went. Having received information as to who the *Wachawi* were, he sent for them and took them to the mosque and made them swear *Wallai, Billai,*

Tallai, Wallai El Athimu (« By God, by God, by God, by God, the Almighty », a peculiarly sacred oath) that they did not control the leopards. They must have perjured themselves, for the Cadi informed me that two days afterwards they were both drowned fishing, and after a time a leopard was found dead in the bush » (Ingrams 1931: 471-472).

H. Ingrams' fellow British officers, however, were in the process of developing a very different understanding of the leopard problem. In 1919 the protectorate government issued « a decree to make provision for the protection of certain Wild Animals » (Zanzibar Protectorate undated). This made it an offence to kill, wound, capture or trade in the products of certain species, including the Zanzibar leopard. Only the British Resident could authorize utilization of the leopard and other scheduled animals for scientific or other purposes. It was near Chwaka in 1919 that W. Mansfield-Aders collected what was to become the type specimen of the Zanzibar leopard, later formally described and named after him by R.I. Pocock (1932: 563) (photo 4).

British sympathies clearly lay with the leopard rather than with the farmers whose lives and livelihoods it was threatening. To the colonial authorities the Zanzibar leopard was more than just an object of scientific curiosity. Brushing aside the fears of their rural subjects, they argued that leopards were in fact benefiting farmers and therefore helping economic development. This argument was most clearly articulated in a series of reports written by R.H.W. Pakenham before and after he rose to become Senior Commissioner in the Zanzibar Provincial Administration. Pakenham insisted that leopards were not to be treated as 'vermin' because of the positive role that they played in preying upon animals which caused direct damage to crops and were therefore properly categorized in this way (Pakenham 1947: 31, Zanzibar Protectorate 1949: 24, Zanzibar Protectorate 1950: 27, Zanzibar Protectorate 1951: 31).

In the *Annual Report of the Provincial Administration for the Year 1948* Pakenham wrote:

« A number of leopards are trapped or shot each year, chiefly when they draw attention to their presence by their depr[e]dations among livestock; but normally they do a great service to the farmer by living mainly on the pig, monkeys, and duiker that raid his fields. About the middle of the year, however, a leopard which turned man-eater and killed a woman and three children in the course of two months spread terror over a large area of country on the east coast of Zanzibar Island and seriously interfered with local food production because peasants feared to sleep in their fields, as is customary, to keep away marauding pig, with the result that much of the crops was lost. Owing to the dense and continuous nature of the bush and the rough surface of outcropping coral rock, this is most difficult country to hunt but the beast was eventually trapped. Strange as it may seem, the co-operation of the local villagers in hunting the animal was difficult to secure owing to their superstition and their conviction that leopards are kept by certain members of the community who use them for sinister purposes and that this was one of them. It is rare indeed to hear of a

leopard attacking human beings in this country » (Zanzibar Protectorate 1949: 24).

A contemporary newspaper account described separate attacks on two infants in Uroa (Anonymous 1948), incidents remembered by Pakenham many years later. Pakenham also recalled that an Arab District Commissioner had given him information about 23 leopards that had been killed in different villages in the five years between 1939 and 1943 (Pakenham 1984: 49) (photo 5). Evidently villagers were taking their own steps to deal with the leopard problem as they saw it. One former colonial agricultural officer has told us how, in 1949, he saw a leopard that had been trapped with live monkey bait and then shot outside of Chwaka village. This leopard, an old male, was targeted because it had taken and killed a small baby at night from the house of the Mudir (Arab administrative officer) of Chwaka. Villagers were convinced that this was a kept leopard, as was the agricultural officer who witnessed these events (Geoffrey D. Wilkinson, pers. comm. 2004).

The 1919 decree which protected leopards appears to have been largely ineffective, and in 1950 the government was forced to recognize that there was indeed a problem. Writing in the *Annual Report* for 1950 Pakenham admitted that despite the good services that leopards performed,

« it is necessary occasionally to permit destruction of individuals which take to killing stock. Such a measure of protection was afforded by an Order under the Wild Animals Protection Decree, published as Government Notice No.29 of 1950, killing by special permit from the Senior Commissioner being authorized by Government Notice No.30 of 1950 » (Zanzibar Protectorate 1951: 31).

This amendment to the legislation did not initiate a spree of approved leopard killing. The *Annual Reports* do not record any officially sanctioned leopard kills until the middle of the decade. One 'marauding leopard' was shot by special permission in 1955; three were killed in 1956; and another three kills are recorded as taking place in 1957 (Zanzibar Protectorate 1956: 13, 1957: 11, 1958: 9). Pakenham was apparently reluctant to sanction widespread leopard killing. The colonial authorities continued to promote the view that leopards were a positive asset to people, and only grudgingly admitted that there might be exceptions. This was to remain official policy until after the 1964 Revolution.

4. Political change and the demonization of leopard keepers

In many African societies leopards and other large carnivores (lions and hyenas in particular) provide potent material for cultural elaboration and are widely deployed in metaphors of power and narratives of evil-doing. Belief in the ability of

sorcerers to conjure up or otherwise control and send leopards and other predators to do harm is widespread, and is found among many of the ethnic groups which contributed to Zanzibar's slave population in the 19th century (Lindskog 1954: 157-165). Ideas of this kind have a long pedigree on the East African coast and were first alluded to in the 12th century by al-Idrisi, describing the various 'enchantments' employed by the 'wizards' of Malindi (Freeman-Grenville 1962: 20).

The current Zanzibari complex of ideas about leopard keeping, however, appears to be of local and possibly recent origin, with no more than general influences traceable to other times and places. Evidence for this comes from villagers' own statements and histories of leopard keeping. Although negative images of the leopard and its keepers were dominant, some of our interviewees used expressions and/or provided narratives which ran counter to this. When interpreted in context, these supply a local account of the indigenous origins of leopard keeping which fits in with particular aspects of the known history of the villages of southern and eastern Unguja.

Some older hunters used images of royalty to refer to the Zanzibar leopard. A hunter from Pete told us 'the leopard [is] like a king' (Swahili: *chui kama mfalme*), and a colleague from Kitogani declared that 'the leopard was Zanzibar's king' *chui alikuwa ni mfalme kwa Zanzibar*. Another Kitogani hunter told us that in the past the leopard was 'Swahili royalty' *ufalme wa kiswahili*. The elders kept leopards, he said, so that they would be feared – and 'that was royalty' *ni ufalme ule ulikuwa*. But now 'they have no authority' *hawana utawala*, and they can't bring a leopard right into the village or even to frighten people in the open fields.

The same man, who had once been a leopard hunter, described the core areas (*kitovu*, literally 'navel') for leopard keeping as the south and east coast villages of Makunduchi, Jambiani, Paje, and Bwejuu, referring to them collectively as 'Swahili-land' *Uswahili* and the leopard keepers themselves as 'Swahili' *Waswahili*, and saying that leopards were kept 'in a traditional Swahili way' *kwa mazingira ya kiswahili*, by implication using magic or witchcraft. Other informants made similar connections, though they named different places, in one case referring the origin of leopard keeping specifically to the Hadimu *Wahadimu*, which is an old name for the inhabitants of southern and eastern Unguja. And like this Kitogani man, others presented the image of a once respectable practice which had gone bad, describing leopard keeping as originally a legitimate practice which elders had used to maintain respect for both their own authority and community norms.

There is little evidence that we should take the statements about kingship and royalty as anything other than metaphorical references to power and authority. Use of the labels 'Swahili' and 'Hadimu' in this context signals association with 'indigenous' and 'traditional' practice, implicitly contrasted with the 'Great Tradition' of patrician culture and Islam which originates in Zanzibar town and other sites of external power and authority, ultimately from the holy cities and shrines of the Arabian Peninsula. These are stereotypes and there is no doubt a rhetorical element in informants' use of these expressions. But their histories of

leopard keeping seem to be more than simply invented traditions or fanciful explanations for the presence of a particular kind of evil in their midst.

Instead there appears to be a real point of reference for these images and narratives of a more benign purpose for leopard keeping in the past. The villages of southern and eastern Unguja used to have their own forms of government, variations on a common pattern and presumed to have a long history which predates different periods of annexation and incorporation by external authority. Each village or 'town' had its own council of governing elders – typically four men (the *watu wanne*) – who were assisted by other functionaries, sometimes chosen from among their number (Pakenham 1947: 4-6, Middleton 1961: 16-18). One of these was the *mvyale* or *mzale*, a man or woman whose responsibilities included « the duty to placate the various *mizimu* [spirits] of the locality...; to treat sickness and to counter witchcraft and sorcery by sacrifice and the use of medicines; to organize the *mwaka*, the annual rites of the New Year; to open and close the planting seasons » (Middleton 1961: 17).

The office of *mvyale* (plural *wavyale*) also appears to have been a function of extended kin groups. W.R. McGeagh, the District Commissioner of Zanzibar in 1934, described it as follows:

« The *mviale* is the eldest son or daughter in the line of the first ancestor of the family and obtains his influence from his power over the spirits. Without his leave and blessing crops do not prosper and he can send birds and beasts to destroy the fields (*makonde*), if he is not consulted before planting. He gets a small fee of course for his services. He consults his advisers, (*watu wa shauri*), upon all matters of general interest. The office of *mviale* is hereditary but an ineffective person can be removed and his brother appointed. The counsellors are chosen according to the ability they display » (McGeagh 1934: 5).

The most detailed account of the wide-ranging powers of a village *mvyale* in mid-century was provided by Pakenham in a report on land tenure in Chwaka, based on an official enquiry he conducted in mid-1944 (Pakenham 1947: 6-9). These powers included exercising control over antelope hunting parties, when « the hunters come first to the *Mvyale* who offers incense and prayer that they should fare well and not disturb leopards » (Pakenham 1947: 8).

These accounts imply that among other things the *wavyale* were thought to exercise some kind of control or influence over the behaviour of leopards and other wild animals, sending them to do harm or preventing them from doing so. This influence was obtained through their role as mediators with the local spirits or *mizimu*. The focal points for this mediatory role were spirit shrines located in the bush, very often caves or rock shelters in the coral rag. Indeed many of these shrines are still in use and maintained by people who have inherited responsibility for them, including some with community-wide significance, though the duties of surviving *wavyale* are now much more limited than they once were (Racine 1994: 167-170).

Cave shrines have long been associated with leopards. Harold Ingrams' (1931: 471) account of how he was shown a plate of food in a cave at Kufile that

had been « placed there by the leopard's master » is quoted above. Elsewhere he relates how he once visited a "leopard cave" on the islet of Vundwe, off the southern end of Uzi island: « Our guide was the custodian », he writes, « for the Wahadimu have what they call a *Mwana Vyale* to look after the places where the spirits dwell » (Ingrams 1942: 49-50).

Similar associations have persisted through to the present. In Kiwandani and Magombani, heavily thicketed areas to the east of Kitogani village, there are a number of *mizimu* caves, which are believed to be frequented by wild leopards. Other people believe that the leopards associated with caves are kept leopards or even spirits themselves. An old man in Charawe told us how his grandfather had once taken him to a cave in the bush to pray for the recovery of his sick wife, who was thought to have been bewitched. When they arrived at the cave and greeted the spirits that resided there a leopard ran out. Our informant believed that this was a kind of 'spirit' *shetani*, which would attack the witch responsible for his wife's illness, if indeed she had been bewitched.

On the basis of these descriptions we can hypothesize that a key source for belief in leopard keeping was older beliefs about the powers of the *wavyale*. At least some of these guardians of the bush and its spirits were thought to maintain a special relationship with leopards – feeding them, controlling them, and sending them to punish farmers who failed to consult the *wavyale* and pay them the respect that they were due. In this context it is not difficult to imagine situations arising in which unpopular *wavyale* were accused of abusing their powers and of acting instead like witches. And we can speculate further that the cumulative effect of accusations like these may well have corrupted the popular image of the *wavyale*, transforming them from protectors of the community into evil persons using leopards for their own nefarious purposes. In this way a new class of witches was created in the collective imagination, combining everyday notions about witchcraft (like witches' association in guilds) with new ones deriving from old ideas about the leopard-controlling skills of the *wavyale*.

We have no direct evidence of witchcraft accusations against *wavyale* to support this hypothesis. Although many of the people identified to us as leopard keepers, past and present, were old men, rumors and accusations of leopard keeping seem to have arisen in a variety of social contexts, reflecting different sources of tension. These include conflicts between men and women as well as between different generations. The attack on the infant Hamadi Hemedi in Uzi, for example, was said to have been prompted by his mother's refusal of the leopard owner's sexual advances. The attack on young Suleiman bin Abdallah in Uroa was allegedly motivated by his biological father's failure to gain paternity rights: Suleiman's mother had married another man when she was pregnant with him.

We do know, however, that the old 'Hadimu' village governments and the positions and powers within them declined as the 20th century progressed. The village *wavyale* lost their authority, as did most holders of traditional village offices. This happened at varying rates. In Chwaka, for example, the traditional council of elders had already disappeared by 1944, while many of the former functions of the *mvayale* were « falling into desuetude » (Pakenham 1947: 5, 9). R.H.W. Pakenham

cited intergenerational conflict, fuelled by the growth of a cash economy and the migration of young people to Zanzibar town in search of work and other economic opportunities, as a major factor in the breakdown of traditional government in this east coast village.

Another aspect of this change, not discussed by Pakenham, was the tension between different sources of spiritual authority, in particular between the 'Great Tradition' of Arabized and urban Islam and the 'Little Tradition' of local Swahili practice. While the relation between different religious and cultural practices can be more complex than this clichéd anthropological formula suggests, it certainly captures the primary contrast implicit in informants' expressions and longer narratives relating to the history of leopard keeping. This contrast is also implied in Ingrams' (1931: 471-472) anecdote about the Islamic judge of Mkokotoni, whose conflict with two of the leopard keepers in Chwaka is reported to have led to their deaths after they had perjured themselves under oath.

The active role of religion is made even clearer in Ingrams' description of an early campaign in the south of Unguja, presumably around Makunduchi:

« Occasionally revivalist movements take place, and a few years ago a young man who had been taught religion in the city of Zanzibar returned to his people in the south, and in a campaign of earnest preaching told his people that their regard for the devils of their ancestors was wrong, and that they should throw down their altars and return to the worship of the one God. As a result of the inspired words and example of the young man, by name Daudi Musa, now nicknamed Daudi Mizimu, the dwelling-places of the Mizimu [spirits] and the Wamavua ['rain'] devils in a few villages were deserted, and thickets where formerly spirits dwelt were cut down and crops planted » (Ingrams 1931: 433).

Ingrams (1931: 433) went on to say that « such an event is rare », noting that Islam was more often than not adapted to « the more efficient (in the native mind) practice of magic ». This may have been so, but the later history of local responses to leopard keeping suggests that religious 'revival' was a frequent component in the cultural mix. The Arabic oath that was administered to the leopard keepers of Chwaka – translated by Ingrams as « By God, by God, by God, by God, the Almighty » (1931: 498) – is usually known as *yamini*, and sworn with the right hand on the Koran (Johnson 1939: 533). As we will see in the next section, this religious oath was also used in later collective actions against leopard keepers. Another favorite was the invocation of *halbadiiri*, a strong curse based on the recitation of the names of the 316 martyrs of the Battle of Badr, a crucial victory for the Prophet Mohammed (Nisula 1999: 82). This was also invoked against individual witches. Suleiman bin Abdallah's genitor, the alleged instigator of his mauling by a leopard (*cf. supra*), is said to have died after *halbadiiri* was read against him.

5. Local campaigns against leopards and leopard keepers

As we have seen, rural Zanzibaris were taking their own kinds of action well before the British authorities had introduced the 'Leopard Exception Order' of 1950. In some of Unguja's villages the existing methods of dealing with leopards and their alleged keepers were being extended and incorporated into collective initiatives to deal with the perceived threat that this special kind of witchcraft posed. Our older informants described a number of these local campaigns, some of them suggesting that they had increased in scale and intensity as the leopard problem escalated and the 1964 Revolution approached. The four campaigns that we were told most about are summarized here.

Uzi

In Uzi, on the islet of the same name, a trapper and witch-finder called Hamadi Mjaka Khatibu was already active before the 1950s. He is said to have operated at least as far as Pete and Muungoni on the main island of Unguja. Mjaka's principal method was to trap leopards using live bait, usually a cockerel, but on one notorious occasion his own son. Together with a close associate, Hassan Haji Hassan, he used 'Swahili medicine' [dawa za kiswahili](#) prepared with plant materials to facilitate this process. Captured leopards were killed by Mjaka using a red-hot crowbar, a spectacle which the whole village would turn out to watch. Various parts of the skinned animal were later made into protective charms and other kinds of medicine, both for people and for hunting dogs.

Mjaka also hunted the local leopard keepers. Sometimes, it is said, he would go straight up to a keeper and demand that he give up his leopard or face the consequences. Or he would wait for keepers to travel away from home and then persuade their children to produce the Arabic texts that they were believed to use (like other kinds of witches) in pursuit of their art. These were burned together with any other leopard keeping paraphernalia that were found. In this way Mjaka is said to have rid Uzi island of its leopards and leopard keepers, at least while he was alive. According to one informant leopards came back to Uzi after Mjaka's death (some time before the Revolution), but these were then finished off with guns.

Muyuni

In Muyuni we were told that the local campaign against leopard keeping began in 1958 and continued through to 1969 when all of the Muyuni witches and their kept leopards were accounted for. The 'village elders' [wazee](#) decided to take action because they could no longer keep livestock or cultivate through fear of leopards and their keepers, a fear which had increased following the mauling and death of a child in 1957 or thereabouts. Under the leadership of Mwalimu Pandu, the elders of

Muyuni assembled and read *halbadiri* (*cf. supra*) against the leopard keepers, burning incense as they did so. As a result – it is believed – all of the local leopard keepers died, and their leopards were then killed.

The local men who killed these leopards were mainly hunting bushpig and only took leopards opportunistically. There were about ten hunters, hunting with spears and 20-30 dogs. They did, however, take the precaution of obtaining protective medicine from ‘traditional doctors’ *waganga*, some of it rubbed into incisions and other kinds drunk. Their *waganga* came from different places outside of Muyuni: a particularly favored doctor lived in Kibuteni and was himself a hunter. When they had killed leopards they fed the roasted meat to their dogs to make them fiercer. Like Mjaka and his associate Hassan, they took the larynx and other body parts to make into medicines or sell to other practitioners.

Kizimkazi

One of our informants had participated in a very different kind of campaign against leopards and leopard keepers, waged by a small group of four local hunters. Talib and his three friends hunted together in and around Kizimkazi with spears and dogs. This was shortly before the 1964 Revolution, when Talib was in his late teens. The four had secretly taken a *yamini* oath, pledging to kill both leopards and their keepers. Talib himself killed six leopards during this period, and described each of these kills to us in detail. He and his companions used to burn the leopards they had killed and feed the roasted meat to their dogs. They did not otherwise remove or keep any parts of the dead animals.

Talib also related how they had once killed a leopard keeper in the Shemeni area. After they had killed a leopard, a man came up to them and said: « You’ve killed my leopard: now it’s either you or me! », threatening a fight. So they speared him to death and left his corpse and that of his leopard together by the roadside, doing this so that passers-by would know why he had been killed.

Makunduchi

In Makunduchi Islamic teachers came from town to conduct public oathing ceremonies directed against the leopard keepers in the community. They used the same religious ‘oaths’ *yamini* that Ingrams reported from Chwaka in the 1920s and that the four Kizimkazi ‘vigilantes’ used to steel themselves for their personal campaign against leopard keepers. A Makunduchi man called Kitanzi Mtaji Kitanzi is said to have played the leading local role in this public oathing.

This was done sometime in the late 1950s or early 1960s. According to our informant this community action did not put a complete stop to the local leopard keepers, and – as we shall see – after the Revolution Kitanzi returned to Makunduchi to finish the job that he had begun earlier, this time using very different methods.

These various collective initiatives – trapping and witch-finding in Uzi, reading [halbadiri](#) and hunting in Muyuni, hunting and vigilantism in Kizimkazi, and public oath-taking in Makunduchi – were probably paralleled in other fishing and farming villages. We were told about an older trapper, called Mwimbwa, who worked in and around Unguja Ukuu and employed similar methods to those later used by Mjaka. Presumably there were others, though we can only guess at the earlier history of collective actions of different kinds.

As noted above, some of our informants gave the impression that such initiatives increased in number and intensity as the 1964 Revolution approached – a development analogous and perhaps linked to the escalating political crisis in the country as a whole that Zanzibaris still refer to as ‘the time of politics’ [wakati wa siasa](#), referring to the ‘long’ 1950s through to the beginning of 1964. But this may just reflect the length of our informants’ memories, and perhaps also the coloring of these memories by political hindsight.

Throughout this period leopards were also being killed as part of other hunting activities. These included hunting by local individuals and groups, whether for subsistence purposes (for example, hunting with nets for duiker) or to protect food crops. They also included the weekend forays of the ‘National Hunters’ [Wasasi wa Kitaiifa](#), townspeople who hunted for sport and to eradicate bushpigs and other animals classified as vermin. We have many accounts of leopards being killed ‘accidentally’ in these contexts – both before and after the Revolution – as well as in the course of targeted leopard hunting campaigns.

6. The Revolution, the Kitanzi Campaign, and its aftermath

The Zanzibar Revolution did not put a stop to local initiatives targeting leopards and their supposed keepers. Other kinds of hunting also continued. The National Hunters survived, despite their close association with urban Arab society in the recent past. The deposed sultan, Jamshid, had been a keen hunter, and at one time the Arab-dominated Zanzibar Nationalist Party (ZNP) had been dubbed ‘the party of pig-hunters’ by their political adversaries in the Afro-Shirazi Party (ASP) (Al-Ismaïly 1999: 109-110).

Vermin control remained the stated purpose of the National Hunt, which was brought under closer government control and provided with important new state subsidies (free transport and cartridges), which in turn fostered wider participation in the weekly hunts. Vermin hunting by villagers was also placed under closer supervision by the authorities, initially the Ministry for Agriculture and Distribution of Lands, working together with the Regional and Area

Commissioners and the police (Anonymous 1964, Anonymous 1965; ZNA files of various dates relating to vermin).

Similarly, the Revolution seems to have barely interrupted existing campaigns at village level against leopards and leopard keeping. Quite the contrary: these localized initiatives were eventually to lead to a national drive to exterminate leopards and neutralize the witches who were supposed to be keeping them. Led by Kitanzi, the man who had played a leading role in the public oathing in Makunduchi before the Revolution, it is now generally referred to as the Kitanzi Campaign.

Details of exactly how and when the campaign began are sketchy: informants gave us conflicting accounts. This uncertainty perhaps reflects the fact that Kitanzi, whose common name means 'snare' or 'noose', did not reinvent himself as a leopard and witch trapper overnight, but developed his practice gradually over a number of years. Sometime before the Revolution he moved from Makunduchi to Muungoni, and it was from there that he and his assistants prosecuted their national campaign. The balance of evidence suggests that it took off nationally in 1967 or 1968, though Kitanzi may well have been operating on a smaller scale well before then.

By mid-1967 President Karume, who presented himself as a modernizer, was becoming increasingly concerned about witchcraft in the rural areas and its negative consequences for national development (Anonymous 1967). It is generally agreed that Karume fully supported – on some accounts initiated – the Kitanzi Campaign and that the two men had a close personal relationship (Swai 1983: 20, Archer 1994: 17). At least when it was in full swing the campaign appears to have been well organized, and informants refer to a 'leopard-hunting committee' *kamati ya usasi wa chui* and 'national leopard-hunting group' *kikundi cha kitaifa cha kusaka chui* or 'unit' *kikosi*. One source says that Kitanzi worked with a team of six government officials who had the authority to take suspected keepers into custody as well as hunt for their trained leopards (Khamis 1995: 5-6).

Witch-finding seems only to have been a significant component of the campaign when it was at its height. Kitanzi probably worked in a similar way to earlier witch-finders like Mjaka in Uzi. On one estimate he caught around twenty witches in the whole of southern Unguja, including about six in Makunduchi and one woman in Jambiani. The latter was kept under house arrest but the Makunduchi witches were locked up for four days, in part for their own safety because a mob was demanding their lives. In Kitogani and Muungoni four elderly men were identified as leopard keepers and taken to town where they were detained for about a month. Books written in Arabic were taken from them and later returned, supposedly with the evil power that had been in them neutralized. An old man in Dimani is said to have been imprisoned for about two months. Although Kitanzi pursued witches throughout the island, he is reported to have been less successful in the north where the witches were rumoured to have superior powers. A witch captured for him in Bumbwini is said to have mysteriously disappeared from the vehicle that was taking him to prison.

Detention and public humiliation aside, the treatment meted out to alleged leopard keepers appears to have been relatively mild, consistent with general Zanzibari practice in this regard. There are no anti-witchcraft laws in Zanzibar and the most severe punishments are generally those that are believed to be applied through spiritual means, such as the reading of *halbadiiri*. By contrast, the treatment meted out to leopards was fatal, both to the many individual animals that were killed and ultimately, it seems, to the entire population of this endemic subspecies.

The campaign against leopards seems to have begun as a trapping exercise in the style of Mjaka before evolving into an all-out attempt to hunt and kill as many leopards as possible using guns. Kitanzi himself, who worked closely with his son, Abdallah, did not participate directly in this hunting, but left the leading role to his brother's son, Abdallah Banga. At the height of the campaign there were said to be 25 or so hunters operating out of Muungoni and nearby villages with Abdallah Banga. According to one participant they were unpaid but issued with guns, and took the skins from the leopards they had killed to police headquarters in Zanzibar Town. We have many accounts of leopard kills and other incidents that took place during the hunting campaign. Estimates of the number of leopards killed vary widely and we have no way of knowing how many victims there really were.

Like their predecessors, Kitanzi and his associates employed various magical means to help them capture witches and leopards, to protect hunters and their dogs, and to treat others who had come into contact with leopards or been targeted by their keepers. The most striking innovation was that Kitanzi's hunters cooked and ate the meat of the leopards that they had killed. Eating leopard meat had hitherto been taboo: as a hunter from Pete put it « You don't normally eat the king! » *humli mfalme*. Kitanzi provided medicine which guarded against the adverse consequences of this symbolic act, which signaled the hunters' power over that of the leopards and their keepers. It was, nonetheless, done in secret, and a variety of euphemisms were used to refer to leopards in this context and others (Goldman and Walsh 1997: 38, 48-52).

Following Karume's assassination in 1972, the campaign began to slow down. Kitanzi was rumored by some to have been drained of his power by the witches of northern Unguja. Later in the decade he moved to Dar es Salaam together with his son Abdallah and his nephew Abdallah Banga. Kitanzi died an old man in Dar, and any hope that Abdallah Kitanzi would continue his father's work was dashed when he was killed by robbers.

The killing of leopards, however, did not stop. Many of the hunters who had participated in the Kitanzi Campaign carried on hunting leopards, whether with the subsidized National Hunt, as members of village and other 'local hunting groups' *usasi wa kona*, or as individuals. Although leopards were still protected by law – the decree of 1919 and exception order of 1950 had never been repealed – these colonial instruments were completely ignored and leopards were henceforth unambiguously classified and treated as 'vermin'. The extermination of vermin – leopards included – remained official policy, and was given a boost by being linked at various times to national drives for self-sufficiency in food production (Khamis 1995: 6).

Following their persecution at the height of the Kitanzi Campaign, leopard keepers were never again targeted as part of a national program or in the same organized way. In the early 1990s a witch-finder from the mainland called Tokelo operated on both Pemba and Unguja, traveling from village to village – often at the invitation of the villagers themselves – and cleansing them in classic fashion of their witches and evil spirits. On Unguja leopard keepers were among these, but they were not specifically targeted. Informants on both islands differ widely in their opinions of Tokelo's achievements: on Unguja only a few people we spoke to credited him with significant success against leopard keepers.

Leopard killing continued through to the mid-1990s. According to the National Hunters' records around 100 leopards (give or take 10%) were killed in the decade from 1985 (fig. 2). In the mid-1990s this figure suddenly fell to zero, and there have been no verifiable reports of kills since we began our joint research (Goldman and Walsh 2002: 18-22). Zoological surveys and camera-trapping in 1997 and 2003 have also failed to turn up evidence for the leopard's continuing existence (Goldman and Winther-Hansen 2003a: 8-15). The Zanzibar leopard may well have become extinct before the end of the 20th century. If it has survived into the new millennium, then the odds are that it will not be around for very much longer. Nonetheless, many villagers in southern and eastern Unguja continue to believe that leopard keeping has not been completely eradicated, and sightings of leopards and other signs of their presence continue to be rumored along with other incidents involving them and their alleged keepers.

Conclusion

Changing representations of the Zanzibar leopard

The Zanzibar leopard is – or was – Unguja island's largest terrestrial carnivore. We can only guess at its former role in the island's ecology and whether it might be described as a 'keystone species' or 'keystone predator' that has helped to maintain high levels of species diversity (Paine 1966, Paine 1969, Power *et al.* 1996, Davic 2003). The Zanzibar leopard's highly uncertain status (fig. 3) – not to mention its invisibility to researchers and tourists – means that it cannot compete with the endemic Zanzibar red colobus (*Procolobus kirkii* (Gray), Cercopithecidae), for the position of 'flagship species' for conservation on the island (for recent critical discussion of the flagship concept *cf.* Simberloff 1997, Caro and O'Doherty 1999, Andelman and Fagan 2000, Entwistle and Dunstone 2000, Adams 2004, Caro *et al.* 2004). To the people of southern and eastern Unguja, however, the Zanzibar leopard has long been a culturally salient animal. One of the indicators of this salience (*cf.* R. Blench, this volume) is the large number of local Swahili names

given to the leopard, including both euphemisms and terms describing different varieties of the animal as these are recognized by informants (Goldman and Walsh 1997: 37-52).

Elaboration of « naming and terminology in a language » is one of the criteria proposed by A. Garibaldi and N. Turner (2004a) to define a 'cultural keystone species'. This metaphorical expression is loosely derived from the ecological concept of 'keystone species' (Paine 1969) and is used by Garibaldi and Turner to refer to culturally significant species that « play a unique role in shaping and characterizing the identity of the people who rely on them ». The other criteria that they propose include « intensity, type, and multiplicity of use », « role in narratives, ceremonies, or symbolism », « persistence and memory of use in relationship to cultural change », « level of unique position in culture », and the extent to which a salient species « provides opportunities for resource acquisition from beyond the territory » (Garibaldi and Turner 2004a). These criteria define a particular kind of cultural salience, most relevant to animals and plants that are positively and highly valued – economically, emotionally and otherwise. The Zanzibar leopard does not fit well here, but has increasingly come to resemble the opposite of such a 'cultural keystone species', with negative implications for its conservation. The 'cultural keystone species' concept has already been criticized on a number of grounds (*cf.* Davic 2004, Garibaldi and Turner 2004b, Nuñez and Simberloff 2004) and it is difficult to see how it can be stretched to include a 'keystone predator' or large carnivore that is viewed with nothing but fear and loathing by people who believe themselves to be directly affected by its predation.

Rather than merely persisting in « relationship to cultural change » (Garibaldi and Turner 2004a), the case of the Zanzibar leopard reminds us that cultural salience can also be given very different values and meanings, and that these may vary between different groups of people as well as change over time. Although it has probably long been recognized as a dangerous predator by Unguja's inhabitants, the available evidence suggests that the leopard did not always have the exclusively negative cultural associations that it had in most villages during the second half of the 20th century. We hypothesize that sweeping social and economic changes saw the ambivalent image of the 'spirit mediator' *mvyale*, with his special relationship to animals, transformed into the terrifying specter of the leopard keeper as a witch who used his evil powers to harm his fellow villagers for personal gain. The popular reaction to this was understandable, and led to a series of actions against leopards and their alleged keepers that seem to have escalated as the century progressed.

The British colonial authorities, however, failed to understand the nature of the moral panic and depth of feeling that were motivating leopard killing. Having protected leopards by decree in 1919, they continued to argue through to mid-century that leopards were a positive asset to the island's long-suffering farmers, whose fields were besieged by 'vermin' that leopards helped to reduce. And even after the law was adjusted in 1950 to allow for exceptions, very few leopards were killed with official approval. Perhaps not surprisingly, the Revolution and the Kitanzi Campaign turned the colonial classification of leopards inside-out, defining

them as 'vermin' within the same general framework that the British had used. This sealed the leopard's fate, leaving us with the irony that for many Zanzibaris the Zanzibar leopard is still a culturally salient animal, regardless of what outside researchers and others believe may have happened to it.

Acknowledgements

We would like to thank all of the people and institutions in Zanzibar and elsewhere who have participated in and supported our research, including all those acknowledged in our 1997 report and subsequent publications. In preparing the present paper we have benefited especially from the questions and comments of colleagues in the Paris colloquium and five anonymous reviewers as well as participants in the African History and Politics Seminar at Oxford University. Special thanks are due to Jan-Georg Deutsch for inviting Martin Walsh to give a version of this paper in Oxford, and to Roger Blench for his detailed comments on a draft of the text. We are also very grateful to Geoffrey D. Wilkinson for writing to us about his experiences in eastern Unguja in 1948-50 and for his valuable observations on this paper. Last but not least we would like to belatedly acknowledge the contribution of Eileen Pakenham for kindly sending copies of her husband's work to Martin Walsh in 1994, thereby helping to sow the seeds of our joint research.

References

- ABDURAHMAN M., 1939 — Anthropological notes from the Zanzibar Protectorate. *Tanganyika Notes and Records*, 8: 59-84.
- ABDY D.M., 1917 — Witchcraft amongst the Wahadimu. *Journal of the African Society*, 16 (63): 234-241.
- ADAMS W.M., 2004 — *Against extinction: the story of conservation*. London, Earthscan.
- AL-ISMAILY I.N.I., 1999 — *Zanzibar: kinyang'anyiro na utumwa*. Ruwi, Oman, privately published.
- ANDELMAN S.J., FAGAN W.F., 2000 — Umbrellas and flagships: efficient conservation surrogates or expensive mistakes? *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 97 (11): 5954-5959.
- ANONYMOUS, 1948 — Chui wa Unguja. *Mambo Leo*, 9, September 1948: 98.
- ANONYMOUS, 1964 — Tangazo kwa wasasi. *Kweupe*, 13 October 1964: 451.
- ANONYMOUS, 1965 — Tuitumie ardhi yetu. *Kweupe*, 12 June 1965: 238.
- ANONYMOUS, 1967 — Makamo avilaani vitendo vya uchawi. *Kweupe*, 12 August 1967: 251.
- ARCHER A.L., 1994 — *A survey of hunting techniques and the results thereof on two species of duiker and the suni antelopes in Zanzibar*. Report to Finnida / Forestry Sector, Commission for Natural Resources, Zanzibar.
- ARNOLD N., 2003 — *Wazee wakijua mambo! / elders used to know things!: occult powers and revolutionary history in Pemba, Zanzibar*. Unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University.
- BAKARI M.A., 2001 — *The democratisation process in Zanzibar: a retarded transition*. Hamburg, Institut für Afrika-Kunde.
- BENNETT N.R., 1978 — *A history of the Arab state of Zanzibar*. London, Methuen & Co.

- BURTON R.F., 1872 — *Zanzibar; city, island, and coast* (Vol. I). London, Tinsley Brothers.
- CARO T.M., ENGLISH A., FITZHERBERT E., GARDNER T., 2004 — Preliminary assessment of the flagship species concept at a small scale. *Animal Conservation*, 7: 63-70.
- CARO T.M., O'DOHERTY G., 1999 — On the use of surrogate species in conservation biology. *Conservation Biology*, 13: 805-814.
- CHAMI F.A., WAFULA G., 1999 — Zanzibar in the Aqualithic and early Roman periods: evidence from a limestone underground cave. *Mvita*, 8: 1-14.
- CLAYTON A., 1981 — *The Zanzibar Revolution and its aftermath*. London, C. Hurst & Co.
- DAVIC R.D., 2000 — Ecological dominants vs. keystone species: a call for reason. *Conservation Ecology*, 4 (1): r2 (<http://www.consecol.org/vol4/iss1/resp2>).
- DAVIC R.D., 2003 — Linking keystone species and functional groups: a new operational definition of the keystone species concept. *Conservation Ecology*, 7 (1): r11 (<http://www.consecol.org/vol7/iss1/resp11>).
- DAVIC R.D., 2004 — Epistemology, culture, and keystone species. *Ecology and Society*, 9 (3): r1 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/resp1>).
- ENTWISTLE A., DUNSTONE N. (eds), 2000 — *Priorities for the conservation of mammalian diversity. Has the panda had its day?* Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1937 — *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- FREEMAN-GRENVILLE G.S.P., 1962 — *The East African coast: select documents from the 1st to the earlier 19th century*. Oxford, Clarendon Press.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004a — Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>).
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004b — The nature of culture and keystones. *Ecology and Society*, 9 (3): r2 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/resp2>).
- GOLDMAN H.V., 1996 — *A comparative study of Swahili in two rural communities in Pemba*. Unpublished Ph.D. dissertation, New York University.
- GOLDMAN H.V., WALSH M.T., 1997 — *A leopard in jeopardy: an anthropological survey of practices and beliefs which threaten the survival of the Zanzibar leopard (Panthera pardus adersi)*. Zanzibar Forestry Technical Paper No. 63, Jozani-Chwaka Bay Conservation Project, Commission for Natural Resources, Zanzibar.
- GOLDMAN H.V., WALSH M.T., 2002 — Is the Zanzibar leopard (*Panthera pardus adersi*) extinct? *Journal of East African Natural History*, 91: 15-25.
- GOLDMAN H.V., WINTHER-HANSEN J., 2003a — *The small carnivores of Unguja: results of a photo-trapping survey in Jozani Forest Reserve, Zanzibar, Tanzania*. Tromsø, privately printed.
- GOLDMAN H.V., WINTHER-HANSEN J., 2003b — First photographs of the Zanzibar servaline genet, *Genetta servalina archeri*, and other endemic subspecies on the island of Unguja, Tanzania. *Small Carnivore Conservation*, 29: 1-4.
- GOLDMAN H.V., WINTHER-HANSEN J., WALSH M.T., 2004 — Zanzibar's recently discovered servaline genet. *Nature East Africa*, 34 (2): 5-7.
- INGRAMS W.H., 1931 — *Zanzibar: its history and its people*. London, Frank Cass and Co.
- INGRAMS W.H., 1942 — *Arabia and the isles*. London, John Murray.
- JOHNSON F. (ed.), 1939 — *A standard Swahili-English dictionary*. Oxford, Oxford University Press.
- KHAMIS K.A., 1995 — *Report on the status of Zanzibar leopards from 15th Dec. 1994 to June 1995 in different times at Zanzibar*. Unpublished certificate student's dissertation, College of African Wildlife Management, Mweka.
- KHANINA L., 1998 — Determining keystone species. *Conservation Ecology*, 2 (2): r2 (<http://www.consecol.org/Journal/vol2/iss2/resp2>).
- KINGDON J., 1977 — *East African mammals: an atlas of evolution in Africa. Vol. IIIA, Carnivores*. Chicago, University of Chicago Press.
- KINGDON J., 1989 — *Island Africa: the evolution of Africa's rare animals and plants*. Princeton, Princeton University Press.
- LINDSKOG B., 1954 — *African leopard men*. Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.

LOFCHIE M.F., 1965 — *Zanzibar: background to revolution*. Princeton, Princeton University Press.

MCGEAGH W.R., 1934 — "A review of the system of land tenure in the island of Zanzibar". In Zanzibar Protectorate, 1945: *Review of the systems of land tenure in the islands of Zanzibar and Pemba by the district commissioners of Zanzibar and Pemba 1934*, Zanzibar, Government Printer: 1-16.

MANSFIELD-ADERS W., 1920 — "The natural history of Zanzibar and Pemba". In Pearce F.B. (ed): *Zanzibar: the island metropolis of eastern Africa*, London, Frank Cass: 326-339.

MARWICK M., 1982 — *Witchcraft and sorcery: selected readings* (2nd edition), Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.

MIDDLETON J., 1961 — *Land tenure in Zanzibar*. London, Her Majesty's Stationery Office.

MIDDLETON J., WINTER E.H. (eds), 1963 — *Witchcraft and sorcery in East Africa*. London, Routledge & Kegan Paul.

MOORE H.L., SANDERS T. (eds), 2001 — *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. London, Routledge.

NISULA T., 1999 — *Everyday spirits and medical interventions: ethnographic and historical notes on therapeutic conventions in Zanzibar town*. Saarijärvi, Gummerus Kirjapaino Oy.

NUÑEZ M.A., SIMBERLOFF D., 2004 — Invasive species and the cultural species concept. *Ecology and Society*, 10 (1): r4 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol10/iss1/resp4>).

PAINE R.T., 1966 — Food web complexity and species diversity. *American Naturalist*, 100: 65-75.

PAINE R.T., 1969 — A note on trophic complexity and community stability. *American Naturalist*, 103: 91-93.

PAKENHAM R.H.W., 1947 — *Land tenure among the Wahadimu at Chwaka, Zanzibar island*. Zanzibar, Government Printer.

PAKENHAM R.H.W., 1984 — *The mammals of Zanzibar and Pemba islands*. Harpenden, privately printed.

POCOCK R.I., 1932 — The leopards of Africa. *Proceedings of the Zoological Society of London*, II: 543-591.

POWER M.E., TILMAN D., ESTES J.A., MENGE B.A., BOND W.J., MILLS L.S., DAILY G., CASTILLA J.C., LUBCHENCO J., PAINE R.T., 1996 — Challenges in the quest for keystones. *BioScience*, 46 (8): 609-620.

RACINE O., 1994 — "The *mwaka* of Makunduchi, Zanzibar". In Parkin D. (ed): *Continuity and autonomy in Swahili communities: inland influences and strategies of self-determination*, London, School of Oriental and African Studies: 167-175.

ROLLESTON I.H., 1939 — The Watumbatu of Zanzibar. *Tanganyika Notes and Records*, 8: 85-97.

SHERIFF A., 1987 — *Slaves, spices & ivory in Zanzibar: integration of an East African commercial empire into the world economy, 1770-1873*. London, James Currey.

SHERIFF A., FERGUSON E. (eds), 1991 — *Zanzibar under colonial rule*. London, James Currey.

SIMBERLOFF D., 1997 — Flagships, umbrellas, and keystones: is single-species management passé in the landscape era? *Biological Conservation*, 83 (3): 247-257.

STEWART P.J., STRATHERN A., 2004 — *Witchcraft, sorcery, rumors, and gossip*. Cambridge, Cambridge University Press.

SWAI I.S., 1983 — *Wildlife conservation status in Zanzibar*. Unpublished M.Sc. dissertation, University of Dar es Salaam.

TERBORGH J., ESTES J.A., PAQUET P., RALLS K., BOYD-HEGER D., MILLER B.J., NOSS R.F., 1999 — "The role of top carnivores in regulating terrestrial ecosystems". In Soulé M.E., Terborgh J. (eds): *Continental conservation: scientific foundations of regional reserve networks*, Washington, D.C., Island Press: 39-64.

VANCLAY J., 1999 — On the nature of keystone species. *Conservation Ecology*, 3 (1): r3 (<http://www.consecol.org/vol3/iss1/resp3>).

WALSH M.T., GOLDMAN H.V., 2003 — The Zanzibar leopard between science and cryptozoology. *Nature East Africa*, 33 (1/2): 14-16.

WALSH M.T., GOLDMAN H.V., 2004 — The Zanzibar leopard – dead or alive? *Tanzanian Affairs*, 77: 20-23.

ZANZIBAR NATIONAL ARCHIVES (ZNA), various dates — files relating to vermin.

ZNA AK 4/23 "Destruction of vermin (Oct. 1962 - Sept. 1964)".

ZNA AK 4/69 " Destruction of vermins [sic.]
(Dec. 1950 - Jan. 1955) ".

ZNA AK 4/70 " Destruction of vermin (*Usasi wa vinyama viharibifu*) (Oct. 1964 - Jan. 1970) ".

ZNA AK 4/104 " *Halmashauri ya wasasi*
(Aug. 1966) ".

ZNA AK 21/14 " Vermin control (Aug. 1952 -
Nov. 1963) ".

ZNA AK 21/12 " Vermin destruction
(July 1961 - Jan. 1969) ".

ZANZIBAR PROTECTORATE, undated — *The laws of Zanzibar. Chapter 128. Wild animals protection (principal & subsidiary legislation)*. Zanzibar, Government Printer.

ZANZIBAR PROTECTORATE, 1947-1961 — *Annual reports of the provincial administration for the years 1946-1960*. Zanzibar, Government Printer.

Tuer le roi

La diabolisation et l'extermination du léopard de Zanzibar

Martin T. WALSH
mtw30@cam.ac.uk

Helle V. GOLDMAN
Helle.Goldman@npolar.no

Résumé

Le léopard de Zanzibar (*Panthera pardus adersi* Pocock, Felidae) est un carnivore endémique qui a été chassé jusqu'à sa vraisemblable extinction. Dans cet article fondé sur des enquêtes entreprises à partir de 1995, nous décrivons les circonstances politiques et économiques qui ont conduit à la diabolisation progressive de ce grand carnivore et aux efforts concertés en vue de son extermination. Les constructions culturelles relatives à la signification et à la valeur du léopard ont varié selon les groupes d'acteurs politiques et les époques. La métaphore d'"espèce clef de voûte" employée en écologie ne peut s'appliquer au contexte historique complexe et particulier du léopard de Zanzibar, et nous prôtons une interprétation plus nuancée de la notion de valeur affective culturelle, dans le cas présent et dans d'autres qui lui seraient similaires.

Mots-clés

sorcellerie, chasse, politique, histoire, léopard

Introduction

Les grands carnivores sont largement appréhendés avec respect pour leur agilité et trônent au royaume des animaux. Ils sont également redoutés pour leurs instincts prédateurs, particulièrement lorsque ceux-ci constituent une menace directe pour la vie des hommes. Ils symbolisent le pouvoir et son cortège de corruptions, la souveraineté et son lot de malfaisances, et sont sollicités à divers titres pour représenter ces formes de domination. Le léopard (*Panthera pardus* (L.), Felidae) ne déroge pas à ces perceptions. En différents endroits de l'Afrique sub-saharienne,

les léopards ont été associés au pouvoir politique et rituel, à l'art des tradipraticiens et aux machinations des sociétés secrètes. Très souvent, ces prédateurs préférentiellement nocturnes sont associés à la magie et à la sorcellerie, et sont perçus comme les instruments, voire l'incarnation, de personnes maléfiques (pour une vue d'ensemble cf. Lindskog 1954). Parfois, diverses représentations s'entremêlent ou sont historiquement associées. C'est justement ce qui s'est produit dans le cas du léopard de Zanzibar (*Panthera pardus adersi* Pocock, Felidae).

Cette sous-espèce peu connue de léopard est le plus grand carnivore sauvage de l'île d'Unguja (Zanzibar). Bien qu'ils soient légalement protégés, les léopards d'Unguja ont été chassés au point de friser l'extinction à la fin du XX^e s., et il est à craindre qu'il n'en reste pas un seul survivant sur cet îlot de l'Océan indien. Cet article relate les tentatives d'exterminer le léopard de Zanzibar dont la réputation de prédateur a contribué à répandre la croyance qu'il serait détenu par des sorciers. L'histoire des massacres de léopards révèle comment les représentations de cet animal à haute valeur culturelle ont évolué au cours du temps, et notamment comment elles ont varié entre les différents groupes d'acteurs politiques (cf. M.-D. Ribéreau-Gayon, cet ouvrage) dans le Zanzibar des époques coloniales et post-coloniales. Le cas du léopard de Zanzibar illustre (i) comment des attitudes et des actions à l'encontre d'un animal déterminant s'articulent et se recomposent dans le contexte d'un paysage écologique et politique complexe et changeant, et (ii) les conséquences désastreuses et irréversibles que cela peut occasionner pour l'espèce concernée (photo 1).

Cette histoire démontre combien la compréhension populaire de la signification et de la valeur de l'animal ne sont pas les constructions monolithiques et immuables que bien des approches consacrées à la représentation et à la conservation biologique des animaux voudraient nous faire croire. En dépit du rôle écologique du léopard de Zanzibar comme prédateur dominant et, peut-être, comme "espèce clef de voûte" (Paine 1969), sa diabolisation et son extermination n'ont pas été inévitables, mais ont été contingentes à des circonstances politiques et économiques particulières. Par ailleurs, la diabolisation du léopard l'a virtuellement fait évoluer à l'antipode d'une "espèce clef de voûte culturelle" (Garibaldi et Turner 2004a). Cela en fait un bien piètre candidat au statut d'"espèce porte-drapeau" (pour différentes définitions, cf. Caro *et al.* 2004), qui a de plus peut-être déjà disparu. L'extermination du léopard de Zanzibar devrait nous rappeler que notre interprétation de la valeur culturelle des animaux et notre théorisation et utilisation de concepts tels que celui d'"espèce clef de voûte" peuvent avoir de réelles implications dans pareil contexte. Nous proposons cet article avec l'espoir que notre témoignage sur le destin du léopard de Zanzibar pourra contribuer à la compréhension de cas similaires et encouragera des approches de conservation fondées sur des analyses minutieuses des contextes historiques et ethnographiques plutôt que sur des transpositions mécaniques de concepts et métaphores issues des sciences naturelles et parfois problématiques.

1. Zanzibar et le léopard de Zanzibar

L'archipel de Zanzibar s'étend au large de la côte de la Tanzanie et comprend deux îles principales – Unguja et Pemba – et de nombreux petits îlots. L'île méridionale d'Unguja est la plus grande (environ 1 600 km²) et héberge une faune qui comprend un certain nombre d'espèces et de sous-espèces endémiques, dont le léopard de Zanzibar. Ce fauve a probablement été contraint à l'isolement par rapport aux autres léopards d'Afrique depuis au moins la fin de l'âge glaciaire, lorsque l'île d'Unguja s'est vue coupée du continent par le niveau accru de l'océan. L'"effet de fondation", une caractéristique génétique conférée à une population abandonnée, et l'adaptation aux conditions insulaires locales ont abouti à un léopard plus chétif que ses parents continentaux et qui a "changé ses taches", ses rosettes plus nombreuses prenant parfois l'apparence de points (Pocock 1932 : 563, Pakenham 1984 : 46-48, Kingdon 1977 : 351, Kingdon 1989 : 45). Hormis cela, bien peu de choses sont connues de la biologie et du comportement du léopard de Zanzibar. Les zoologistes n'ont jamais pu l'étudier en liberté et la dernière fois qu'un chercheur a prétendu en avoir vu un vivant, remonte au début des années 1980 (Swai 1983 : 53). Bien qu'il existe de sérieuses évidences de la présence du léopard sur l'île d'Unguja au milieu des années 1990, les chances que le léopard ait franchi le cap du nouveau millénaire semblent incertaines (Goldman et Walsh 2003 : 14-15).

L'étendue de notre ignorance concernant le léopard de Zanzibar ne permet pas de formuler des conclusions définitives sur son rôle, présent et passé, dans l'écologie de l'île. À la différence de ses congénères continentaux d'Afrique et d'Asie, le léopard de Zanzibar est (ou était) le plus grand et le plus puissant des carnivores de l'île. Les léopards continentaux africains doivent rivaliser avec d'autres grands carnivores, notamment le lion (*Panthera leo* (L.), Felidae) qui est considérablement plus puissant et la très sociale hyène tachetée (*Crocuta crocuta* (Erxleben), Hyaenidae) dont les hordes peuvent assaillir les léopards pour dérober leurs proies. Le léopard de Zanzibar ne cohabite à Unguja qu'avec des carnivores plus petits que lui, comme une genette, divers types de civettes (Viverridae) et deux espèces de mangoustes (Herpestidae). Il ne fait aucun doute que le léopard de Zanzibar a été le prédateur dominant d'Unguja. Toutefois, les connaissances relatives à son alimentation et à d'autres aspects des relations prédateur-proie sur l'île ne permettent pas de le qualifier sans équivoque d'"espèce clef de voûte" ou de "prédateur clef de voûte", ni de cerner toutes les conséquences de sa disparition (pour des définitions et une discussion du concept de clef de voûte en écologie, cf. Paine 1966, Paine 1969, Power *et al.* 1996, Khanina 1998, Terborgh *et al.* 1999, Vanclay 1999, Davic 2000, Davic 2003, et les références incluses dans ces divers articles) (cf. E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage).

La raison ultime de la disparition du léopard de Zanzibar a certainement été l'accroissement de la population humaine de Zanzibar et son développement économique. La colonisation de l'île d'Unguja remonte à au moins deux

millénaires (Chami et Wafula 1999) et l'île a constitué un important entrepôt pour le commerce avec l'intérieur du continent africain. Pourtant, la transformation à grande échelle du paysage de l'île ne s'est amorcée que durant la première moitié du XIX^e s., lorsque le souverain Omani de Zanzibar implanta la capitale sur l'île et encouragea l'immigration de ressortissants arabes et un développement de la production agricole basé sur le labeur d'esclaves (Bennett 1978, Sheriff 1987). La partie nord-ouest de l'île, qui entoure la ville de Zanzibar et la prolonge vers le nord, est toujours décrite comme une "zone de plantations" en référence à son développement d'antan et ses conséquences – dont l'un aurait été le confinement des léopards dans les poches et lambeaux forestiers marginaux de "coral rag" dans le sud et l'est de l'île (fig. 1).

L'implantation imposée d'un protectorat britannique à la fin du XIX^e s. et l'abolition de l'esclavage qui s'en est suivi ont marqué le début d'une histoire du XX^e s. émaillée de changements économiques et de tensions politiques. Ces dernières ont culminé à la Révolution de Zanzibar du 12 janvier 1964, juste un mois après que le gouvernement dominé par les Arabes ait accédé à l'indépendance complète (Lofchie 1965, Clayton 1981, Sheriff et Ferguson 1991). Le 26 avril 1964, Zanzibar fut unifié avec le Tanganyika continental pour devenir la République Unie de Tanzanie, et devint un état dans l'état. Zanzibar conserva une relative autonomie politique et fut moins enclin ces dernières années à raviver les institutions d'un état socialiste et à satisfaire les aspirations d'un électorat profondément divisé (Bakari 2001). Comme nous allons le montrer dans cet article, le destin du léopard de Zanzibar est intimement lié à l'histoire politique de Zanzibar, et l'analyse de cette relation va nous révéler les causes indirectes de l'extermination de cette sous-espèce.

2. Méthodes de recherche et principaux résultats

En juillet 1996, nous avons entrepris une étude systématique des pratiques et croyances locales mettant en péril la survie du léopard de Zanzibar. Cette étude a été réalisée pour le compte du Projet de Conservation Jozani-Chwaka (JCBCP) en partenariat avec CARE-Tanzanie et la Commission des Ressources Naturelles du Gouvernement de Zanzibar de l'époque. La recherche a consisté principalement en des entretiens semi-directifs en langue swahili avec plus de cinquante villageois et autres acteurs de l'île d'Unguja, et en l'exploitation de registres nationaux de prises de chasses et divers autres documents utiles. La plupart des personnes interrogées étaient des hommes, pratiquant ou ayant pratiqué la chasse à temps partiel, représentant une catégorie d'acteurs volontairement choisie comme point focal de l'étude (pour plus de détails, cf. Goldman et Walsh 2002 : 17-18).

Les résultats de cette étude ont fait l'objet d'un rapport (Goldman et Walsh 1997) dont les principales conclusions anthropologiques peuvent se résumer comme suit. Les raisons les plus contemporaines (XX^e s.) énoncées pour justifier de tuer le léopard à Unguja ont été une peur intense et la répugnance qu'ils suscitent chez les populations rurales de l'île. Pour beaucoup d'insulaires, un bon léopard n'est qu'un léopard mort et il faut éviter à tout prix tout contact avec cette créature. Ces attitudes négatives que l'on retrouve chez les citadins, tiennent à l'existence d'un complexe de croyances associant le léopard à la sorcellerie. Ces croyances sont centrées sur l'idée que les léopards seraient "gardés" par des personnes pourvues d'intentions diaboliques et seraient commissionnés par celles-ci pour nuire à leurs concitoyens ou les harceler. Le récit récurrent sur la détention d'un léopard comprend diverses variantes et incorpore des détails sur la manière dont les détenteurs de léopards, en général des personnes de sexe masculin que l'on dit organisés en sociétés de partage de léopards et que l'on identifie comme des "sorciers" *wachawi*² particulièrement redoutés, se procurent les fauves, les nourrissent, les entraînent et les manipulent (Goldman et Walsh 1997 : 5-15).

Cette forme de détention est une explication toute trouvée à l'apparition de léopards dans les zones habitées et aux attaques dont bétails et hommes sont les victimes occasionnelles. Léopards "détenus" et "sauvages" se distinguent à travers une série de comportements. Tout léopard aperçu à proximité d'une ferme ou d'une zone habitée et qui attaque ou effraie les gens et leur bétail, ou qui ne fuit pas lorsqu'on le rencontre, est généralement considéré comme un léopard détenu. Les léopards entraperçus loin en brousse et qui fuient tout contact avec l'homme sont considérés comme "sauvages" et sans maître. Parfois, le comportement équivoque d'une personne suspectée de détenir un léopard est interprété comme la confirmation de la suspicion qu'un léopard particulier est détenu par cette personne. Dans le cours normal des choses, les détenteurs suspectés ne sont jamais ouvertement accusés, mais sont la cible de rumeurs, de ragots, et suscitent un sentiment de crainte mêlée de respect.

Ces croyances constituent le point d'orgue d'interprétations collectives relatives à la sorcellerie à Zanzibar (Ingrams 1931 : 465-477, Goldman 1996 : 349-357, 371-378, Arnold 2003), interprétations qui reflètent des schémas de pensée largement répandus en Afrique sub-saharienne et au-delà (Evans-Pritchard 1937, Middleton et Winter 1963, Marwick 1982, Moore et Sanders 2001, Stewart et Strathern 2004). Comme toute croyance de sorcellerie en général, ces interprétations servent de prétexte pour expliquer des cas particuliers d'infortune et d'autres incidents inhabituels ; ce sont de véritables outils de contrôle et d'entretien des échanges sociaux et elles sont dotées d'une logique circulaire qui est pratiquement irréfutable dans le discours local, même si quelques sceptiques existent. Comme nous allons le voir, il est parfois arrivé que des détenteurs de léopards et des sorciers soient publiquement dénoncés à Zanzibar, augmentant par la même occasion la capacité de telles croyances d'interférer sur le cours du changement social et politique.

² En bleu, toutes les citations en swahili.

Le présent article est basé sur notre étude de 1996 et sur d'autres travaux que nous avons menés depuis qu'est né en 1995 notre intérêt pour le sort du léopard de Zanzibar. Cet intérêt nous a conduit à mener de nouvelles enquêtes de terrain et de nouveaux interviews à Zanzibar, à poursuivre la consultation d'archives et de documentation, à consulter des spécimens au Muséum d'Histoire Naturelle de Londres et au Musée de Zoologie Comparée d'Harvard (photo 2) et à explorer d'autres sujets associés au léopard sur le terrain ou ailleurs. Ce travail, toujours en cours, a donné lieu à diverses présentations et publications (notamment Goldman et Walsh 2002, Goldman et Winther-Hansen 2003a, Goldman et Winther-Hansen 2003b, Walsh et Goldman 2003, Goldman *et al.* 2004, Walsh et Goldman 2004), et d'autres sont en projets. Cet article est notre première tentative d'élaborer un bilan historique sur la destinée du léopard de Zanzibar.

3. La diabolisation des léopards et la réponse des Britanniques

Comme évoquée auparavant, la raison ultime de l'extinction du léopard a probablement été l'accroissement de la population humaine et des activités économiques sur l'île d'Unguja. Faute d'une connaissance précise du comportement et de la biologie populationnelle du léopard de Zanzibar, nous ne pouvons formuler que des hypothèses générales sur les effets historiques de la croissance démographique humaine sur cet animal. L'extension rapide de la colonisation humaine et des activités agricoles à partir de la moitié du XIX^e s. a certainement exercé une forte pression sur le léopard à travers la destruction de son habitat naturel et la réduction des populations d'autres espèces sauvages lui servant de proie, tout en augmentant les risques de contact entre le léopard, les hommes et le bétail.

Nous avons réuni des preuves que le développement du conflit entre l'homme et le léopard repose sur une diabolisation systématique de cet animal. Les références anciennes sur le léopard de Zanzibar sont rares et sujettes à caution. Richard Burton, qui s'est trouvé à Zanzibar en 1856-1857 puis en 1859, note que le léopard local était "destructeur à l'intérieur de l'île", ajoutant qu'il était capturé et "chassé sans relâche à coup de sagaie" (Burton 1872 : 198).

Il nous faut attendre 1920 pour obtenir de plus amples détails. C'est cette année-là que W. Mansfield-Aders (1920 : 329) publie une description similaire, faisant particulièrement référence à la prédation du léopard sur les chèvres et aux pratiques consistant à brûler au fer rouge les yeux des léopards alors capturés.

Nos propres informateurs, dont certains étaient enfants dans les années 1920 et 1930, nous ont fourni des estimations des ravages causés par les léopards sur toutes sortes de bétail : poules, chiens, moutons, chèvres et même des vaches adultes.

Compte tenu de la finesse de ces témoignages et de la précision des détails les accompagnant, il apparaît peu probable que nos informateurs les aient inventés ou imaginés, ou que la plupart des attaques répertoriées à cette époque aient été à tort imputées aux léopards. Les gouvernements coloniaux et post-coloniaux ont tous deux contribué à ce jugement.

Nous disposons de témoignages d'un certain nombre d'attaques de léopard sur des hommes. Certaines, antérieures à la seconde guerre mondiale, contribuent plus encore au sentiment de terreur éprouvé à l'encontre de cet animal. Certaines de ces attaques ont été fatales à la victime, d'autres ont occasionné des blessures dont les cicatrices marquent encore les survivants. La majorité des attaques rapportées concernent des enfants, parfois des adultes, surpris durant leur sommeil dans les huttes et abris temporaires des campements de fortune. Des incidents passés nous ont été rapportés dans la plupart des villages dans lesquels nous avons travaillé, incluant des attaques meurtrières sur des enfants dans les villages d'Uroa, Muyuni, Muungoni, Ukongoroni, Bwejuu et Jambiani.

Les attaques les plus anciennes qui nous ont été signalées se situent à Uzi, et remontent aux années 1920. À l'aurore, un léopard attaqua un jeune garçon qui dormait dans la hutte d'un champ tandis que sa mère surveillait la récolte. L'enfant fut mutilé, mais survécut. Il est dit que la victime, Hamadi Hemedi, était encore vivant et âgé d'environ 75 ans en 1996, marqué de cicatrices qui l'avaient rendu chauve sur la face antérieure de la tête.

Plusieurs cas similaires nous furent rapportés et nous eûmes, pour l'un d'eux, l'opportunité d'interviewer la victime et sa mère. Suleiman bin Abdallah fut attaqué par un léopard à Uroa quand il était tout jeune, vers 1930. Il porte encore les traces de cette agression sur la nuque et au-dessus du genou (photo 3). Suleiman était trop jeune pour se souvenir de ce qui s'est passé, mais sa mère, Halima, s'en souvient bien et nous a fourni de plus amples détails. L'enfant était chez des proches quand il fut traîné hors de la hutte par un léopard alors qu'il dormait encore durant les premières heures de la matinée. Suleiman se mit à hurler lorsque le léopard relâcha momentanément sa prise, et l'animal prit la fuite à l'arrivée des gens ainsi alertés.

De telles attaques ont suscité une peur disproportionnée eu égard à leur relative rareté. La crainte fut rationalisée et justifiée par la croyance que le léopard pouvait être commandité par le caprice ou la colère d'un détenteur.

La croyance en la détention de léopard semblait déjà bien enracinée durant la première guerre mondiale. On trouve des allusions éparses dans les écrits d'administrateurs, de scientifiques et d'autres, parus durant l'entre-deux guerres (Abdy 1917 : 237-238, Ingrams 1931 : 471-472, Abdurahman 1939 : 75, 79, Rolleston 1939 : 93). Nous devons à Harold Ingrams, qui était officier de district au nord d'Unguja, le témoignage le plus intéressant :

« Au début de l'année 1921, un léopard fit son apparition dans mon district et n'attaqua pas moins de 18 chèvres en l'espace de quelques nuits. Je me rendis sur place pour l'appréhender, et passai la nuit assis dans un arbre pour le tuer mais les natifs, et même les Arabes [...] dirent que j'aurais pu m'épargner cette

peine car un “sorcier” *mchawi* avait “apprivoisé” *fuga*-ed le léopard qui irait où il lui serait dit d’aller. Un de mes amis arabes (qui connaissait bien la région et ses habitants) me communiqua le nom du responsable, mais une enquête se serait avérée, bien sûr, inutile.

Les gens croient fermement en tout cela. Ils disent que seuls les sorciers-docteurs Wahadimu (originaires du sud et de l’est d’Unguja) ont ce pouvoir. Ils cachent ces léopards entravés dans des cavités ou des abris sous roche dans la brousse et les envoient alors tuer les chèvres de leurs ennemis. Lors de l’exploration d’une caverne à Kufile au sud de l’île, on me montra un repas composé de restes alimentaires, disposé à l’entrée d’une galerie et l’on m’expliqua qu’il avait été placé là par le maître du léopard.

Le Cadi [*Kadhi* “juge islamiste”] de Mkokotoni, me conta le récit des activités d’un léopard. Il dit que quelques années auparavant, une affaire semblable s’était produite à Chwaka, et plusieurs chèvres avaient été tuées. Il tenta alors de trouver le coupable. Cela parvint aux oreilles des “sorciers” *wachawi* concernés, car un matin qu’il ouvrait sa porte, le Cadi se retrouva face au léopard. N’ayant aucune arme sur lui, il claqua la porte et se rendit à la fenêtre, mais le léopard était toujours là. Il dut alors attendre que ce dernier s’en aille. Ayant reçu l’information de l’identité des *wachawi*, il les fit chercher, les conduisit à la mosquée et leur fit jurer *Wallai, billai, tallai, Wallai el Adhimu* (« Par Dieu, par Dieu, par Dieu, par Dieu le Tout-puissant », un serment particulièrement sacré) qu’il ne contrôlaient pas les léopards. Ils avaient dû se parjurer car le Cadi m’informa que deux jours plus tard, ils se noyèrent durant une sortie de pêche et au bout d’un certain temps, le léopard fut retrouvé mort en brousse » (Ingrams 1931 : 471-472, traduction de ED).

Pendant ce temps, les contemporains d’Ingrams s’efforçaient de répandre une version bien différente du problème des léopards. En 1919, le gouvernement de protectorat émit « un Décret pour stipuler la protection de certains animaux sauvages » (Protectorat de Zanzibar, non daté, traduction de ED). Il devenait un délit de tuer, blesser, capturer ou commercialiser des produits provenant de certaines espèces, léopard de Zanzibar inclus. Seuls les ressortissants britanniques pouvaient autoriser l’utilisation du léopard et d’autres espèces à des fins scientifiques ou autres. C’est à proximité de Chwaka en 1919 que W. Mansfield-Aders captura ce qui allait devenir le spécimen de référence du léopard de Zanzibar, formellement décrit et nommé par la suite par R.I. Pocock (1932 : 563) (photo 4).

La sympathie des Britanniques s’exprimait clairement au bénéfice du léopard plutôt qu’en faveur des paysans dont il menaçait la vie et la subsistance. Pour les autorités coloniales, le léopard de Zanzibar était plus qu’un simple objet de curiosité scientifique. Faisant peu cas des peurs des populations rurales, elles argumentèrent que le léopard était profitable aux paysans et qu’il contribuait par la même occasion au développement économique. Cet argument reposait clairement sur une série de rapports rédigés par R.H.W. Pakenham avant et après qu’il fut promu Commissaire Principal de l’administration provinciale de Zanzibar. R.H.W. Pakenham insista pour que les léopards ne soient pas traités en “vermine”

par égard pour leur rôle à traquer les animaux ravageurs des cultures, et ils furent classés conformément à ce rôle (Pakenham 1947 : 31, Zanzibar Protectorate 1949 : 24, Zanzibar Protectorate 1950 : 27, Zanzibar Protectorate 1951 : 31).

Dans le rapport annuel de l'administration provinciale de l'année 1948, Pakenham écrit :

« De nombreux léopards sont capturés et tirés chaque année, surtout quand ils captent l'attention sur leur présence à travers les déprédations qu'ils infligent au bétail ; mais en temps normal, ils rendent un grand service au paysan en traquant les potamochères, singes et céphalophes qui ravagent ses champs. Cependant, vers le milieu de l'année, un léopard se transforma en mangeur d'hommes, tua une femme et trois enfants en l'espace de deux mois et sema la terreur à travers une large étendue du pays le long de la côte est de l'île de Zanzibar. Il compromit la production alimentaire locale car les paysans avaient peur de passer la nuit dans leurs champs comme ils le font habituellement pour maintenir à distance des potamochères maraudeurs, en conséquence de quoi le gros des récoltes fut perdu. En raison d'une brousse dense et continue, et de la surface rugueuse des roches coralliennes incultes, la région rend la chasse particulièrement difficile, mais le léopard en cause fut finalement capturé. Aussi étrange que cela puisse paraître, il fut difficile de garantir la coopération des villageois durant la traque de l'animal compte tenu de leur superstition et de leur conviction que les léopards sont gardés par certains membres de la communauté qui les utilisent à des fins sordides, et ce léopard était un de ceux-ci. En effet, il est rare d'entendre dire qu'un léopard ait attaqué des humains dans ce pays » (Zanzibar Protectorate 1949 : 24, traduction de ED).

Un article de presse contemporain de cette époque fit état d'attaques sur deux enfants à Uroa (Anonyme 1948), incidents dont Pakenham se souvint plusieurs années plus tard. Pakenham rappela également qu'un Commissaire de District arabe lui avait transmis l'information que 23 léopards avaient été tués dans divers villages en l'espace de cinq ans entre 1939 et 1943 (Pakenham 1984 : 49) (photo 5). À l'évidence, les villageois avaient décidé de traiter le problème du léopard à leur manière lorsqu'ils en voyaient un. Un ancien officier agricole colonial nous compta également comment en 1949, il avait vu un léopard qui s'était laissé surprendre par un piège à singe, se faire abattre à l'extérieur du village de Chwaka. Ce léopard, un vieux mâle, avait été traqué pour s'être emparé de nuit d'un bébé dans la maison du Mudir (administrateur arabe) de Chwaka et avait provoqué sa mort. Les villageois étaient convaincus, tout comme d'ailleurs l'officier agricole qui avait été témoin de ces événements, qu'il s'agissait d'un léopard détenu (Geoffrey D. Wilkinson, comm. pers. 2004).

Le décret de 1919 supposé protéger les léopards semble avoir été peu efficace. En 1950, le gouvernement fut obligé d'admettre qu'un problème se posait effectivement. Dans le rapport annuel de 1950, Pakenham reconnut qu'en dépit des bons services assurés par les léopards,

« il est nécessaire d'autoriser ponctuellement la destruction d'individus qui nuisent au bétail. Une telle mesure de protection est permise par une clause du

Décret de Protection de la Faune Sauvage, publiée sous la notice gouvernementale n° 29 de 1950, un permis spécial d'abattage étant autorisé par le Commissaire Principal comme spécifié dans la notice n° 30 de 1950 » (Zanzibar Protectorate 1951 : 31, traduction de ED).

Cet amendement à la législation ne provoqua pas une liesse en l'honneur du droit de tuer le léopard. Les rapports annuels ne font mention d'aucun abattage de léopards qui soit officiellement sanctionné jusqu'au milieu de la décennie. Un léopard "maraudeur" fut abattu avec permission spéciale en 1956 puis trois autres abattages furent enregistrés en 1957 (Zanzibar Protectorate 1956 : 13, 1957 : 11, 1958 : 9). Pakenham se montra apparemment réfractaire à sanctionner la banalisation de l'abattage des léopards. Les autorités coloniales continuèrent de promouvoir le discours que les léopards étaient un atout pour les villageois, et admirèrent à contrecœur qu'il puisse y avoir des exceptions. Cette position officielle allait perdurer jusqu'à la Révolution de 1964.

4. Changement politique et diabolisation des détenteurs de léopards

Dans bien des sociétés africaines, les léopards, tout comme d'autres grands carnivores (lions et hyènes en particulier), se prêtent à de puissantes élaborations culturelles et sont abondamment mis à contribution dans les métaphores de pouvoir et les récits d'activités diaboliques. La croyance dans la capacité des sorciers à invoquer, voire contrôler et commanditer des léopards et autres prédateurs dans l'intention de nuire, est largement répandue et s'observe dans plusieurs sociétés ayant subi l'esclavage à Zanzibar au cours du XIX^e s. (Lindskog 1954 : 157-165). L'origine de ce genre de croyances en Afrique de l'Est est fort ancienne et les premières évocations remontent au XII^e s. lorsque al-Idrisi décrit divers "enchantelements" auxquels les "magiciens" de Malindi avaient recours (Freeman-Grenville 1962 : 20).

Le schéma d'idée en vogue actuellement à Zanzibar concernant la détention de léopards semble très localisé et d'origine récente, et seules des influences très générales se retrouvent en d'autres temps et lieux ; le point de vue exprimé par les villageois et les histoires sur la détention de léopards le confirment. Bien que l'image négative du léopard et de son détenteur soit celle qui prévaut, quelques-uns de nos informateurs eurent recours à des expressions et/ou fournirent des récits allant à l'encontre de cette perception dominante. Lorsqu'ils sont resitués dans leur contexte, ces propos dissonants rendent compte d'une origine locale de la détention du léopard qui corrobore certains aspects de l'histoire connue des villages du sud et de l'est d'Unguja.

Quelques vieux chasseurs eurent recours à des images de royauté lorsqu'ils évoquèrent le léopard de Zanzibar. Un chasseur de Pete nous dit que "le léopard [est] tel un roi" *chui kama mfalme*, et un de ses confrères de Kitogani déclara que "le léopard était le roi de Zanzibar" *chui alikuwa ni mfalme kwa Zanzibar*. Un autre chasseur Kitogani nous dit que, le léopard était la "royauté Swahili" *ufalme wa kiswahili*. Les anciens, dit-il, gardaient les léopards, afin d'être craints – et "ça c'était la royauté" *ni ufalme ule ulikuwa*. Mais maintenant, "ils n'ont plus d'autorité" *hawana utawala*, et ils ne peuvent plus conduire un léopard jusqu'au milieu du village ou effrayer les gens au milieu des champs.

Le même informateur qui, en son temps, a été chasseur de léopard, décrit les sites principaux de "détention de léopard" *kitovu* (littéralement "nombril") comme étant les villages côtiers orientaux de Makunduchi, Jambiani, Paje, et Bwejuu. Il fait référence à ces lieux sous le terme fédérateur de "pays swahili" *uswahili*, qualifie de "Swahili" *waswahili* les détenteurs de léopard, et précise que les léopards sont gardés "à la manière des Swahili" *kwa mazingira ya kiswahili*, sous-entendu avec le recours à la magie et à la sorcellerie. D'autres informateurs établirent des liens similaires, bien que faisant allusion à d'autres lieux et, dans un cas, en attribuant l'origine de la détention de léopards aux Hadimu *wahadimu*, ancien nom des habitants du sud et de l'est d'Unguja. À l'instar de l'homme de Kitogani cité précédemment, d'autres informateurs attribuèrent une certaine respectabilité à cette pratique qui se serait dévoyée par la suite, en évoquant le fait que les anciens pratiquaient cette détention à des fins légitimes, pour maintenir le respect de leur autorité et des principes communautaires.

Il serait exagéré de prendre ces références à la royauté comme autre chose qu'une métaphore au pouvoir et à l'autorité. Dans ce contexte, l'emploi de formules labellisés comme "swahili" et "hadimu" renvoie à des pratiques "indigènes" et "traditionnelles", en opposition implicite à la "Grande Tradition" d'une culture praticienne et de l'Islam en provenance de la ville de Zanzibar et d'autres sites d'origine d'un pouvoir et d'une autorité extérieure, comme les villes saintes et les temples de la péninsule arabe. Il s'agit là de formulations stéréotypées qui sont, sans aucun doute, des effets de rhétorique des informateurs. Mais ces histoires de détention de léopard semblent être bien plus que des traditions purement inventées ou des justifications fantasques d'une pareille présence malveillante dans leur entourage.

Au contraire, ces images et récits semblent faire clairement référence à une pratique passée de détention de léopards à des fins plus bénignes. Les villages du sud et de l'est d'Unguja disposaient d'un gouvernement qui leur était propre et qui était une variation d'un modèle assez commun et d'une origine que l'on considère comme ancienne, antérieure aux diverses périodes d'annexions et d'incorporation par une autorité étrangère. Chaque village ou "cité" avait son propre "conseil d'ânés" *watu wanne* (composé de quatre hommes) qu'assistaient d'autres personnalités choisies parfois parmi divers autres dignitaires, parfois parmi de simples résidents (Pakenham 1947 : 4-6, Middleton 1961 : 16-18). L'un d'entre eux était le *myale* ou *mzale*, un homme ou une femme dont la fonction incluait « la tâche d'apaiser les divers *mizimu* [esprits] de la localité... ; de traiter les maladies et

de contrecarrer la sorcellerie au moyen de sacrifices et de médicaments ; d'organiser les "rites annuels du Nouvel An" *mwaka* ; de promulguer le début et la fin des semailles » (Middleton 1961 : 17, traduction de ED).

La fonction du *mvyale* (pluriel *wavyale*) semble avoir été à la charge de groupes de parentèle étendue. W.R. McGeagh, commissaire du District de Zanzibar en 1934, la décrit en ces termes :

« Le *mviale* est le fils ou la fille le plus âgé dans la lignée du premier ancêtre de la famille et il doit son influence à son pouvoir exercé sur les esprits. Sans sa permission et sa bénédiction, les cultures ne produisent pas et il peut envoyer oiseaux et bêtes sauvages ravager les "champs" *makonde* si l'on omet de le consulter avant de planter. Bien entendu, il perçoit une petite indemnité en échange de ses services. Il consulte ses "conseillers" *watu wa shauri* sur tout ce qui a trait à l'intérêt général. La fonction de *mviale* est héréditaire, mais un incapable peut en être démis et remplacé par son frère. Les conseillers sont choisis en fonction de leurs aptitudes particulières » (McGeagh 1934 : 5, traduction de ED).

Nous devons à R.H.W. Pakenham le compte rendu le plus détaillé de l'étendue des pouvoirs d'un village *mvyale* au milieu du siècle dernier dans un rapport consacré au foncier à Chwaka et basé sur une enquête officielle qu'il conduisit au milieu de l'année 1944 (Pakenham 1947 : 6-9). Ces pouvoirs comprenaient le contrôle des expéditions de chasse au céphalopode, lorsque « les chasseurs se rendent en premier lieu auprès du *Mvyale* qui offre encens et prières pour leur bonne réussite et pour qu'ils évitent de déranger les léopards » (Pakenham 1947 : 8, traduction de ED).

Ces compte rendus laissent entendre que, parmi d'autres aspects, les *wavyale* étaient formés à exercer une forme de contrôle ou d'influence sur le comportement des léopards et d'autres animaux sauvages, en les envoyant pour nuire ou, au contraire, en les empêchant d'agir de la sorte. Ils obtenaient cette influence à travers leurs fonctions de médiateurs auprès des "esprits locaux" *mizimu*. Les points de ralliement de ce rôle de médiation étaient des temples situés en brousse, très souvent des grottes ou des abris sous roche naturellement creusés dans des lambeaux de massif corallien. Beaucoup de ces temples sont toujours utilisés et entretenus par des personnes qui ont hérité de leur responsabilité, et certains temples ont une signification étendue à l'ensemble de la communauté, même si les fonctions justifiant leur maintien *wavyale* sont plus ténues que par le passé (Racine 1994 : 167-170).

Les temples situés dans des grottes ont longtemps été associés aux léopards. Nous avons cité plus haut le compte rendu de Harold Ingrams (1931 : 471) se faisant montrer dans la grotte de Kufile une assiette de nourriture « placée là par le maître du léopard ». Dans un autre document, il relate sa visite d'une « grotte de léopard » sur l'île de Vundwe, à la pointe sud de l'île d'Uzi « Notre guide en était le gardien » écrit-il « car les *Wahadimu* ont ce qu'ils appellent un *Mwana Vyale* pour veiller aux lieux où résident les esprits » (Ingrams 1942 : 49-50, traduction de ED).

Des associations de ce type ont persisté jusqu'à nos jours. À Kiwandani et à Magombani, des zones décrites comme densément touffues à l'est du village de

Kitogani, se trouvent plusieurs “grottes réputées pour être fréquentées par des léopards sauvages” *mizimu*. Certaines personnes croient que les léopards associés à des grottes sont des léopards détenus, voire même des réincarnations d'esprits. À Charawe, un vieil homme nous a raconté comment son grand-père l'avait une fois emmené dans une grotte située en brousse pour prier pour le rétablissement de sa femme malade soupçonnée d'avoir été victime d'un ensorcellement. Quand ils arrivèrent sur les lieux et saluèrent les esprits qui résidaient là, un léopard prit la fuite. Notre informateur interpréta l'événement comme une “sorte d'esprit” *shetani* se mettant en route pour attaquer le sorcier responsable de la maladie de sa grand-mère s'il s'avérait qu'elle avait été effectivement ensorcelée.

À partir de ces descriptions, nous pouvons formuler l'hypothèse que les croyances dans la détention de léopard ont pour origine des croyances plus anciennes sur les pouvoirs des *wavyale*. Tout au moins croyait-on que quelques-uns de ces gardiens de la brousse et de ses esprits étaient entraînés pour entretenir des relations particulières avec les léopards – en les nourrissant, en les contrôlant et en les envoyant pour punir des paysans qui auraient omis de consulter les *wavyale* et de leur témoigner le respect dû à leur statut. Dans un tel contexte, l'on peut imaginer qu'émergent des situations dans lesquelles des *wavyale* impopulaires soient accusés d'abuser de leurs pouvoirs et d'agir en fait comme des sorciers. On peut dès lors spéculer sur le fait que des accusations répétées de ce genre aient conduit à une corruption de l'image populaire des *wavyale*, transformant ces anciens protecteurs de la communauté en personnes malveillantes utilisant les léopards pour nourrir leurs vils intérêts. En ce sens, des sorciers d'un nouveau type pourraient être apparus dans l'imaginaire collectif, combinant des attributs courants de sorcellerie (par exemple, l'organisation des sorciers en guilde) avec de nouvelles caractéristiques recyclant d'anciennes aptitudes des *wavyale* à contrôler les léopards.

Nous ne disposons d'aucun témoignage direct d'accusation de sorcellerie à l'encontre d'un quelconque *wavyale* pour étayer notre hypothèse. Bien que plusieurs des personnes qui nous ont été signalées comme détentrices actuelles ou passées de léopards soient des hommes âgés, les rumeurs et accusations de détention de léopard semblent avoir vu le jour dans des contextes sociaux variés, révélant ainsi diverses sources de tensions. Celles-ci comprennent des conflits de genre, au même titre que de génération. Ainsi, l'attaque de l'enfant Hamadi Hemedi à Uzi aurait été provoquée par le refus de la mère de l'enfant de répondre aux avances du détenteur du léopard. L'attaque du jeune Suleiman bin Abdallah à Uroa aurait été la conséquence de l'échec de son père biologique à faire valoir son droit de paternité, la mère de Suleiman ayant choisi d'épouser un autre homme alors qu'elle s'apprêtait à mettre au monde le jeune Suleiman.

En revanche, nous savons que les gouvernements des vieux villages hadimu et leurs pouvoirs en leur sein ont décliné au fil du XX^e s. Les *wavyale* du village perdirent leur autorité et il en fut de même pour tous les détenteurs de prérogatives traditionnelles. Cela se produisit à des degrés divers. À Chwaka par exemple, le conseil traditionnel des aînés avait déjà disparu en 1944, tandis que de nombreuses prérogatives des *mvvyle* « tombaient en désuétude » (Pakenham 1947 : 5, 9).

Pakenham évoque des conflits intergénérationnels, alimentés par l'accès à l'économie de marché et la migration des jeunes vers la ville de Zanzibar à la recherche d'emploi et d'autres opportunités économiques, comme un facteur déterminant de la désagrégation des gouvernements coutumiers dans le village de la côte est.

Un autre aspect de ce changement que Pakenham n'a pas évoqué, était la tension palpable entre diverses sources d'autorité spirituelle, en particulier entre la "Grande Tradition" de l'Islam arabisante et urbaine, et la "Petite Tradition" locale du swahili. Même si la relation entre les divers courants culturels et religieux est bien plus complexe que ce que laisse entendre cette formulation anthropologique un peu galvaudée, elle saisit bien le contraste qui transparaît implicitement dans certaines expressions des informateurs et dans certains récits relatant l'histoire de la détention des léopards. Ce contraste est également sous-entendu dans l'anecdote rapportée par Ingrams (1931 : 471-472) au sujet du juge musulman de Mkokotoni dont le conflit avec deux détenteurs de léopards se serait conclu par leur mort après qu'ils se fussent parjurés sous serment.

Le rôle actif de la religion apparaît encore plus clairement dans la description que Ingrams fait d'une tournée dans le sud d'Unguja, probablement à proximité de Makunduchi :

« Des mouvements de renouveau se produisent occasionnellement et, il y a quelques années un jeune homme qui avait été initié à la religion à la ville de Zanzibar, était retourné chez les siens dans le Sud et lors d'une campagne de fervents sermons, leur avait dit que leur vision des démons et de leurs ancêtres était fausse, et qu'ils devaient délaisser leurs autels et revenir à la dévotion d'un dieu unique. Suite aux propos inspirés de ce jeune homme, qui s'appelait Daudi Musa, maintenant affublé du surnom de Daudi Mizimu, les lieux occupés par les Mizimu [esprits] et les Wamavua ["démons de pluie"] furent désertés dans quelques villages et les brousses qui hébergeaient les esprits furent coupées et converties en champs » (Ingrams 1931 : 433, traduction de ED).

Ingrams (1931 : 433) poursuit en précisant que « pareil événement est rare » et en soulignant que l'Islam était, la plupart du temps, une réponse adaptée aux pratiques magiques jugées localement comme les plus puissantes. Il aurait pu en être ainsi, mais l'historique des réponses locales à la détention de léopard suggère plutôt que le "renouveau" religieux est un produit récurrent de la mixité culturelle. Le serment arabe auquel s'étaient soumis les détenteurs de léopard de Chwaka – traduit par Ingrams en « Par Dieu, par Dieu, par Dieu, par Dieu le Tout-Puissant » (1931 : 498) – est habituellement connu comme *yamini*, et est prononcé avec la main droite posée sur le coran (Johnson 1939 : 533). Comme nous allons le voir dans la prochaine partie, le serment religieux fut également utilisé lors d'actions collectives menées par la suite à l'encontre de détenteurs de léopard. Un autre serment favori était l'invocation de *halbadiiri*, une imprécation puissante reposant sur la récitation des noms des 316 martyrs de la Bataille de Badr, une victoire qui fut déterminante pour le Prophète Mohammed (Nisula 1999 : 82). Ce type d'imprécations servait également à l'encontre des sorciers isolés. On dit que le père

biologique de Suleiman bin Abdallah, soupçonné d'être à l'origine de l'attaque du léopard contre ce dernier (*cf. supra*), mourut après que la *halbadiri* ait été prononcée à son encontre.

5. Campagnes locales contre les léopards et leurs détenteurs

Comme nous l'avons vu, les populations rurales de Zanzibar avaient mis en place leurs propres actions bien avant que les autorités britanniques n'introduisent l'"ordre d'exception sur le léopard" en 1950. Dans certains villages d'Unguja, les méthodes déjà en vigueur à l'égard des léopards et de leurs détenteurs supposés s'étendaient et étaient intégrées à des initiatives collectives pour faire face à la menace ressentie à l'égard de cette forme particulière de sorcellerie. Nos informateurs les plus âgés ont décrit un certain nombre de ces campagnes locales, et quelques-uns ont prétendu qu'elles ont peu à peu gagné en ampleur et en intensité, le problème du léopard s'accroissant à l'approche de la Révolution de 1964. Nous résumons ci-après les quatre campagnes qui ont été les plus fréquemment signalées.

Uzi

À Uzi situé sur l'îlot du même nom, un piégeur et traqueur de sorcier du nom de Hamadi Mjaka Khatibu était déjà actif avant les années 1950. On raconte qu'il aurait opéré aussi loin que Pete et Muungoni sur l'île d'Unguja. La méthode principale de Mjaka consistait à capturer les léopards à l'aide d'appâts vivants, généralement des coquelets, et, lors d'une occasion notoire, en utilisant son propre fils. Ensemble avec un proche collaborateur, Hassan Haji Hassan, ils eurent recours à la "médecine swahili" *dawa za kiswahili*, préparée à base de plantes, pour faciliter la capture. Mjaka mettait à mort les léopards capturés au moyen d'une barre de fer rougie à blanc, un spectacle auquel tout le village était convié à assister. Diverses parties de l'animal dépouillé étaient recyclées en amulettes protectrices et autres médecines de toutes sortes destinées aux hommes et aux chiens de chasse.

Mjaka traquait également les détenteurs de léopards. On raconte qu'il serait parfois allé voir directement le détenteur présumé pour l'enjoindre de relâcher son léopard sous peine de conséquences. Sinon, il attendait que les détenteurs s'absentent de leur maison pour ensuite persuader leurs enfants de fournir les textes arabes utilisés dans la pratique de leur art (comme d'ailleurs dans la pratique d'autres formes de sorcellerie). Ces textes et tout l'attirail de sorcellerie trouvé à cette occasion étaient ensuite brûlés. On raconte qu'en agissant ainsi, Mjaka serait parvenu à nettoyer l'îlot d'Uzi de ses léopards et de leurs détenteurs, du moins de son vivant. Selon un

informateur, les léopards refirent leur apparition sur Uzi après la mort de Mjaka (peu de temps avant la Révolution), mais ils furent tous passés par les armes.

Muyuni

À Muyuni, on nous a dit que la campagne locale contre le léopard débuta en 1958 et se poursuivit jusqu'en 1969 jusqu'à ce que tous les sorciers et léopards détenus de l'île furent neutralisés. Les "anciens du village" *wazee* décidèrent de passer à l'action parce que la peur des léopards et de leurs détenteurs les empêchait de veiller sur leurs troupeaux et de cultiver, une peur qui s'était avivée après qu'un enfant fût mortellement maltraité aux environs de 1957. Conduits par Mwalimu Pandu, les anciens de Muyuni s'assemblèrent et lirent des *halbadiiri* (cf. *supra*) à l'encontre des détenteurs de léopard, tout en brûlant de l'encens. On prétend que, à la suite de cela, tous les détenteurs locaux de léopards périrent et leurs léopards furent ensuite abattus.

C'est au cours d'une partie de chasse au potamochère que les habitants auraient fortuitement rencontré les léopards, les tuant par la même occasion. Les chasseurs, une dizaine environ, étaient armés de sagaies et accompagnés de vingt à trente chiens. Ils avaient toutefois pris la précaution de partir avec des "remèdes protecteurs" *waganga* fournis par des tradipraticiens, certains frottés sur des scarifications, d'autres absorbés par voie orale. Leurs *waganga* provenaient de divers endroits hors de Muyuni : un médecin particulièrement renommé vivait à Kibuteni et était lui-même chasseur. Après avoir tué les léopards, ils en donnèrent la viande grillée à manger à leurs chiens pour accroître leur férocité. Comme Mjaka et son collaborateur Hassan, ils prélevèrent les larynx et d'autres parties des cadavres pour en faire des remèdes ou les revendre à des praticiens.

Kizimkazi

Un de nos informateurs avait participé à une campagne bien différente contre les léopards et leurs détenteurs, improvisée par un petit groupe de quatre chasseurs locaux. Talib et ses trois amis chassaient ensemble à la sagaie et au chien aux environs de Kizimkazi. Cela se passait peu avant la Révolution de 1964, alors que Talib n'avait pas encore vingt ans. Les quatre avaient en secret prêté un serment *yamini* s'engageant à tuer des léopards et leurs détenteurs. À lui seul, Talib tua six léopards à cette époque, et il nous décrivit chacun de ses exploits en détail. Lui et ses compagnons avaient l'habitude de brûler les léopards qu'ils avaient tués et donnaient la viande grillée à manger à leurs chiens. Hormis la viande, ils ne prélevaient rien d'autre sur les animaux tués.

Talib relata également comment ils tuèrent un détenteur de léopard dans le secteur de Shemeni. Après qu'ils eurent tué un léopard, un homme fit son apparition et les défia au combat en s'exclamant : « Vous avez tué mon léopard : dorénavant, ce sera vous ou moi ». Ils le frappèrent mortellement de leurs sagaies et abandonnèrent son corps et celui de son léopard sur le bas-côté de la route afin que chaque passant sache pourquoi il avait été tué.

Makunduchi

À Makunduchi, des prêcheurs musulmans arrivèrent de la ville et convièrent la foule à des cérémonies de serments prononcés à l'encontre des éventuels détenteurs de léopards au sein de la communauté. Ils utilisèrent les mêmes “imprécations” [yamini](#) qu’Ingrams a signalées à Chwaka dans les années 1920 et que les quatre jeunes de Kizimkazi avaient utilisées pour s’armer de courage contre les détenteurs de léopards. On raconte qu’un homme de Makunduchi du nom de Kitanzi Mtaji Kitanzi aurait tenu lieu de meneur durant ces imprécations publiques.

Tout cela se serait déroulé entre la fin des années 1950 et le début des années 1960. Au dire de nos informateurs, cette action communautaire ne mit pas totalement un terme aux activités des détenteurs de léopards et, comme nous le verrons plus loin, Kitanzi retourna à Makunduchi après la Révolution pour achever le travail en recourant à d’autres moyens.

Les initiatives collectives variées – piégeage et traque des sorciers à Uzi, lecture de [halbadiiri](#) et chasse à Muyuni, chasse et vigilance à Kizimkazi, prédication publique à Makunduchi – se sont certainement produites simultanément dans d’autres villages de pêcheurs et d’agriculteurs. Un vieux trappeur, du nom de Mwimbwa, nous dit avoir officié aux environs d’Unguja Ukuu en employant des moyens similaires à ceux employés par la suite par Mjaka. Il a dû y en avoir d’autres, bien que nous n’ayons aucune confirmation de la véracité de ces récits d’initiatives collectives en tous genres.

Comme nous l’avons dit plus haut, certains de nos informateurs laissent entendre que pareilles initiatives auraient augmenté en nombre et en intensité à l’approche de la Révolution de 1964 – de façon analogue à l’escalade de la crise politique qui frappa tout le pays au cours des années 1950 et au début des années 1960. Les habitants de Zanzibar continuent de qualifier cette période d’“époque de la politique” [wakati wa siasa](#). Mais ceci ne pourrait être qu’un artefact de perte de mémoire de certains de nos informateurs, ou une simple coloration politique de leur souvenir opérant rétrospectivement.

Durant toute cette période, les léopards furent tués à l’occasion d’autres activités cynégétiques : chasses individuelles ou en groupe, à des fins de subsistance (comme, par exemple, la chasse des céphalophes au filet) ou de protection des cultures vivrières. Ces activités incluent des raids de week-end par les “membre du National Hunt” [Wasasi wa Kitaifa](#) des citoyens pratiquant la chasse sportive avec l’intention d’éradiquer les potamochères et autres animaux considérés comme nuisibles. Nous avons relevé de nombreux cas de léopards tués “accidentellement” à pareilles occasions – aussi bien avant qu’après la Révolution – ainsi que durant des campagnes de chasse qui leur étaient exclusivement dédiées.

6. La Révolution, la campagne de Kitanzi et ses conséquences

La Révolution de Zanzibar ne mit pas un terme aux initiatives locales ciblées sur les léopards et leurs détenteurs présumés. D'autres formes de traques se poursuivirent. Les membres du National Hunt perdurèrent, malgré leur étroite association avec la société arabe citadine durant les années précédant la Révolution. Le sultan renversé, Jamshid, était un chasseur confirmé, au point que le Zanzibar National Party (ZNP) d'obédience arabe avait été surnommé le "parti des chasseurs de cochons" par leurs adversaires politiques du Afro-Shirazi Party (ASP) (Al-Ismaïly 1999 : 109-110).

Le contrôle des ravageurs resta le prétexte avancé par le National Hunt, organisation de chasseurs soumise à un contrôle gouvernemental plus strict, et alimentée par des aides de l'état (transport et munitions gratuits) qui soutint une participation plus assidue aux chasses de week-end. La chasse aux ravageurs menée par les villageois fut aussi placée sous le contrôle accru des autorités, dans un premier temps le Ministère de l'Agriculture et de l'Allocation des Terres, en partenariat avec les commissaires de Région et de Secteur et la police (Anonymous 1964, Anonymous 1965, fichiers de la ZNA (Zanzibar National Archives) à des dates variées et relatifs aux animaux nuisibles).

De la même façon, la Révolution semble n'avoir guère interrompu les campagnes en cours dans les villages contre les léopards et leurs détenteurs, bien au contraire. Ces initiatives localisées furent finalement les catalyseurs d'une initiative nationale destinée à exterminer les léopards et à neutraliser les sorciers soupçonnés de les détenir. Conduite par Kitanzi, l'homme qui avait mené la prédication publique de Makunduchi avant la Révolution, cette initiative est dorénavant évoquée sous le nom de "Campagne de Kitanzi".

Les détails sur comment et quand la campagne fut menée restent lacunaires : les compte rendus de nos informateurs sont contradictoires. Cette incertitude reflète sans doute le fait que Kitanzi – dont le nom signifie "collet" ou "nœud coulant" – ne s'est pas converti du jour au lendemain en traqueur de léopards et de sorciers, mais qu'il a affûté sa pratique au fil des années. Avant la Révolution, il quitta Makunduchi pour Muungoni, et c'est de là que, avec ses assistants, il fomenta sa campagne nationale. Les informations mises en balance semblent indiquer que ce n'est que vers 1967 ou 1968 que la campagne prit une ampleur nationale, bien que Kitanzi ait déjà pu opérer à une échelle plus modeste bien avant cette date.

Vers la mi-1967, le Président Karume qui se présentait lui-même comme un moderniste, se montra de plus en plus concerné par la sorcellerie dans les campagnes et ses conséquences préjudiciables au développement national (Anonymous 1967). Tout le monde s'accorde à dire que Karume fournit son soutien à la campagne de Kitanzi – certains prétendent qu'il l'aurait même initiée – et que les deux entretenaient des relations personnelles étroites (Swai 1983 : 20,

Archer 1994 : 17). Le moins que l'on puisse dire, c'est que la campagne à son apogée est apparue remarquablement bien organisée et certains informateurs évoquent un "comité de chasse au léopard" *kamati ya usasi wa chui* et une "association nationale de chasse au léopard" *kikundi cha kitaifa cha kusaka chui* ou une "unité" *kikosi*. Une de nos sources prétend que Kitanzi aurait agi avec le soutien d'une équipe de six membres du gouvernement qui étaient mandatés pour emprisonner tout détenteur suspect et pour traquer leurs léopards (Khamis 1995 : 5-6).

La recherche de sorciers ne semble avoir été qu'un objectif parmi d'autres de la campagne lorsque celle-ci battait son plein. Kitanzi fit probablement siennes les méthodes employées par les chasseurs de sorciers précédents, comme Mjaka à Uzi. Selon une estimation, il aurait capturé environ vingt sorciers sur tout le sud d'Unguja, parmi lesquels six à Makunduchi et une femme à Jambiani. Celle-ci fut détenue à la prison d'arrêt, tandis que ceux de Makunduchi ne furent séquestrés que quatre jours puis libérés pour leur propre salut car des manifestants exigeaient leur exécution. À Kitogani et à Muungoni, quatre hommes âgés furent identifiés comme détenteurs de léopard, emmenés en ville et emprisonnés durant près d'un mois. Des ouvrages écrits en arabes furent saisis chez eux puis restitués plus tard après que l'on en ait neutralisé les pouvoirs prétendument diaboliques qu'ils contenaient. On rapporte qu'un vieil homme de Dimani aurait été maintenu sous les verrous deux mois durant. Bien que Kitanzi ait poursuivi sa traque à travers toute l'île, il semble avoir été moins chanceux dans la partie nord où la rumeur prétend que les pouvoirs des sorciers sont autrement plus puissants. Un sorcier capturé à Bumbwini aurait mystérieusement disparu du véhicule qui était censé le conduire jusqu'à la prison.

Détentions et humiliations publiques mises à part, le traitement infligé aux prétendus détenteurs de léopards a globalement été relativement modéré, à l'image de la modeste pratique générale de ce genre à Zanzibar. Il n'existe pas de loi anti-sorcellerie à Zanzibar et les sanctions les plus sévères sont celles qui suivent des voies spirituelles, comme par exemple lire des *halbadiiri*. Le traitement infligé aux léopards fut autrement plus meurtrier, non seulement pour les nombreux individus qui furent tués durant les traques, mais aussi, au bout du compte, pour l'ensemble de la population de cette espèce endémique.

La campagne contre les léopards semble avoir commencé comme un simple exercice de piégeage à la manière de Mjaka, pour ensuite évoluer en une impitoyable exécution à l'arme à feu du plus grand nombre possible de léopards. Bien que ne participant pas personnellement aux chasses, Kitanzi, en étroite collaboration avec son fils Abdallah, confia la direction des opérations à son neveu Abdallah Banga. À l'apogée de la campagne, on raconte que plus de 25 chasseurs opéraient autour de Muungoni et dans les villages voisins sous les ordres de Abdallah Banga. Selon un des participants, les chasseurs n'étaient pas payés, mais conservaient les armes qui leur étaient fournies. Ils devaient déposer au siège de la police de la ville de Zanzibar les peaux des léopards abattus. Nous avons réuni de nombreux décomptes de léopards tués et autres incidents qui ont émaillé ces campagnes de chasse. Les estimations du nombre de léopards tués varient

fortement et il ne nous est pas possible d'en fournir le nombre avec précision. Tout comme leurs prédécesseurs, Kitanzi et ses acolytes eurent recours à des moyens magiques variés pour faciliter la capture des sorciers et des léopards, pour protéger les chasseurs et leurs chiens, et pour traiter quiconque avait été en contact avec les léopards ou avait été la cible des détenteurs. L'innovation la plus surprenante était que les chasseurs à la solde de Kitanzi cuisinaient et consommaient la viande des léopards qu'ils avaient tués. Consommer la viande de léopard avait jusqu'alors été perçu comme tabou. Comme le souligne un chasseur de Pete "Ça ne se fait pas de manger un roi !" *humli mfalme*. Kitanzi fournissait des remèdes préservant des conséquences de cet acte symbolique, une manière de rehausser le pouvoir des chasseurs au-dessus de celui des léopards et de leurs détenteurs. Toutefois, tout cela se passait en secret et l'on avait recours à des euphémismes pour évoquer le léopard sans le nommer directement (Goldman et Walsh 1997 : 38, 48-52).

Après l'assassinat de Karume en 1972, la campagne commença à s'essouffler. La rumeur courut que Kitanzi avait été dépossédé de ses pouvoirs par les sorciers du nord d'Unguja. Plus tard dans la décennie, il migra à Dar es Salaam en compagnie de son fils Abdallah et de son neveu Abdallah Banga. Kitanzi mourut de vieillesse à Dar, et tout espoir de voir Abdallah Kitanzi poursuivre l'œuvre de son père s'évanouit lorsque celui-ci fut tué par des voleurs.

Le massacre de léopards ne cessa pas pour autant. Plusieurs des chasseurs qui avaient participé à la campagne de Kitanzi continuèrent de chasser le léopard, avec l'appui financier du National Hunt, pour le compte de communautés villageoises, dans le cadre de "groupes locaux de chasse" *usasi wa kona*, ou pour leur propre compte. Bien que le léopard soit toujours protégé selon la loi – le décret de 1919 et l'avenant de 1950 n'ont jamais été revus – ces instruments de l'époque coloniale étaient tout simplement ignorés et les léopards étaient sans ambiguïté classés et traités comme une "vermine". L'extermination de la vermine – léopards inclus – restait une volonté politique officielle, et celle-ci connut un second souffle en étant associée, à maintes occasions, à des incitations à l'autosuffisance alimentaire (Khamis 1995 : 6).

Après que leur persécution ait connu son apogée durant la campagne Kitanzi, les détenteurs de léopards ne furent plus inquiétés dans le cadre d'un programme national ou dans un quelconque autre contexte organisé. Au début des années 1990, un traqueur de sorciers du nom de Tokelo, originaire de l'île mère, opéra à Pemba et Unguja, voyageant de village en village – répondant souvent à une invitation des villageois eux-mêmes – et les nettoyant d'une manière classique de leurs sorciers et de leurs esprits maléfiques. Quelques détenteurs de léopards d'Unguja comptèrent parmi ses victimes, sans être pour autant des cibles spécifiques. Nos informateurs de ces deux îles ont fourni des témoignages divergents des résultats obtenus par Tokelo : à Unguja, seules quelques personnes lui reconnurent un certain succès contre les détenteurs de léopards.

Le massacre de léopards se poursuivit jusqu'au milieu des années 1990. D'après les registres du National Hunt environ cent léopards (avec une marge d'erreur de 10 %) furent tués durant la décennie 1985-1995 (fig. 2). Passée celle-ci, l'effectif chuta brutalement à zéro, et il n'y eut plus de décompte vérifiable par la suite

jusqu'à ce que nous commençons notre recherche conjointe (Goldman et Walsh 2002 : 18-22). Ni les enquêtes sur la faune ni l'emploi du piégeage par vidéo en 1997 et en 2003 n'ont pu fournir la preuve de la survivance du léopard (Goldman et Winther-Hansen 2003a : 8-15). Il se peut que le léopard de Zanzibar ait disparu avant la fin du XX^e s. S'il a survécu au passage du nouveau millénaire, les pronostics les plus optimistes annoncent sa disparition définitive sous peu. Néanmoins, beaucoup de villageois du sud et de l'est d'Unguja continuent de penser que la détention de léopards n'a pas été totalement éradiquée. Des contacts visuels et divers signes de présence de léopards continuent d'alimenter les rumeurs colportées sur les léopards et leurs prétendus détenteurs.

Conclusion

Changement des représentations à l'égard du léopard de Zanzibar

Le léopard est – ou était – le plus grand carnivore de Zanzibar. Nous ne pouvons que supposer son ancien rôle dans l'écologie de l'île et questionner son statut d'"espèce clef de voûte" ou de "prédateur clef de voûte" qui aurait permis de maintenir une diversité spécifique élevée (Paine 1966, Paine 1969, Power *et al.* 1996, Davic 2003). Le statut hautement incertain du léopard de Zanzibar (fig. 3) – sans oublier le fait qu'il soit invisible aux chercheurs et aux touristes – le rend peu compétitif face à l'endémique colobe rouge de Zanzibar (*Procolobus kirkii* (Gray), Cercopithecidae) pour le titre honorifique d'"espèce porte drapeau" en soutien à la conservation de l'île (pour une discussion critique du concept d'espèce porte drapeau, cf. Simberloff 1997, Caro et O'Doherty 1999, Andelman et Fagan 2000, Entwistle et Dunstone 2000, Adams 2004, Caro *et al.* 2004). Cependant, pour les habitants du sud et de l'est d'Unguja, le léopard de Zanzibar a depuis toujours été un animal culturellement prédominant. Un des indicateurs saillants de cette valeur affective ("*salience*" cf. R. Blench, cet ouvrage) est le recours fréquent à des termes swahili locaux pour nommer le léopard, parmi lesquels des euphémismes et des termes décrivant diverses particularités de l'animal telles qu'elles sont rapportées par les personnes interrogées (Goldman et Walsh 1997 : 37-52).

L'élaboration d'un « mode d'attribution d'un nom et d'une terminologie » dans une langue est l'un des critères suggérés par A. Garibaldi et N. Turner (2004a : 1415, traduction de ED) pour définir une "espèce clef de voûte culturelle". Cette expression métaphorique est librement empruntée au concept écologique d'"espèce clef de voûte" (Paine 1969) et est utilisée par ces auteurs pour faire référence à toute espèce culturellement importante qui « joue un rôle unique à profiler et caractériser l'identité des gens qui sont en relation avec cette espèce ». L'autre critère proposé inclue « une intensité, un type et une multiplicité d'usages », « un

rôle dans les récits, les cérémonies ou le symbolisme », « une valeur affective et une mémoire de l'usage en relation avec le changement culturel », « un degré de position unique dans la culture » et l'étendue dans laquelle l'espèce saillante « fournit des opportunités d'acquérir des ressources provenant de l'extérieur du territoire ». Ces critères définissent un type particulier de valeur affective culturelle, pertinente surtout pour les animaux et les plantes qui bénéficient d'une aura positive – d'ordre économique, émotionnelle ou autre. De ce point de vue, le léopard de Zanzibar ne semble guère répondre aux critères, mais semble bien correspondre à un négatif d'"espèce clef de voûte culturelle", avec des implications compromettant sa conservation. Le concept d'"espèce clef de voûte culturelle" a déjà été l'objet de vives critiques (cf. Davic 2004, Garibaldi et Turner 2004b, Nuñez et Simberloff 2004) et il apparaît difficile d'envisager de l'ajuster au cas d'un "prédateur clef de voûte" ou à celui d'un grand carnivore ne suscitant rien d'autre que peur et répugnance chez des gens qui estiment être directement affectés par son comportement de prédateur.

Plutôt que de s'en tenir strictement à la "relation au changement social" (Garibaldi et Turner 2004a), le cas du léopard de Zanzibar nous rappelle que la valeur affective culturelle peut être dotée de différentes valeurs et significations qui sont susceptibles de varier d'une société à l'autre ainsi qu'au cours du temps. Bien qu'il ait pendant fort longtemps été perçu comme un dangereux prédateur par les habitants d'Unguja, des indices réels attestent que le léopard n'a pas toujours été l'objet de cette perception strictement négative que nous avons constatée dans la plupart des villages durant la seconde moitié du XX^e s. Nous formulons l'hypothèse que le glissement social et les changements économiques ont provoqué la transformation de l'image ambivalente du médiateur des "esprits" *mvyale*, avec une relation privilégiée avec les animaux, en un spectre terrifiant de détenteur de léopard, agissant tel un sorcier usant de ses pouvoirs maléfiques pour nuire à ses concitoyens à des fins d'enrichissement personnel. La réaction populaire à cette transformation était compréhensible, et aboutit à une série d'actions contre les léopards et leurs détenteurs supposés, dont l'ampleur s'est accrue au fil du siècle.

Cependant, l'autorité coloniale britannique se révéla incapable de cerner la nature de cette panique morale et la profondeur des sentiments qui motivaient le massacre des léopards. Après avoir légiféré sur la protection du léopard en 1919, l'autorité s'entêta à argumenter jusqu'au milieu du siècle que les léopards étaient un atout pour les paysans car ils contribuaient à éliminer la vermine assiégeant inlassablement leurs champs. Même si la loi fut amendée en 1950 afin de quelques exceptions, très peu de léopards furent tués avec un aval officiel. Il apparaît peu surprenant que la Révolution et la campagne inversent le statut du léopard jusqu'alors protégé par une loi émanant de l'administration coloniale, en le qualifiant de "vermine" et en l'incorporant dans une catégorie d'animaux néfastes que l'administration coloniale avait elle-même conceptualisée. Cela scella le destin du léopard. Ne reste que l'ironie du fait que, pour beaucoup de Zanzibaris, le léopard est toujours un animal culturellement saillant, indépendamment de tout ce que les chercheurs étrangers et autres observateurs peuvent penser de ce qui lui est arrivé.

Remerciements

Nous remercions toutes les personnes et institutions, à Zanzibar et ailleurs, qui ont participé à notre recherche ou l'ont soutenue, y compris celles et ceux déjà remerciés dans notre rapport de 1997 et dans les publications ultérieures. Pour la préparation du présent article, nous avons particulièrement bénéficié des questions et commentaires des participants au colloque sur le symbolisme des animaux à Villejuif et des cinq relecteurs anonymes de notre article, ainsi que des participants au séminaire d'Histoire et Politiques Africaines de l'Université d'Oxford. Nous adressons des remerciements spéciaux à Jan-Georg Deutsch pour avoir invité Martin Walsh à présenter une version de cet article à Oxford, et à Roger Blench pour ses commentaires détaillés sur le brouillon de ce texte. Nous exprimons notre gratitude à Geoffrey D. Wilkinson pour nous avoir fait partager par écrit ses expériences sur l'Est d'Unguja dans les années 1948-50 et pour ses remarques avisées sur notre texte. Enfin nous souhaitons remercier Eileen Pakenham pour avoir si gentiment envoyé à Martin Walsh en 1994 des copies du travail de son mari.

Références bibliographiques

- ABDURAHMAN M., 1939 — Anthropological notes from the Zanzibar Protectorate. *Tanganyika Notes and Records*, 8: 59-84.
- ABDY D.M., 1917 — Witchcraft amongst the Wahadimu. *Journal of the African Society*, 16 (63): 234-241.
- ADAMS W.M., 2004 — *Against extinction: the story of conservation*. London, Earthscan.
- AL-ISMAILY I.N.I., 1999 — *Zanzibar: kinyang'anyiro na utumwa*. Ruwi, Oman, privately published.
- ANDELMAN S.J., FAGAN W.F., 2000 — Umbrellas and flagships: efficient conservation surrogates or expensive mistakes? *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 97 (11): 5954-5959.
- ANONYMOUS, 1948 — Chui wa Unguja. *Mambo Leo*, 9, September 1948: 98.
- ANONYMOUS, 1964 — Tangazo kwa wasasi. *Kweupe*, 13 October 1964: 451.
- ANONYMOUS, 1965 — Tuitumie ardhi yetu. *Kweupe*, 12 June 1965: 238.
- ANONYMOUS, 1967 — Makamo avilaani vitendo vya uchawi. *Kweupe*, 12 August 1967: 251.
- ARCHER A.L., 1994 — *A survey of hunting techniques and the results thereof on two species of duiker and the suni antelopes in Zanzibar*. Report to Finnida / Forestry Sector, Commission for Natural Resources, Zanzibar.
- ARNOLD N., 2003 — *Wazee wakijua mambo! / elders used to know things!: occult powers and revolutionary history in Pemba, Zanzibar*. Unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University.
- BAKARI M.A., 2001 — *The democratisation process in Zanzibar: a retarded transition*. Hamburg, Institut für Afrika-Kunde.
- BENNETT N.R., 1978 — *A history of the Arab state of Zanzibar*. London, Methuen & Co.
- BURTON R.F., 1872 — *Zanzibar; city, island, and coast* (Vol. I). London, Tinsley Brothers.
- CARO T.M., ENGLISH A., FITZHERBERT E., GARDNER T., 2004 — Preliminary assessment of the flagship species concept at a small scale. *Animal Conservation*, 7: 63-70.
- CARO T.M., O'DOHERTY G., 1999 — On the use of surrogate species in conservation biology. *Conservation Biology*, 13: 805-814.

- CHAMI F.A., WAFULA G., 1999 — Zanzibar in the Aqualithic and early Roman periods: evidence from a limestone underground cave. *Mvita*, 8: 1-14.
- CLAYTON A., 1981 — *The Zanzibar Revolution and its aftermath*. London, C. Hurst & Co.
- DAVIC R.D., 2000 — Ecological dominants vs. keystone species: a call for reason. *Conservation Ecology*, 4 (1): r2 (<http://www.consecol.org/vol4/iss1/resp2>).
- DAVIC R.D., 2003 — Linking keystone species and functional groups: a new operational definition of the keystone species concept. *Conservation Ecology*, 7 (1): r11 (<http://www.consecol.org/vol7/iss1/resp11>).
- DAVIC R.D., 2004 — Epistemology, culture, and keystone species. *Ecology and Society*, 9 (3): r1 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/resp1>).
- ENTWISTLE A., DUNSTONE N. (eds), 2000 — *Priorities for the conservation of mammalian diversity. Has the panda had its day?* Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1937 — *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- FREEMAN-GRENVILLE G.S.P., 1962 — *The East African coast: select documents from the 1st to the earlier 19th century*. Oxford, Clarendon Press.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004a — Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>).
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004b — The nature of culture and keystones. *Ecology and Society*, 9 (3): r2 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/resp2>).
- GOLDMAN H.V., 1996 — *A comparative study of Swahili in two rural communities in Pemba*. Unpublished Ph.D. dissertation, New York University.
- GOLDMAN H.V., WALSH M.T., 1997 — *A leopard in jeopardy: an anthropological survey of practices and beliefs which threaten the survival of the Zanzibar leopard (Panthera pardus adersi)*. Zanzibar Forestry Technical Paper No. 63, Jozani-Chwaka Bay Conservation Project, Commission for Natural Resources, Zanzibar.
- GOLDMAN H.V., WALSH M.T., 2002 — Is the Zanzibar leopard (*Panthera pardus adersi*) extinct? *Journal of East African Natural History*, 91: 15-25.
- GOLDMAN H.V., WINTHER-HANSEN J., 2003a — *The small carnivores of Unguja: results of a photo-trapping survey in Jozani Forest Reserve, Zanzibar, Tanzania*. Tromsø, privately printed.
- GOLDMAN H.V., WINTHER-HANSEN J., 2003b — First photographs of the Zanzibar servaline genet, *Genetta servalina archeri*, and other endemic subspecies on the island of Unguja, Tanzania. *Small Carnivore Conservation*, 29: 1-4.
- GOLDMAN H.V., WINTHER-HANSEN J., WALSH M.T., 2004 — Zanzibar's recently discovered servaline genet. *Nature East Africa*, 34 (2): 5-7.
- INGRAMS W.H., 1931 — *Zanzibar: its history and its people*. London, Frank Cass and Co.
- INGRAMS W.H., 1942 — *Arabia and the isles*. London, John Murray.
- JOHNSON F. (ed.), 1939 — *A standard Swahili-English dictionary*. Oxford, Oxford University Press.
- KHAMIS K.A., 1995 — *Report on the status of Zanzibar leopards from 15th Dec. 1994 to June 1995 in different times at Zanzibar*. Unpublished certificate student's dissertation, College of African Wildlife Management, Mweka.
- KHANINA L., 1998 — Determining keystone species. *Conservation Ecology*, 2 (2): r2 (<http://www.consecol.org/Journal/vol2/iss2/resp2>).
- KINGDON J., 1977 — *East African mammals: an atlas of evolution in Africa. Vol. IIIA, Carnivores*. Chicago, University of Chicago Press.
- KINGDON J., 1989 — *Island Africa: the evolution of Africa's rare animals and plants*. Princeton, Princeton University Press.
- LINDSKOG B., 1954 — *African leopard men*. Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- LOFCHIE M.F., 1965 — *Zanzibar: background to revolution*. Princeton, Princeton University Press.

MCGEAGH W.R., 1934 — “ A review of the system of land tenure in the island of Zanzibar ”. In Zanzibar Protectorate, 1945: *Review of the systems of land tenure in the islands of Zanzibar and Pemba by the district commissioners of Zanzibar and Pemba 1934*, Zanzibar, Government Printer: 1-16.

MANSFIELD-ADERS W., 1920 — “ The natural history of Zanzibar and Pemba ”. In Pearce F.B. (ed): *Zanzibar: the island metropolis of eastern Africa*, London, Frank Cass: 326-339.

MARWICK M., 1982 — *Witchcraft and sorcery: selected readings* (2nd edition), Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.

MIDDLETON J., 1961 — *Land tenure in Zanzibar*. London, Her Majesty's Stationery Office.

MIDDLETON J., WINTER E.H. (eds), 1963 — *Witchcraft and sorcery in East Africa*. London, Routledge & Kegan Paul.

MOORE H.L., SANDERS T. (eds), 2001 — *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. London, Routledge.

NISULA T., 1999 — *Everyday spirits and medical interventions: ethnographic and historical notes on therapeutic conventions in Zanzibar town*. Saarijärvi, Gummerus Kirjapaino Oy.

NUÑEZ M.A., SIMBERLOFF D., 2004 — Invasive species and the cultural species concept. *Ecology and Society*, 10 (1): r4 (<http://www.ecologyandsociety.org/vol10/iss1/resp4>).

PAINE R.T., 1966 — Food web complexity and species diversity. *American Naturalist*, 100: 65-75.

PAINE R.T., 1969 — A note on trophic complexity and community stability. *American Naturalist*, 103: 91-93.

PAKENHAM R.H.W., 1947 — *Land tenure among the Wahadimu at Chwaka, Zanzibar island*. Zanzibar, Government Printer.

PAKENHAM R.H.W., 1984 — *The mammals of Zanzibar and Pemba islands*. Harpenden, privately printed.

POCOCK R.I., 1932 — The leopards of Africa. *Proceedings of the Zoological Society of London*, II: 543-591.

POWER M.E., TILMAN D., ESTES J.A., MENGE B.A., BOND W.J., MILLS L.S., DAILY G., CASTILLA J.C., LUBCHENCO J., PAINE R.T., 1996 — Challenges in the quest for keystones. *BioScience*, 46 (8): 609-620.

RACINE O., 1994 — “ The *mwaka* of Makunduchi, Zanzibar ”. In Parkin D. (ed): *Continuity and autonomy in Swahili communities: inland influences and strategies of self-determination*, London, School of Oriental and African Studies: 167-175.

ROLLESTON I.H., 1939 — The Watumbatu of Zanzibar. *Tanganyika Notes and Records*, 8: 85-97.

SHERIFF A., 1987 — *Slaves, spices & ivory in Zanzibar: integration of an East African commercial empire into the world economy, 1770-1873*. London, James Currey.

SHERIFF A., FERGUSON E. (eds), 1991 — *Zanzibar under colonial rule*. London, James Currey.

SIMBERLOFF D., 1997 — Flagships, umbrellas, and keystones: is single-species management passé in the landscape era? *Biological Conservation*, 83 (3): 247-257.

STEWART P.J., STRATHERN A., 2004 — *Witchcraft, sorcery, rumors, and gossip*. Cambridge, Cambridge University Press.

SWAI I.S., 1983 — *Wildlife conservation status in Zanzibar*. Unpublished M.Sc. dissertation, University of Dar es Salaam.

TERBORGH J., ESTES J.A., PAQUET P., RALLS K., BOYD-HEGER D., MILLER B.J., NOSS R.F., 1999 — “ The role of top carnivores in regulating terrestrial ecosystems ”. In Soulé M.E., Terborgh J. (eds): *Continental conservation: scientific foundations of regional reserve networks*, Washington, D.C., Island Press: 39-64.

VANCLAY J., 1999 — On the nature of keystone species. *Conservation Ecology*, 3 (1): r3 (<http://www.consecol.org/vol3/iss1/resp3>).

WALSH M.T., GOLDMAN H.V., 2003 — The Zanzibar leopard between science and cryptozoology. *Nature East Africa*, 33 (1/2): 14-16.

WALSH M.T., GOLDMAN H.V., 2004 — The Zanzibar leopard – dead or alive? *Tanzanian Affairs*, 77: 20-23.

ZANZIBAR NATIONAL ARCHIVES (ZNA), various dates — files relating to vermin.

ZNA AK 4/23 " Destruction of vermin
(Oct. 1962 - Sept. 1964) " .

ZNA AK 4/69 " Destruction of vermins [sic.]
(Dec. 1950 - Jan. 1955) " .

ZNA AK 4/70 " Destruction of vermin (*Usasi
wa vinyama viharibifu*) (Oct. 1964 - Jan.
1970) " .

ZNA AK 4/104 " *Halmashauri ya wasasi*
(Aug. 1966) " .

ZNA AK 21/14 " Vermin control (Aug. 1952 -
Nov. 1963) " .

ZNA AK 21/12 " Vermin destruction
(July 1961 - Jan. 1969) " .

ZANZIBAR PROTECTORATE, undated — *The
laws of Zanzibar. Chapter 128. Wild animals
protection (principal & subsidiary legislation)*.
Zanzibar, Government Printer.

ZANZIBAR PROTECTORATE, 1947-1961 —
*Annual reports of the provincial administration
for the years 1946-1960*. Zanzibar,
Government Printer.

Figures

Figure 1. Major vegetation zones of Unguja island / Principales unités de végétation de l'île d'Unguja

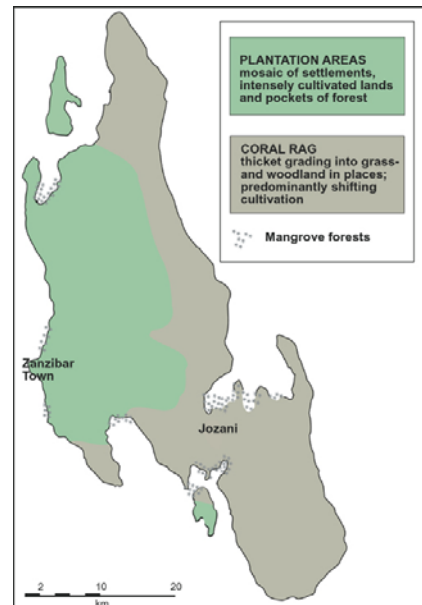


Figure 2. Zanzibar leopard sightings and signs, 1990-1996 / Points d'observation et de signes de présence du léopard de Zanzibar de 1990 à 1996

(for details cf. Goldman and Walsh 2002 / pour plus d'informations cf. Goldman and Walsh 2002)

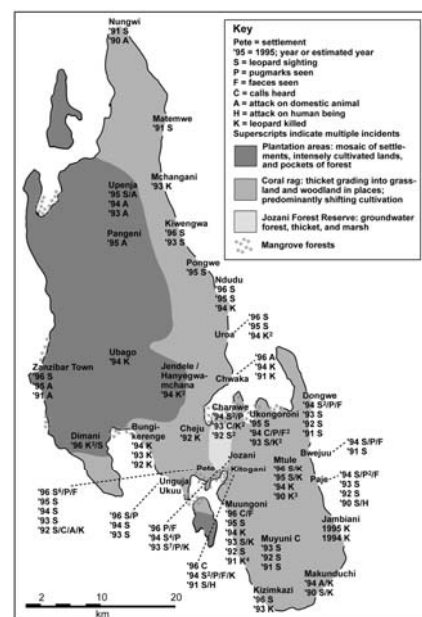
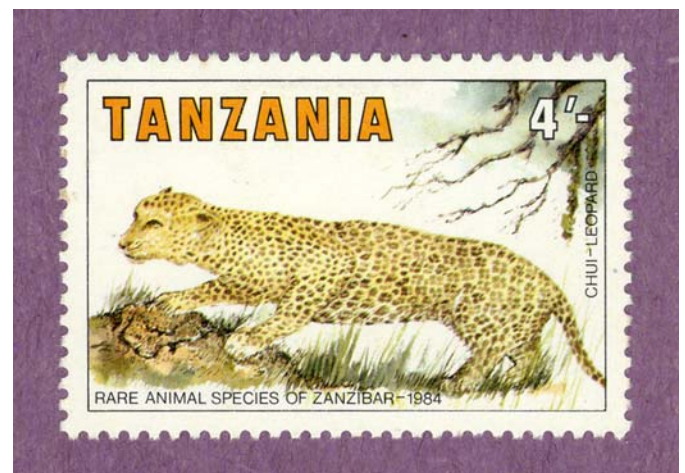


Figure 3. Zanzibar leopard postage stamp / Timbre poste à l'effigie du léopard de Zanzibar



Photos

Photo 1. Mounted leopard in the Zanzibar Museum / Léopard naturalisé au Musée de Zanzibar

(John Winther-Hansen, 2003)



Photo 2. Two Zanzibar leopard skins / Deux peaux de léopard de Zanzibar

(John Winther-Hansen, 2003, courtesy of the Harvard Museum of Comparative Zoology, with thanks to Judith Chupasko and Mark Omura / John Winther-Hansen, 2003, avec l'aimable autorisation du Muséum de Zoologie compare d'Harvard. Remerciements particuliers à Judith Chupasko and Mark Omura)



Photo 3. Scarred knee of Suleiman bin Abdallah, Uroa / Cicatrices sur le genou de Suleiman bin Abdallah, Uroa

(photograph Helle V. Goldman, 1996 / cliché de l'auteure, 1996)



Photo 4. Zanzibar leopard type specimen label / Étiquette du spécimen de référence du léopard de Zanzibar

(photograph by Martin T. Walsh, 2002, courtesy of the Natural History Museum, London, with thanks to Daphne Hills / avec l'aimable autorisation du Muséum d'Histoire naturelle de Londres. Remerciements particuliers à Daphne Hills)



Photo 5. Zanzibar leopard skin showing head / Tête d'une peau de léopard de Zanzibar

(photograph by John Winther-Hansen, 2003, courtesy of the Harvard Museum of Comparative Zoology, with thanks to Judith Chupasko and Mark Omura / John Winther-Hansen, 2003, avec l'aimable autorisation du Muséum de Zoologie compare d'Harvard. Remerciements particuliers à Judith Chupasko and Mark Omura)



L'homme et le moustique

Qui est la proie ?

Qui est le prédateur ?

Cécilia CLAEYS-MEKDADE
mekdade@univmed.fr

Laurence NICOLAS
laurence.b.nicolas@wanadoo.fr

Résumé

À partir d'une recherche socio-ethnologique, cet article propose d'analyser les débats et controverses relatifs à la démoustication dans le Delta du Rhône.

Les résultats de la recherche s'appuient sur une enquête comparative menée auprès d'habitants vivant les uns dans une zone démoustiquée et les autres dans une zone qui ne l'est pas (respectivement le Languedoc-Roussillon et la Camargue). Qualifié tour à tour de nuisible ou d'utile, de symbole identitaire ou de frein au développement économique, l'insecte et les débats dont il fait l'objet s'inscrivent dans une problématique de l'"organisation du monde". Cette organisation du monde procéderait d'une catégorisation du vivant et du social et redéfinirait dans le même temps les termes mêmes de cette dualité.

Mots-clés

Camargue, ethnologie, sociologie, représentations, moustiques

Introduction

Depuis le XIX^e s., les lagunes méditerranéennes font l'objet de politiques d'assainissement et d'aménagement, dont l'éradication des moustiques est une composante majeure. Dans les années 1950, s'ajoutent à cette volonté d'assainissement à des fins agricoles et sanitaires, des objectifs de mise en valeur touristique. En France, c'est dans cette optique que la région Languedoc-Roussillon devient le cadre d'une démoustication à grande échelle ; tandis que le delta camarguais voisin devient un haut lieu de la protection de la nature, échappant de ce fait à toute entreprise d'éradication du moustique. Cette différence de traitement

est remise en question sur la scène politique locale (*cf.* M.T. Walsh, M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage) dans les années 1990, plaçant ainsi le moustique au centre du débat (fig. 1). Les opposants et les partisans de la démoustication s'affrontent autour du statut de l'insecte. Qui de l'homme ou de l'animal constitue la proie ? Le prédateur ?

À partir de plusieurs enquêtes qualitatives et quantitatives réalisées par les auteurs depuis 1995¹ auprès des acteurs de la controverse mais aussi auprès de la population locale, cet article propose une analyse sociologique et anthropologique du rapport au moustique et à la démoustication. La démarche adoptée s'inscrit dans les postures épistémologiques et déontologiques communes à nos deux disciplines. Il s'agit à ce titre d'identifier et d'analyser les taxinomies indigènes sans porter de jugement de valeur sur ces dernières et sans les substituer aux catégories savantes existantes, pas même celles issues des sciences de la vie.

Le point de vue comparatif est adopté à plusieurs titres. Sont comparés en premier lieu les arguments développés au cœur de la controverse avec les représentations et pratiques de la population locale. La comparaison porte aussi sur deux sous-populations d'habitants, les uns vivant dans une zone démoustiquée depuis plusieurs décennies (commune d'Aigues-Mortes en Petite Camargue, dans le Languedoc-Roussillon), et les autres résidant dans une zone non démoustiquée (commune d'Arles en Camargue, dans les Bouches-du-Rhône).

Après un historique du rapport au moustique et à son milieu, l'article propose une analyse de la controverse actuelle relative à la démoustication. Dans un second temps, l'analyse se focalise sur les taxinomies vernaculaires faisant du moustique une figure paradoxale entre nuisible et utile. Dans un troisième temps, cette ambiguïté afférente au statut de l'animal se retrouve à la fois au niveau des pratiques, dans le "corps à corps" avec l'insecte, et au niveau symbolique lorsque l'animal devient un enjeu identitaire (*cf.* E. Dounias (sanglier), M. Lebarbier, M. Mesnil, É. Motte-Florac, M.-D. Ribéreau-Gayon, A. de Saint Sauveur, M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage).

1

Ces différentes enquêtes ont été réalisées dans le cadre d'une thèse de sociologie (Claeys-Mekdade 2000), puis dans le cadre de deux contrats de recherche, l'un financé par le PNRC (Parc Naturel Régional de Camargue) (Claeys-Mekdade et Morales 2001), le second par l'EID (Entente Interdépartementale de Démoustication) (Claeys-Mekdade et Nicolas 2002).

1. De l'assainissement à l'“écologisation” : évolution diachronique des catégorisations du moustique et de son milieu

Le moustique est indubitablement lié aux espaces humides, le regard porté sur l'insecte va donc suivre de près l'évolution de celui porté sur le milieu auquel il se rattache mais pas seulement. Les zones humides (étangs, marais, tourbières...) sont très largement perçues comme productrices de maladies (paludisme et fièvres) dont on dit qu'elles sont transmises par l'air selon la théorie médicale – l'aérisme – en vigueur au XVIII^e s. (Bata *et al.* 2002). Or tant que le lien instauré entre maladies et marais est l'air, le moustique ne semble faire l'objet d'aucune stigmatisation. C'est le milieu, et lui seul, qui est censé générer la maladie par le biais essentiel des émanations dont il est le siège. Il faudra donc attendre la découverte par la médecine pastorienne du réel vecteur de maladies qu'est le moustique pour établir de façon simultanée les catégorisations de l'un et de l'autre. Le traité du Dr Montfalcon (1826) illustre bien, parmi d'autres travaux médicaux sur la question des marais, ce regard hygiéniste qui connote négativement ce type de milieu depuis le XVIII^e s. Le marais y est décrit comme inutile et affreux voire putride et les hommes qui y vivent, victimes d'un sort pitoyable. C'est donc dans cette perception que s'inscrivent les projets et les plans de dessèchement de certains espaces humides qui visent à « conquérir des terres sur le néant » sous l'Ancien Régime (Derex 2002) à la fin du XIX^e s. et durant le XX^e s. Il en résulte jusqu'à aujourd'hui, une profonde méconnaissance de l'histoire générale des marais français dont la ratification tardive de la France (1986) à la convention de Ramsar de 1971², est un des derniers avatars. Perçus comme des espaces inutiles sur le plan de la rentabilité agricole au regard des terres céréalières ou viticoles dont la France s'enorgueillit, les marais ne font l'objet d'une attention que lorsqu'ils sont susceptibles, par le moyen de l'assèchement, de devenir des espaces à conquérir. Drainer le marais devient alors une des missions de l'ingénieur moderne au XIX^e s. et, partiellement, au XX^e s.

Le mouvement romantique du XIX^e s. a toutefois mis un bémol à cette conception du marais. Si celui-ci est le territoire par excellence des rustres et des proscrits, il est également le lieu où s'exprime une sorte de défi aux normes. À travers *La Mare au diable*, George Sand se livre ainsi à une certaine réhabilitation du marais en le présentant comme symbole de la ruralité, du mystérieux et comme forme de critique du progrès³. Les peintres symbolistes accordent, eux aussi, une large place aux marais qu'ils associent à des vertus mortifères mais également initiatiques et

² Il s'agit de la convention internationale de protection des zones humides.

³ Dans le même registre, l'ouvrage de J. d'Arbaud (1926), ayant pour cadre la Camargue, semble répondre lui aussi à ce penchant romantique pour le marais.

régénérantes (Soubiran 2002). Il faudra cependant attendre la sensibilité écologique de ces dernières décennies pour assister à un renversement de cette image très largement négative du marais vers une image ayant valeur écologique, paysagère, voire patrimoniale (Donadiou 2002).

1.1. Assainissement, résistance et zonage

À la fin du XIX^e s., la région du Bas-Rhône qui s'étend de la Camargue jusqu'à la plaine d'Aigues-Mortes est décrite comme le siège des fièvres des marais, comme une zone infestée de moustiques et de paludes aux émanations putrides et méphitiques. Plusieurs auteurs régionaux (Figuier 1862, Daudet 1897) s'en servent de décor pour des scènes romanesques ou fantastiques où les fièvres paludéennes jouent un rôle de premier plan. Au début du XX^e s., P. Villon (1921) dresse encore, dans sa thèse de médecine, le constat douloureux de la maladie, certes en nette diminution, mais toujours présente en Basse-Camargue.

Si au XIX^e s., le marais devient une source d'inspiration pour certains peintres romantiques qui accordent à ces espaces des qualités paysagères, c'est essentiellement pour souligner le caractère fantomatique et incertain de ces derniers. Les marais et ses occupants restent néanmoins fortement stigmatisés. Les courants hygiénistes et vitalistes qui se développent au cours du XIX^e s. dénoncent avec virulence les méfaits sanitaires des eaux stagnantes des marais. « Toute eau stagnante est une menace » (Corbin 1982 : 38). Dans cette "théorie des miasmes" (Corbin 1982) véhiculée par l'idéologie hygiéniste du XIX^e s., le marais occupe une place centrale en ce qu'il est le siège d'exhalaisons putrides, sources de maladies infectieuses et épidémiques. On relèvera des termes, provenant du registre sanitaire, aussi significatifs que "germes" de moustiques, "eau corrompue", "pourrie", employés fréquemment par les informateurs pour qualifier le marais perçu comme le principal pourvoyeur de moustiques.

De ce point de vue, un bon marais est un marais asséché. À l'assèchement à visée sanitaire, sont associées les actions de mise en valeur agricole. Les premières opérations de démoustication peuvent être associées à ces actions d'assainissement et d'assèchement. L'intervention ne porte pas directement sur cet insecte mais sur son milieu de prédilection, le marais. Le Languedoc-Roussillon est l'objet de plusieurs opérations d'assèchement de marais et de zones humides. De même, le delta du Rhône attire les projets d'assèchement et de drainage développés par les ingénieurs des grands corps d'État. Toutefois, en Camargue, ces projets se heurtent à des résistances locales, d'abord passives, puis actives, sinon militantes.

« Tout a commencé, écrit B. Picon (1978), quand, à la fin du XIX^e s., une élite intellectuelle d'essence aristocratique a prétendu opposer un rempart culturel aux tendances uniformisantes et égalisatrices de la France du Nord. La modernité liée à la révolution industrielle, les brassages d'idées et de populations qu'elle entraînait étaient perçus comme mortels pour les génies propres aux civilisations provinciales. (...) En Provence, la résistance s'appela

Le félibrige et fit porter ses forces sur la préservation de la langue provençale. Ce mouvement poétique et nationaliste avait aussi besoin d'un symbole territorial. La Camargue le lui fournit. »

Ainsi, malgré la vingtaine de projets d'assèchement, de drainage, et parfois même de comblement des étangs, les marais camarguais résistent à ces politiques d'assainissement. Symboles au XIX^e s. d'espace sauvage authentique, supports d'une résistance culturelle, ils deviennent progressivement au cours du XX^e s., symboles internationaux de richesse écologique et de diversité biologique à protéger.

On saisit là les prémices d'un dualisme de part et d'autre du Petit Rhône. À l'ouest le Languedoc-Roussillon est assaini et mis en valeur pour l'agriculture, à l'est la Camargue latifundiaire conserve ses marais qui deviendront ensuite écosystèmes à protéger.

Petite et Grande Camargue constituent une même entité géographique et offrent des caractéristiques écologiques et humaines identiques en de nombreux points (marais, étangs, exploitation du sel et économie liée aux zones humides...). Mais à partir de 1958, s'établit un zonage qui va séparer en deux parties distinctes cet espace. D'un côté, en Languedoc-Roussillon, la mission interministérielle d'aménagement du territoire, la mission *Racine* – du nom du Haut fonctionnaire qui en a reçu la charge du gouvernement du Général de Gaulle – a pour but le développement économique de la région. Son corollaire indispensable, posé comme préalable au développement touristique, est la démoustication. L'État finance à 85 % le budget de l'organisme démoustiqueur puis se désengage peu à peu à partir de 1975, date à partir de laquelle régions et départements prennent le relais. De l'autre côté, la Camargue est présentée comme une zone verte tampon, entre tourisme à l'ouest et industrie à l'est (Picon 1978). En Petite Camargue, les travaux d'aménagement comprennent à la fois la mise en valeur touristique du littoral (Grau-du-Roi, Grande-Motte) et la mise en valeur agricole de la plaine d'Aigues-Mortes par d'importantes entreprises d'assainissement des terres à des fins d'exploitation essentiellement maraîchères, viticoles et salinières (fig. 2).

1.2. La contestation du zonage : émergence d'une controverse

Le programme proposé par la gauche plurielle élue à la Mairie d'Arles en 1995 affichait la volonté d'éradiquer les moustiques afin de soulager les habitants de la commune de la gêne occasionnée par l'insecte piqueur. Ce programme met en cause le zonage existant en présentant la commune d'Arles comme laissée pour compte des politiques de démoustication. Si l'équipe municipale exprime son attachement à la protection de la nature, elle soutient toutefois que cette dernière ne peut se faire au détriment de la population locale. Dès les premiers mois de son mandat, l'équipe municipale affirme donc sa volonté de traiter ce qui devient, dès lors, le "dossier démoustication". Les arguments mis en avant pour défendre ce

projet de démoustication de la commune relèvent de la qualité de vie des habitants, mais aussi de préoccupations sanitaires et économiques (avec le maintien, voire le développement, du tourisme). Si la municipalité peut mettre en œuvre des opérations de démoustication en zone urbaine (ville d'Arles et proche périphérie), elle rencontre, en revanche, de fortes oppositions face à son projet de démoustication de l'ensemble de la commune, sur laquelle se trouve le Parc Naturel Régional de Camargue et plusieurs réserves naturelles.

Inscrivant sa politique dans le mouvement contemporain de développement du processus de participation, l'équipe municipale entend donner la parole à l'ensemble des habitants et des acteurs locaux de la commune. En 1995 et 1996 une concertation intitulée « Quel avenir pour la Camargue ? » est mise en place par la municipalité. Ces réunions thématiques sont notamment l'occasion pour les acteurs institutionnels et associatifs invités d'exprimer leur point de vue sur le projet de démoustication. Relayés par la presse locale, les défenseurs et les opposants à la démoustication de la Camargue saisissent la municipalité, les uns prônant un abandon ou tout au moins une limitation du projet de démoustication, les seconds réclamant sa mise en œuvre rapide. La controverse qui prend dès lors corps, est tout à la fois politique, économique et scientifique.

La dichotomie "proie/prédateur" fournit une première grille de lecture de cette controverse. D'un côté, certaines associations d'habitants, ainsi que les porte-parole des professionnels du tourisme se définissent comme les proies d'un insecte affectant leur confort et celui de leur clientèle. Pour les professionnels du tourisme, ce serait l'économie locale tout entière qui serait laissée en proie aux nuisances suscitées par les moustiques. À ces arguments relevant de la qualité de vie et de l'économie locale sont associées des préoccupations sanitaires. Outre l'évocation des réactions épidermiques et des allergies de sujets sensibles, le développement du virus du Nil occidental est mis en avant. D'un autre côté, les opposants à la démoustication soulignent les méfaits de cette dernière sur l'écosystème. Les adversaires de la démoustication sont essentiellement les gestionnaires d'espaces protégés (réserves naturelles et parc naturel régional de Camargue) et les scientifiques locaux spécialistes du delta du Rhône (principalement issus des sciences de la vie, appartenant à des centres de recherche publique comme le CNRS, ou privée comme la Fondation Sansouire). De ce point de vue, le moustique et plus largement l'écosystème sont désignés comme les proies d'un homme destructeur d'une nature fragile. Le moustique, maillon de la chaîne alimentaire, est considéré comme une proie, mais aussi, sinon surtout, l'ensemble de ce qui est désigné comme la population non-cible, c'est-à-dire les espèces d'invertébrés affectées par les insecticides utilisés pour la démoustication. Parmi les opposants à la démoustication, on trouve aussi les associations d'apiculteurs du delta. Dans ce cas, l'argument économique rencontre l'argument écologique. Cette activité agricole appréciée pour ses qualités pittoresques et écologiques serait, selon les protagonistes, menacée par le projet de démoustication à grande échelle, dans la mesure où les abeilles font partie de la faune non-cible sensible aux insecticides communément employés.

La controverse prend une dimension technique et scientifique en se cristallisant sur la question de l'impact des insecticides sur les "populations non-cibles". Les opposants à la démoustication demandent la réalisation d'études d'impact notamment des deux principales familles d'insecticides, l'Abate et le BTI⁴, le premier étant le principal produit utilisé pour la démoustication du Languedoc-Roussillon, le second étant qualifié de traitement biologique, nettement plus onéreux à l'utilisation, mais réputé moins destructeur de la population non-cible. Si la polémique autour de la démoustication a pris cette dimension fortement technique et scientifique, c'est aussi par le biais du statut particulier que s'attribuent les spécialistes des sciences de la vie. En effet, il semble que l'écologue s'octroie parfois une place de choix en se réservant le pouvoir de dire non à la démoustication, même "raisonnée", au moyen du BTI : « si ici on constate qu'il y a trop de dégâts sur la faune non-cible, eh ben, on dira non. C'est pas prudent, vous allez détruire la Camargue. »

Au cœur de cette controverse les différents acteurs impliqués assignent à la population locale des préoccupations, des pratiques et des représentations qui restent en fait relativement mal connues. Ainsi, pour les opposants à la démoustication, la population locale serait plutôt défavorable à la démoustication, tandis que selon les partisans de la démoustication, la population locale y serait plutôt favorable ! On saisit ici la nécessité de ne pas limiter l'analyse aux acteurs de la controverse, mais de l'étendre aussi à la population locale. C'est pour ce faire que l'analyse qui suit s'appuie tout à la fois sur des entretiens réalisés auprès des acteurs de la controverse et auprès d'habitants. Ces entretiens sont complétés par une enquête par questionnaires, réalisée auprès d'un échantillon de 260 habitants des communes d'Arles (Camargue) et d'Aigues-Mortes (Petite Camargue).

2. Le moustique : entre nuisible et utile

Le résultat premier qui ressort de cette analyse concerne le rapport pluriel et paradoxal qu'entretiennent les différents acteurs et habitants avec le moustique. L'insecte semble, en effet, faire l'objet d'une classification floue, entre utile et nuisible, liée à celle issue des savoirs vernaculaires, concurrente, ou articulée à celle issue de la diffusion du savoir scientifique.

⁴

L'Abate® (téméphos) est utilisé en Petite Camargue depuis près de 30 ans. Le BTI (*Bacillus thuringiensis israelensis*) est employé dans le cadre d'une démoustication dite "biologique" qui a fait l'objet d'une étude d'impact (Franquet et Fayolle 2003).

2.1. L'“écologisation” des mentalités

Le rapide historique proposé révèle que le sort du moustique est étroitement lié à celui de son habitat de prédilection, le marais. Le passage d'un traitement social du marais et de sa faune en termes d'assainissement et d'éradication à une volonté de protection écologique relève de ce que l'on propose de désigner comme un processus d'“écologisation”. Cette “écologisation” de certains espaces (et espèces), de leur traitement et de leur représentation, se comprend à la lumière des différents changements socio-économiques que notre société a connus au cours de ces dernières décennies. En effet, la majorité de la population française vit aujourd'hui en zone urbaine ou périurbaine : 76,7 % de la population métropolitaine (INSEE 1999). De plus, la population rurale n'est plus majoritairement agricole. Monde agricole et monde rural ne sont donc plus confondus (Bessys-Pietri *et al.* 2000). Lorsque M. Jollivet et N. Mathieu (1989) titrent leur ouvrage collectif *Du rural à l'environnement*, ils mettent en avant les transformations économiques, sociales, culturelles et cognitives, qui font aujourd'hui de l'espace rural non plus essentiellement un lieu de production, mais un lieu de récréation pour des urbains en mal de nature (Picon 1978). La campagne devient nature à protéger, et à re-créer (Chapuis *et al.* 2001). La notion d'environnement qui émerge en France au début des années 1970 s'est largement diffusée depuis. L'environnement, c'est la nature dès lors qu'elle pose question, voire problème (Eizner 1994). L'environnement, c'est la nature souillée par l'homme, que ce dernier doit alors sauvegarder, restaurer. La médiatisation de spectaculaires “catastrophes environnementales” contribue à la sensibilisation de la population. La massification des médias est un facteur fort de cette mise en visibilité. Outre cette dernière, le travail de vulgarisation, qui peut parfois prendre la forme de processus de dramatisation (Fabiani 1985), opéré par certains écologues permet aussi de rendre accessible aux non-spécialistes les éléments invisibles de la nature et des agressions qu'elle subit. Dans ce contexte, les anciennes grilles de lecture de la nature, issues d'une société paysanne, tendent à céder peu ou prou la place à une conception écosystémique et protectionniste de la nature. Le sauvage à domestiquer devient nature à protéger (*cf.* M.-D. Ribéreau-Gayon, cet ouvrage). Avec le déclin de la société paysanne et la diffusion de préoccupations environnementales, les catégories de “nuisible” et d'“utile” mobilisées pour ordonner le monde animal sont mises en cause (Micoud 1993, Lambert 1999). Des animaux considérés comme nuisibles, il y a quelques décennies encore, sont aujourd'hui réintroduits sur le territoire national. Ainsi, l'ours et le loup, par exemple, anciennement nuisibles et dangereux, sont redéfinis comme de précieux éléments de l'écosystème. Certes, tous les anciens animaux nuisibles ne sont pas considérés aujourd'hui comme des espèces rares à protéger. Mais, comme le souligne A. Micoud (1993), on observe un “glissement” qui « consiste à ne plus mettre l'accent sur les dégâts occasionnés par une espèce animale donnée, mais à signaler un désordre dans un processus naturel, celui de la reproduction d'une population ». L'animal anciennement nuisible devient, au pire, « localement et momentanément proliférant ». Les catégories utiles/nuisibles s'inscrivent dans une conception anthropocentrique du monde animal. Le

glissement dont A. Micoud fait le constat participe à une re-formulation du rapport à la nature biocentrique, où l'homme est défini comme le "perturbateur" des écosystèmes. Dans cette conception biocentrique l'action de l'homme n'est pas évacuée, mais modifiée. De producteur-destructeur, il est redéfini comme gestionnaire-régulateur.

Dans nos enquêtes, cette "écologisation" des mentalités est très visible. En zone démostiquée comme en zone non démostiquée, la majorité des habitants interrogés considère que le moustique a une utilité. Parmi les arguments développés en faveur de l'utilité du moustique, celui de la chaîne alimentaire est le plus récurrent. Ainsi, alors même qu'une majorité de notre échantillon se déclare gênée par les moustiques (87 % pour les Camarguais et 58 % pour les Aigues-Mortais), ces derniers n'en reconnaissent pas moins que l'insecte est un élément de l'écosystème que l'on se doit de considérer, sinon de protéger. Bien qu'étant plus enclins à exprimer un sentiment de gêne vis-à-vis du moustique, les habitants de Camargue qualifient le moustique d'utile, tout autant, sinon plus, que les Aigues-Mortais (respectivement 69 % et 55 %). Ce jugement accru chez les Camarguais, tient certainement à la désignation de la Camargue comme symbole de nature sauvage à protéger.

La diffusion des grilles de lecture de l'écologie scientifique, que révèlent ces discours sur le moustique, est d'autant plus prégnante que les jeunes générations, plutôt urbaines, plutôt salariées du tertiaire, ont profité de la massification du système scolaire. En effet, la propension à désigner le moustique comme utile augmente avec le niveau d'étude. En revanche, elle est plus faible chez les individus de plus de soixante ans⁵.

2.2. Persistance et transformation des représentations anciennes

L'évolution du rapport à la nature et à l'animal observée ici comme par d'autres chercheurs est à l'origine de conflits de représentation et d'usage⁶. En effet, malgré le caractère dominant de ces nouvelles représentations, d'autres plus anciennes perdurent. Ainsi, dans notre enquête par questionnaires, une majorité des habitants interrogés répondent par oui à la question « estimez-vous que le moustique est un insecte nuisible ? » (62 % en Camargue et 53 % en Petite Camargue). La propension à qualifier le moustique de nuisible tend à augmenter avec l'âge et se

⁵ Les données quantitatives ont fait l'objet d'un traitement statistique attentif. Les corrélations mises en avant dans cet article s'appuient sur des tests mathématiques fiables (principalement le khi2).

⁶ Des espèces emblématiques comme le loup ont tout particulièrement cristallisé ces oppositions et attiré l'attention de sociologues et ethnologues. On trouvera des analyses de ces conflits dans les recherches menées par S. Bobbé (2003) et I. Mauz (2002, 2003).

révèle inversement proportionnelle au niveau d'études. L'influence de ces deux variables conforte l'idée que les personnes âgées et/ou peu diplômées ont une certaine "immunité" face au processus d'écologisation. Leur âge laisse à penser qu'elles ont connu des temps encore fortement marqués par la conception anthropocentrique du monde caractéristique notamment du monde agricole, et/ou leur faible niveau d'études a limité leur contact avec l'argumentaire biocentrique très présent dans les cours de biologie et plus largement de sciences (Lambert 1999).

Ces survivances de représentations anciennes sont aussi l'objet d'un transfert à des peurs contemporaines, comme l'illustrent les préoccupations sanitaires associées au moustique. Une majorité des habitants interrogés considère qu'en France, le moustique peut transmettre des maladies à l'homme (69 % en Camargue et 56 % en Petite Camargue). Lorsque l'on demande à la population quelles sont les maladies transmises par le moustique, c'est le paludisme qui est le plus cité, par les deux sous-populations. Ce résultat pourra surprendre, dans la mesure où, selon les spécialistes, il n'y a plus en France que des cas de paludisme importé, c'est-à-dire contracté lors de déplacements en zone tropicale⁷. Cette forte évocation du paludisme s'inscrit dans une mémoire collective qui s'appuie sur des événements anciens. En Camargue, la maladie la plus citée après le paludisme est la "fièvre", parfois qualifiée de "fièvre des marais", ou exprimée au pluriel "les fièvres" (25 % des réponses). La fièvre est aussi évoquée en Petite Camargue, mais dans de moindres proportions (12 % des réponses). La mémoire relative aux maladies occasionnées par les moustiques, fièvre des marais ou paludisme, sous sa forme bénigne, semble appartenir à un passé plus lointain en Petite Camargue qu'en Grande Camargue. Pourtant la seule personne rencontrée ayant contracté une forme de cette maladie est un retraité saunier Aigues-Mortais qui affirme avoir été victime du paludisme dans les années 1960, alors qu'il travaillait à la mise en valeur de l'Étang du Lairan, alors marécageux, en vue d'une exploitation Salinière. Dans la région de Salin-de-Giraud, village ouvrier de Basse-Camargue, curieusement la mémoire de cette maladie est passée sous silence. Pourtant la littérature médicale atteste de la présence du paludisme sous sa forme "tierce bénigne" jusqu'aux alentours des années 1940 (Villon 1921, Sautet 1944). Il aurait donc pu être possible d'en trouver trace auprès des personnes interrogées dont on était informé de la présence sur plusieurs générations de leur famille dans la région. Chaque fois qu'était sollicitée cette mémoire, les propos devenaient évasifs ; on en avait bien entendu parler mais on ne connaissait personne qui en fut la victime dans son entourage proche. On s'empressait aussi de rajouter que cette maladie était plutôt le fait des conditions générales de vie jugées misérables ou insalubres que le fait proprement dit du moustique, comme s'il s'agissait là d'une "tare" du pays qu'il convenait de passer sous silence.

⁷

Aujourd'hui, « plus de 4 000 cas de paludisme d'importation à *Plasmodium falciparum* (Welch), Culicidae) sont dénombrés chaque année en France métropolitaine. Vingt malades en meurent tous les ans » (site Internet Société de Pathologie Infectieuse de Langue Française SPILF).

Après le paludisme, c'est le virus du Nil occidental qui est le plus cité en Petite Camargue, (20 % des réponses). Ce virus, également appelé "maladie des chevaux" par les habitants, est aussi évoqué en Camargue, mais dans de moindres proportions (11 % des réponses). Un effet de contexte peut en partie expliquer ce résultat. C'est effectivement en Petite Camargue que des cas de virus du Nil occidental se sont déclarés au cours de l'été 2000. Inversement, et comme s'il s'agissait d'une maladie moins "honteuse" car plus significative de "modernité", un manadier, âgé de 76 ans, annonce fièrement son immunité sans faille aux méfaits du moustique, et déclare être positif au virus du Nil occidental, depuis déjà... près de 50 ans ! Dans un registre sanitaire également plus contemporain, le moustique est parfois désigné comme "sale", ainsi cette Salinière lorsqu'elle explique :

« J'ai aucune idée de...les fièvres... je sais pas si c'est mortel ou pas... en France, en Afrique oui, je sais... mais moi je trouve ça sale de toutes façons, parce que ça va sur plusieurs personnes... tu sais le moustique qui a piqué une autre personne qui porte des maladies, c'est sûr... s'il pique plusieurs personnes c'est clair, peut-être le sida... du moment que c'est par le sang... ».

L'évocation du virus du sida (15 % et 15,5 % respectivement pour la Camargue et la Petite Camargue) pourra étonner. Il semblerait, selon des acteurs associatifs Camarguais, qu'il s'agit d'une rumeur partie des Saintes-Maries de la Mer. On constate à ce propos dans l'enquête par questionnaires que les Saintois sont plus enclins que les autres habitants de Camargue à citer le sida. L'évocation du sida ne se limite toutefois pas à cet effet de rumeur, mais s'inscrit plus largement dans le registre des peurs contemporaines.

Ces maladies citées par les habitants réunissent à la fois des maux qui, pour la France, relèvent essentiellement d'une autre époque (le paludisme, les fièvres) et des affections et virus plus spécifiques à la période contemporaine (le sida et le virus du Nil occidental). De ce point de vue, les craintes sanitaires à l'encontre du moustique associent des persistances de "vieilles peurs" et leur transfert à des peurs contemporaines. Ces craintes sanitaires laissent augurer un avenir que l'homme, devenu "apprenti-sorcier", ne maîtriserait plus. Un habitant de Petite Camargue nous livre son appréhension :

« Après on fait des super-moustiques qui résistent à tout. J'ai lu pas mal de livres de science-fiction [rires] mais ça m'a souvent donné raison parce que la réalité rejoint souvent la science-fiction et on fait des super-races qui dégènèrent et qui résistent à tout. Regarde les prochaines maladies, l'ébola, tous ces machins-là, ça fait pas peur ça ? Attends si le moustique il a l'ébola et qu'il te pique, attends mais on est pas loin de ça avec leurs conneries là ».

Les entretiens révèlent que le moustique est aussi perçu comme un vecteur de maladie potentiel pour les animaux, le cas des lapins (myxomatose) ou des chiens (dirofilariose) est souvent pris en exemple.

Les interviews de couples ont fait émerger une différence sensible de perception entre homme et femme du caractère nuisible ou vecteur de maladie du moustique.

Ainsi un couple de retraités agricoles entame un dialogue vif sur ces questions sans plus se soucier de la présence de l'interviewer. L'homme est d'emblée plus enclin que la femme à considérer : d'une part le moustique comme un vecteur de maladie, en particulier sur les personnes "faibles" (les nourrissons par exemple), d'autre part à invoquer le caractère nuisible, "emmerdant" de l'insecte. Pour appuyer son argumentation, cet homme, par exemple, décrit les nuages de moustiques qui gênaient quand on travaillait au-dehors, qui obligeaient à "habiller" les chevaux de toile de jute et évoque du même coup les autres insectes (mouches, arabis, taons et autres insectes piqueurs ou harcelants...) jugés tout aussi nuisibles. Son épouse, quant à elle, cite spontanément leur rôle dans la chaîne alimentaire et préconise l'apprentissage à la résistance aux moustiques des enfants dès leur plus jeune âge, après la protection sous voile du nourrisson présentée comme obligatoire. L'"écologisation" des mentalités se ferait-elle plutôt par les femmes ? soit que la femme ait opté pour une nourriture "bio", soit qu'elle revendique une position plus "modérée", soit qu'elle invoque le souci des générations futures ou l'idée théologique selon laquelle « Tout ce qui a été créé est utile ». D'autre part, de nombreux travaux anthropologiques ont montré que la femme est symboliquement perçue comme étant plus proche de la nature⁸.

À l'extrême, le moustique est parfois imaginé comme un vecteur de mort. On ne badine pas avec les moustiques, à trop s'y exposer on risquerait la mort. Ainsi, l'image du supplicé attaché à un arbre, en proie aux moustiques et bientôt vidé de son sang, est plusieurs fois revenue dans les propos. Les allergies provoquées par les piqûres de moustiques apparaissent plus courantes. Ces réactions allergiques suite à de trop nombreuses piqûres consécutives ou à une hypersensibilité, vont jusqu'à provoquer des prurits ou des gonflements parfois spectaculaires. Certains témoignages évoquent une sorte de phobie du moustique ou une sensation aiguë de malaise, voire de douleur après sa piqûre. L'allergie semble également remplir une fonction d'immunisation du point de vue de certaines personnes rencontrées qui déclarent avoir été victimes d'allergies, ou du moins de réaction violente aux piqûres de moustiques (gonflement, fièvre, démangeaisons) à l'occasion d'une invasion particulièrement féroce, qui les aurait définitivement "vaccinées" contre les effets secondaires des piqûres. Ces allergies, ou nommées comme telles, participeraient-elles également à l'"éducation" du corps aux moustiques, au même titre que la résistance à la démangeaison ? Les enfants en sont souvent victimes lorsqu'ils quittent le voile de leur berceau.

En dépit de ces différentes mésaventures que rencontre l'homme face au moustique, tout se passe comme si le caractère nuisible de l'insecte n'était pas, au bout du compte, socialement acceptable. En effet, après avoir souligné le caractère nuisible et même supposé dangereux du moustique, au même titre que le rat, soulevant même l'hypothèse d'un réchauffement planétaire qui induirait la possibilité d'une espèce invasive porteuse de paludisme, cet Aigues-Mortais par

8

Indisposées, enceintes, accouchées, les femmes sont tout à la fois redoutées et suspectées d'entretenir des rapports étroits avec l'ordre cosmique de l'univers (cf. Verdier 1979). G. Bertolini (2003) souligne aussi la spécificité féminine du rapport à l'environnement et à la santé.

exemple, qui se définit d'emblée comme une proie facile pour les moustiques, se reprend au terme d'un long plaidoyer contre ces insectes comme envahi par la culpabilité, et invoque un contrôle des populations plutôt qu'une éradication de l'espèce sous le prétexte de leur "nécessaire" utilité dans la nature⁹.

2.3. La construction d'une figure paradoxale : le moustique des champs et le moustique des villes

Bien que les variables "âge" et "niveau d'études" contribuent à expliquer les propensions plus ou moins fortes à qualifier le moustique de nuisible ou d'utile, elles ne permettent pas pour autant de dégager nettement deux sous-populations véritablement distinctes. Non seulement, ces catégories sont toutes deux majoritairement adoptées, mais de surcroît une part importante de la population qualifie tout à la fois le moustique d'utile et de nuisible. On peut en effet observer une cohabitation de ces deux postures chez un même individu. Il serait tentant pour l'observateur de conclure à une incohérence du discours chez ces individus. Toutefois, ce serait passer outre la capacité des acteurs sociaux à construire des argumentaires complexes, s'inscrivant dans ce que J.-B. Grize (1996) appelle la logique naturelle.

La logique naturelle ici à l'œuvre, ou manière de rendre logique un discours contenant des éléments contradictoires, permet aux individus d'intégrer permanence et changement, idéal et matériel. Le changement relève ici principalement de l'idéal, il s'inscrit dans ce que nous avons désigné plus haut processus d'"écologisation" des mentalités. Ce changement n'efface pas totalement les conceptions plus anciennes, mais s'y articule, comme l'illustre la permanence de vieilles peurs sanitaires (les fièvres, le paludisme) et le transfert vers des peurs contemporaines (le sida, le virus du Nil occidental). Enfin, le matériel relève ici de la vie quotidienne des individus qui sont très concrètement piqués par les moustiques, même en zone démoustiquée, quoique dans de moindres proportions. Que le moustique assaille l'être humain de ses piqûres est une évidence très concrète que l'on ne peut négliger tant elle influence les discours sur les moustiques. À ce titre, les entretiens révèlent comment une même personne peut tour à tour se dire gênée par les moustiques ou indifférente à ces derniers, sensible ou immunisée à leurs piqûres. Les contradictions apparentes que révèlent ces positionnements opposés au cours d'un même entretien donnent à voir la diversité des situations vécues qui font qu'un même individu peut selon le contexte supporter ou non les moustiques. De la forte gêne à "l'immunité", pour reprendre une expression souvent utilisée par la population locale, les personnes rencontrées

⁹ Il convient de préciser que durant cet entretien, l'interviewer, supposée dans de nombreuses situations d'entretiens comme étant "écolo", est plusieurs fois prise à partie pour fournir "La" justification attendue de l'intérêt écologique du moustique.

souhaitent exprimer tout à la fois leur habitude et leur sentiment, plus ou moins fort, plus ou moins durable, d'exaspération.

Ainsi, bien que reconnu par le plus grand nombre comme élément de l'écosystème, le moustique n'en demeure pas moins un insecte qui trouve généralement peu de grâce auprès du genre humain. Outre la gêne provoquée par les piqûres de moustiques et les craintes sanitaires, d'autres dimensions psychosociologiques entrent en jeu. En premier lieu, l'analyse psychologique a mis en exergue les sentiments de répulsion que les insectes tendent à provoquer chez l'être humain¹⁰. En second lieu, l'analyse sociologique et géographique a montré la stigmatisation "socio-spatiale" dont certains insectes font l'objet. N. Blanc (1996) met ainsi en évidence que « l'appartenance de l'insecte à l'idée de nature dépend de la répulsion qu'on éprouve à son égard, mais aussi des lieux dans lesquels on le trouve ». Travaillant sur les blattes, l'auteur montre que ces insectes qui « suscitent unanimement la répulsion et le dégoût cristallisent un mal-être social mais également un mal-être urbain ». Enfin, N. Blanc relève qu'en ville, l'animalité n'est pas intégrée à la naturalité. En d'autres termes, un même animal s'il est vu en ville n'est pas assimilé à l'idée de nature, alors qu'il l'est s'il est vu en dehors de la ville.

Dans le rapport au moustique, cette dichotomie urbain/rural est aussi présente. Elle prend dans ce cas une forme originale par son articulation avec les catégories utile/nuisible. Se dégage en effet des discours analysés l'idée qu'il existerait des moustiques des villes et des moustiques des champs (ou plus exactement des marais). Ce dualisme issu d'une rencontre entre savoirs vernaculaires et scientifiques¹¹ a le grand intérêt de rendre tenable par une répartition dans l'espace la figure paradoxale du moustique nuisible-utile. En effet de ce point de vue, le moustique des champs serait l'insecte utile, précieux maillon de la chaîne alimentaire, composante d'un écosystème fragile à protéger, tandis que le moustique des villes serait l'insecte nuisible, habitant des miasmes urbains (égouts, fosses septiques, jardins à l'abandon), invité non désiré aux apéritifs en terrasse et manifestations culturelles de plein air, perturbateur de sommeil des nuits d'été. Dans cette optique, l'insecte est "à sa place" en Grande comme en Petite Camargue. Pour preuve l'aveu de son intolérable nuisance dès qu'il en franchit les limites, cet Aigues-Mortais farouche opposant à la démoustication de la Camargue et adepte des promenades équestres, précise : « Je travaille à Avignon et le soir je dors là-bas, à Avignon j'allume et tant que je ne l'ai pas éradiqué le moustique...., ici c'est normal (en Camargue), là-bas non ».

Il convient aussi de noter la différence entre deux insectes, les moustiques et les arabis également présents dans les deux zones. L'arabis (*Culicoides* spp., Ceratopogonidae) est un petit diptère suceur qui sévit de mai à juin mais qui reste à

¹⁰ S. Kellert (1993) propose une synthèse de ces analyses psychologiques.

¹¹ Ce ne sont en effet pas les mêmes espèces de moustiques qui se développent en ville (*Culex pipiens* (L.), Culicidae) et dans les marais (*Aedes* sp., Culicidae).

l'extérieur des habitations. Est-ce le fait que l'animal reste dehors (à sa place ?) ou, à l'inverse du moustique, il ne fait pas l'objet d'une controverse¹², mais tous les individus rencontrés se sont déclarés d'emblée être sensibles et gênés par la présence des arabis, contrairement à celle des moustiques, qui appelle à des positions plus variées, sinon opposées.

La désignation "d'une juste place de l'animal" semble ancrée dans les formes culturelles du rapport entre l'homme et l'animal. « Être et se tenir à sa place, c'est donc être distant et farouche pour un animal sauvage, proche et docile pour un animal domestique, autochtone et autonome s'il s'agit d'un animal dit naturel » indique I. Mauz (2003). De ce point de vue, le moustique des marais serait un animal "sauvage" et le moustique des villes un animal proche (physiquement), mais non pas docile, sale et agressif de surcroît, qu'il convient donc d'éradiquer. Toutefois, la limite de ce commode dualisme tient à la fragilité de ses frontières. En effet, qu'il soit moustique des villes ou des champs, l'insecte est porté par les vents, parfois sur plusieurs kilomètres, transgressant de ce fait les frontières que l'homme aimerait lui assigner¹³. Ainsi, comme le souligne aussi I. Mauz (2003), ces formes de classification du monde animal et l'assignation d'une juste place pour chacun ignore une évidence : la capacité des animaux à parcourir de plus ou moins grandes distances.

L'ambiguïté concernant le statut ou la perception de l'insecte, tantôt nuisible, tantôt utile, est-elle révélatrice d'un type de rapport entre l'homme et le moustique ? "Ambigu" vient du latin *ambiguus* de *ambigere* qui signifie "tourner autour" comme le moustique qui vole autour de l'homme. Est-ce là une image que le vol de l'insecte fournit à la pensée, ou convoque-t-elle au déroulement même de la pensée ?

3. Le moustique allié et ennemi

La part importante d'habitants qualifiant le moustique de nuisible se comprend aussi au regard du vécu même des individus. En effet, les personnes qualifiant le moustique de nuisible sont aussi celles qui se déclarent davantage gênées par l'insecte et sensibles à ses piqûres. Que se dégage-t-il concrètement de ce face-à-face entre l'homme et l'insecte ? L'ambiguïté afférente au statut du moustique s'exprime-t-elle dans les pratiques ?

¹² À notre connaissance, il n'existe pas de traitement insecticide contre l'arabis.

¹³ Pour une analyse détaillée de ce dualisme moustique des villes / moustique des champs, cf. C. Claeys-Mekdade (2003).

Une image forte qui semble se dégager est celle de la métaphore guerrière ; elle rend compte, dans un premier temps, de cette confrontation corporelle. La relation homme-animal semble ainsi conduite sur ce mode particulier du combat ; soit qu'il s'agisse d'une lutte sans trêve qui nécessite d'une part une vigilance sans faille et d'autre part de se taper soi-même pour écraser l'insecte contre sa peau ; soit qu'il s'agisse de "résister" à la nuisance provoquée par l'animal, pour répondre à un enjeu identitaire ou en invoquant son utilité écologique. Mais qu'il soit qualifié d'allié ou d'ennemi, le moustique semble faire l'objet d'un processus d'anthropomorphisation (*cf.* A. Leiman *et al.*, cet ouvrage).

3.1. La chasse au moustique

Les métaphores cynégétiques et guerrières utilisées par les personnes interviewées mettent en scène une gestuelle qui pourrait correspondre à une forme civilisée de l'instinct que possède tout être vivant de se protéger et de protéger son territoire.

« Quand ils font du bruit, raconte cette Aigues-Mortaise, je les repère au bruit et je les élimine, d'un geste vif, comme ça, "crouic", et je l'écrabouille dans ma main. Voilà, ça c'est la technique numéro un. Si c'est sur quelqu'un d'autre, j'écrase aussi, je mets des claques, sans aucun remords et sans scrupule, j'avoue même avec une certaine forme de délectation ».

La relation au moustique est alors volontiers décrite par le truchement d'une métaphore guerrière, forme d'anthropomorphisation de l'insecte qualifié d'"ennemi", "le couteau entre les dents". L'homme y apparaît paradoxalement défavorisé dans un combat jugé inégal du fait de la relative invisibilité de l'animal, dû à sa petite taille, et à la sensation irritante de sa présence, seulement signalée par le sifflement qu'il émet ou par la piqûre qu'il provoque : « je fais pas le poids contre un moustique, le moustique, c'est lui qui gagne, c'est pas moi ; donc c'est épouvantable, je suis piqué, systématiquement ». Ainsi, aussi étonnant que cela puisse paraître, cette relation belliqueuse à l'insecte prend parfois des dimensions épiques où l'homme et l'animal semblent se livrer à un véritable "combat". Soit que le premier se définisse comme un farouche combattant des moustiques ou que le second soit qualifié d'ennemi héréditaire à cause d'une prédisposition épidermique, ou encore que le combat soit d'avance redouté, tel cet informateur invité à une partie de chasse : « Je sais que j'appréhende déjà parce que je vais être obligé de me battre contre les moustiques ».

Dans ces circonstances, le moustique bénéficie de qualificatifs à valeur humaine tels que « Ils sont vicieux » ou « Ils sont méchants ». Le moustique est d'autant plus redouté qu'il est supposé s'attaquer "volontairement" aux parties sensibles de la personne humaine :

« parce qu'ils sont vicieux, en plus, elles sont vicieuses d'ailleurs [rires], pauvres moustiques hein... C'est toujours désagréable, parce qu'ils choisissent les endroits les plus difficiles, style entre les doigts, les coins là, autour du

poignet, derrière les genoux, autour des chevilles, là où c'est bien pénible », nous dit cette Aigues-Mortaise.

Le moustique gagne une position "humanisée" ou "personnalisée" dans ce combat qui l'oppose à l'homme. L'expression communément employée "être mangé" par les moustiques traduit quant à elle une perte d'écart pour l'homme entre règne animal et règne humain. La petite bête peut enfin, par cette métaphore, manger la grosse. Les agressions des insectes sur le corps humain se caractérisent donc souvent par l'immixtion de ceux-ci dans des endroits intimes de type commissures de la peau. La douleur de ces piqûres effectuées sur des endroits pourtant qualifiés de "difficiles" d'accès est perçue plus vivement encore qu'une démangeaison ailleurs sur le corps, comme sur les membres où la peau plus épaisse résiste mieux aux assauts répétés des ongles. Dès lors les individus insistent plus encore sur l'aspect désagréable et la pénibilité extrême engendrée par ces atteintes à l'intimité du corps. Le moment du sommeil est le plus redouté d'entre tous, celui où l'insecte peut atteindre l'intimité du corps et, en particulier, le visage qui ne manquera pas de signaler cette atteinte sournoise le lendemain, au réveil.

Il convient de noter que la gêne que les moustiques peuvent faire ressentir à la population locale est appréhendée ici du point de vue de la sociologie et de l'ethnologie. Il ne s'agit donc pas d'évaluer la gêne effective, pour autant qu'une telle évaluation soit possible, mais de la saisir en tant qu'objet de représentations et de pratiques sociales. Concernant la gêne exprimée, l'enquête quantitative révèle une forte différence entre les "démoustiqués" et les "non-démoustiqués", les premiers se déclarant davantage gênés que les seconds (respectivement 42 % et 13 %). S'il n'est pas resitué dans le contexte local et les débats, voire les conflits, qui animent la scène politique camarguaise, un tel constat peut relever d'une lapalissade. En effet, quoi de plus logique, à prime abord, d'être moins gêné par les moustiques dans une zone démoustiquée que dans une zone non démoustiquée ! Parmi les arguments déployés lors des débats relatifs à la démoustication, l'un est que, même après démoustication, la gêne perdurerait. L'image du dormeur, éveillé par un moustique solitaire ayant échappé aux effets des insecticides est alors prise en exemple. Faut-il en conclure, au regard de la grande majorité des Aigues-Mortais se déclarant peu ou pas gênés par les moustiques, que cette image du dormeur éveillé par le bourdonnement de l'insecte appartient, en zone démoustiquée, au passé ? Celle-ci a encore un bel avenir et il convient de ne pas abuser de l'usage des "majorités", comme le montre de façon précise l'enquête qualitative. Ainsi, si l'enquête quantitative montre que la gêne exprimée par les "démoustiqués" est moindre que celle des "non démoustiqués", l'enquête qualitative tend à nuancer ce résultat. En effet, ce n'est pas tant la gêne qui apparaît plus forte mais l'acquisition d'une nouvelle habitude, celle de vivre plus souvent avec peu ou sans moustiques.

En Camargue comme en Petite Camargue, les personnes se déclarant gênées par les moustiques pendant leur activité professionnelle sont peu nombreuses (respectivement 3,5 % et 9 %). L'embarras causé par l'insecte est ainsi principalement ressenti pendant le temps hors travail, au domicile ou lors de loisirs. Ce résultat se comprend en partie à la lumière de l'évolution de notre société vers

ce que certains auteurs ont désigné comme « la révolution culturelle du temps libre » (Dumazedier 1988). Dans une société où l'activité tertiaire est en augmentation depuis plusieurs décennies, le temps de travail est aujourd'hui principalement passé à l'intérieur. Le bureau, la boutique, la salle de réunion... sont les principaux lieux de travail d'une part croissante de la population locale, comme de la population nationale.

Une différence est visible entre les Aigues-Mortais et les Camarguais. Les premiers déclarent arrêter momentanément certaines activités durant les périodes où les moustiques sont présents, telles que fuir le bord de sa piscine ou abandonner le jardinage, alors que les seconds semblent peu enclins à se laisser "empêcher" d'exercer leurs loisirs. Sans doute convient-il de mesurer ici l'espace du choix laissé aux "démoustiqués", par rapport à ceux qui ne le sont pas. Si l'Aigues-Mortais peut attendre d'autres occasions, sans moustiques, à l'exercice de son temps libre, il en va tout autrement du Camarguais qui ne peut évidemment pas se résoudre à s'en priver au vu de la présence quasi continue des insectes. La gêne ainsi "gérée" par les uns et les autres se trouve empreinte d'un certain "fatalisme" en zone non démoustiquée. Il reste tout de même une gêne, affectant la vie quotidienne durant la saison des moustiques, qui ne cesse d'être brandie comme particulièrement insupportable parce qu'elle semble faire l'objet d'une injuste privation. Il s'agit du plaisir éprouvé, surtout dans le cadre privé, durant la belle saison, de manger ou de boire l'apéritif dehors.

La résistance déclarée au moustique entre également pour une bonne part dans la lutte qui oppose l'homme au moustique. L'objectif poursuivi consiste alors à se vacciner, à s'immuniser contre les moustiques. Cette résistance acquise par le corps de certains individus contre le moustique s'inscrit donc dans un registre médical. Les "locaux", en zone démoustiquée ou non, déclarent en général ne pas "craindre" le moustique. Ils affirment même être "immunisés" ou "vaccinés" contre les moustiques. L'usage de cette expression traduit une référence explicite au vaccin qui habitue le corps à combattre les germes. L'idée même de cette vaccination au moustique est renforcée par l'emploi du même mot "germe" concernant les larves de moustique.

À force d'être piqué, le corps est ainsi censé acquérir une certaine résistance à l'insecte "parasite" par l'absence de réaction (rougeurs, cloques). Toutefois, malgré cette endurance corporelle, les individus s'en réclamant n'exposent pas leur peau inutilement. Les travaux agricoles et principalement les vendanges qui se déroulent au moment les plus intenses des éclosions d'automne, sont souvent pris en exemple pour expliquer comment l'on se protégeait des insectes par des foulards, rivés à l'arrière de la casquette pour les hommes, ou des cagoules en tissu de gaze, parant ainsi le visage et la nuque. Cette Aigues-Mortaise, femme d'agriculteur, se souvient :

« Je mettais un foulard, après quand le soleil se lève, il y en a plus, mais avant on commençait matin à vendanger, on commençait à 6 heures et demie, 7 heures, on s'arrêtait pour déjeuner... Je me rappelle quand on ouvrait les souches ! il sortait des moustiques, c'était ! Mais moi, je ne les craignais pas,

voilà. Mais les gens qui venaient de la montagne, ils craignaient. On passait du *No-pick* à ce moment-là... ».

On voit bien comment, malgré une résistance déclarée, on se protège quand même contre les assauts des insectes au moyen de tissus ou de répulsifs corporels, tout en faisant la différence avec les ouvriers agricoles venus de l'extérieur. L'immunisation au moustique passe également par une sorte d'insensibilité à la piqûre. Outre l'absence visible de réaction, on prétend ne pas les "sentir", surtout devant les touristes, alors que la gestuelle défensive¹⁴ imaginairesment déployée lors des entretiens pour illustrer la "chasse" au moustique et que les "étrangers" sont censés ne pas savoir utiliser, semble prouver le contraire. Mais peut-être faut-il accorder le bénéfice du doute et nuancer les situations. À l'intérieur, lorsque le corps endormi est sans défense, ou lorsqu'on est inactif, le moustique est perçu, "senti", plus gênant que lorsque l'on est tout entier occupé dehors, à l'exercice d'une activité où il convient de les ignorer ou de feindre l'insensibilité pour pouvoir continuer son activité.

L'enquête par entretiens a révélé un changement de perception dans la piqûre du moustique en zone démostiquée. Les piqûres sont souvent décrites comme étant plus douloureuses ou donnant lieu à des taches rouges voire des gonflements sur la peau. L'idée est souvent avancée qu'il s'agit d'un empoisonnement du sang provoqué par la démosquation dont le moustique serait le vecteur, l'idée d'une perte d'habitude de la confrontation directe avec le moustique n'est jamais évoquée, peut-être parce que cela équivaudrait à s'avouer "étranger" dans son pays ? Surtout lorsqu'on se félicite que le moustique agisse comme un repoussoir de touristes.

L'exemple de cette jeune Aigues-Mortaise (employée de mairie) qui a changé de rythme de vie avec la naissance de son enfant, ne pratiquant plus d'activités à l'extérieur (promenades à cheval, bains de mer...), semble indiquer une perte d'habitude de confrontation avec les moustiques. Elle supporte moins les "attaques" des moustiques, qu'elle qualifie "d'ennemi numéro un" durant l'invasion notable de l'automne 2001 dans la cité ; elle ne les entend plus, se gratte davantage, focalise son attention sur le désagrément occasionné par un bouton, bref évoque une gêne supérieure à celle des autres années. Ce changement est alors interprété d'abord sur le mode ironique par une mutation génétique du moustique, puis plus sérieusement par l'arrivée d'une autre "race" de moustiques alors qu'il semble plutôt le fait d'une organisation de vie plus "enfermée". Pour limiter la nuisance, la jeune femme évoque pourtant comment elle s'organisait de manière très réglée lorsqu'elle allait, par exemple, prendre des bains de mer le soir avec des amis, se rinçant à l'eau claire pour éviter que le sel ne favorise la démangeaison d'éventuelles piqûres et s'aspergeant ensuite de répulsif corporel ou en s'enfermant dans les voitures durant le moment où les insectes arrivaient en masse. Cette

14

Cette gestuelle défensive fait aussi l'objet d'une image "folklorisée" du passé où les amateurs de spectacles taurins agitaient tous leurs mouchoirs pour se défendre des insectes au soleil déclinant.

interprétation de la modification de perception dans le désagrément occasionné par le moustique sur le corps est renforcée ici par la mémoire familiale concernant cette gêne. Les parents de la jeune femme lui ont rapporté les balades du soir qu'effectuaient les Aigues-Mortais avant la période de démoustication et durant lesquelles :

« Ils devenaient noirs tellement il y avait de moustiques, ils passaient la main, ils devenaient rouges, mais ils n'avaient pas de marques de piqûres, pourtant ils avaient été piqués puisqu'il y avait du sang. Mon père, maintenant, quand il se fait piquer, ça lui fait des cloques plus grosses qu'une piqûre d'abeille. Alors qu'il me racontait quand il était jeune, cela ne lui faisait absolument rien, lui il dit que c'est la démoustication qui a empoisonné les moustiques et que maintenant quand ils nous piquent, ils nous filent leur poison avec ».

Peut-on en déduire que l'expérience corporelle du père est également due à une perte d'habitude de la confrontation massive des moustiques ?

Un autre registre de représentations est mentionné, celui de la souillure, si ce n'est celle due à la "pollution" consécutive à la démoustication, du moins celle liée à la saleté présumée de l'insecte qui se pose sur plusieurs personnes et diffuse le sang de l'une à l'autre. Quoi de moins étonnant que cette notion de souillure rattachée à un insecte dont on a vu qu'il est, en quelque sorte, un élément inclassable, entre utile et nuisible, ambigu et objet de paradoxe. Les travaux de M. Douglas (2001) sur la notion de souillure ont ainsi montré que l'objet d'une telle désignation donne lieu à des formes de "rites" ayant pour fonction d'encadrer l'"inclassable". La métaphore de la chasse aux moustiques ainsi que l'ensemble des techniques du corps (gestuelle, produits dont on s'enduit) ou des techniques domestiques (fermeture des portes et fenêtres avant que la nuit tombe, moustiquaires, insecticides...) sont souvent présentés, sur un mode mineur, comme tels :

« Donc tu prévois d'éteindre la lumière, de secouer ta moustiquaire, c'est un travail quoi, c'est vrai qu'après on s'y habitue, tu me diras, c'est un rite (rire), comme de les chasser...Alors, il te faut penser à fermer ton volet, si tu le fermes pas avant la tombée de la nuit tu es foutu, tu le fermes plus ».

Outre les dommages "occasionnés" sur le corps, les piqûres de l'insecte provoquent également des désagréments à l'esprit. Nombreux furent les entretiens ponctués de gestes convulsifs mimant la "chasse" au moustique ; tout aussi abondants furent ceux évoquant le harcèlement, l'agacement produit par le tournoisement incessant de l'insecte. Un agacement d'autant plus vif que la nuisance est perçue sur le mode fataliste. En effet, en zone démoustiquée comme en zone non-démoustiquée, la nuisance est souvent évoquée sur un ton résigné ; les moustiques sont ainsi vécus comme une gêne contre laquelle on ne peut faire grand chose si ce n'est les chasser de la main ou les tuer en se tapant le corps et le visage. Cependant, ce rapport quelque peu désabusé à l'insecte se réfère à deux systèmes d'explications sensiblement différents que l'on fait – ou non – l'expérience de la démoustication ; selon que cette expérience montre que l'éradication complète du moustique est impossible dans une région de zone humide qui en favorise l'éclosion, ou que le

caractère fataliste de sa présence se trouve imputé au refus explicite de la démoustication.

3.2. *Le symbole identitaire*

Que faut-il déceler derrière cette difficulté souvent rencontrée au cours de l'enquête à "avouer" la nuisance occasionnée par les moustiques quand on est du pays ? Dans une même phrase, cet élu municipal de la ville d'Aigues-Mortes, natif du pays, chasseur et commerçant, décrit une invasion de moustiques durant le mois de septembre 2001 en la qualifiant de "carnage", de "Bérézina", répétant plusieurs fois, « C'était invivable, infernal, mortel ». Il ajoute : « Je me suis fait piquer de partout, pas piquer parce que je ne crains pas, mais alors c'était effarant ». Mais lorsque la question d'une éventuelle propagation de la maladie par le moustique lui est posée plus loin, il s'empresse de répondre : « Non, non parce que depuis que l'on se fait piquer par les moustiques, on devrait être morts [rires] ; parce que moi quand je dis que je me fais piquer, je me fais piquer, c'est effarant des fois, le soir ». Il déclarera enfin être immunisé, même s'il avoue encore ne pas supporter la présence, ou plutôt le bourdonnement d'un seul moustique la nuit dans sa chambre. Tout se passe, en effet, comme si en affirmant "ne pas craindre les moustiques" on signifiait dans le même temps "être du pays". Même en zone démoustiquée, l'insecte piqueur fonctionnerait-il comme un marqueur identitaire ? L'étranger est d'ailleurs désigné comme vulnérable, voire allergique, et provoque généralement chez l'informateur, des projections scéniques durant lesquelles la personne étrangère dont le corps est inconsciemment dénudé ou qui ne sait pas "chasser" le moustique, enfle et rougit à vue d'œil. "Ne pas craindre les moustiques" suppose une certaine forme d'adaptation à l'insecte : s'habiller en conséquence, déployer une gestuelle défensive, résister à la démangeaison. Ces techniques adaptatives visent à établir une relation "équilibrée" ou du moins supportable entre l'homme et l'insecte ; ce processus s'accompagne d'une relative anthropomorphisation de l'animal qui vise à se demander qui, de l'homme ou du moustique, s'habitue à l'autre : « Disons qu'ils [les moustiques] nous connaissent ».

Il pourrait paraître superflu de distinguer la gêne exprimée et la sensibilité déclarée. Pourtant, les enquêtes quantitatives et qualitatives montrent qu'il s'agit bien de deux dimensions différentes. En effet, bien que se déclarant davantage gênés que ne le font les Aigues-Mortais, les habitants de Camargue tendent plus souvent à se dire peu sensibles aux piqûres de moustiques. Les habitants seraient donc partagés entre habitude prise et exaspérations répétées. À ce titre, plus les individus habitent depuis longtemps en Camargue, ou à proximité, ou en Petite Camargue, moins ils se déclarent gênés par les moustiques. Avec le temps, ces derniers s'habitueraient aux assauts des moustiques à moins, peut-être, que les moins résistants finissent pas quitter les lieux...

L'étonnante cohabitation entre, d'une part, l'affirmation d'une endurance, voire d'une immunité vis-à-vis des moustiques, et d'une exaspération parfois extrêmement forte, et d'autre part, la corrélation entre ancienneté d'habitation et

faible sentiment de gêne, sont deux dimensions liées l'une à l'autre qui se comprennent aussi à la lumière de considérations symboliques. L'analyse montre, en effet, que le rapport aux moustiques et notamment la résistance déclarée à leurs piqûres et/ou le savoir-faire pour s'en prémunir, constituent des éléments de marquage identitaire. Le lien entre "résistance" aux moustiques et sentiment identitaire est particulièrement visible au sein de la population camarguaise. Le questionnaire concernant cette sous-population a été enrichi d'une question spécifique concernant le sentiment d'appartenance identitaire. Or, plus les individus disent se sentir Camarguais et moins ils tendent à se déclarer gênés par les moustiques. Le sentiment identitaire camarguais constitue une immunité symbolique face à la gêne produite par les moustiques. En Camargue, il s'agit d'un discours récurrent, composant de l'identité locale et nourri de la littérature provençale, de la tradition taurine et du mythe du gardian comme emblème du "vrai Camarguais" (Claeys-Mekdade *et al.* 2002). Dans les communes d'Arles et des Saintes-Maries de la Mer, le sentiment identitaire camarguais est étroitement lié à l'ancienneté de la présence de quelqu'un sur les lieux et à sa situation géographique au sein de ce qui est désigné comme la "vraie" Camargue, c'est-à-dire l'île qui s'étend entre les deux bras du Rhône. Dès lors, la figure symbolique du "vrai Camarguais" vue par les habitants de Camargue, serait incarnée par celui, voire celle, qui vit entre les deux bras du Rhône depuis plusieurs années et qui, en outre, ne craint pas ou peu les moustiques. Dans les représentations locales, celui qui craint les moustiques serait soit un être fragilisé par son jeune âge – ou au contraire son grand âge – et son état de santé, soit un être qui n'est pas du crû : il s'agit en premier lieu de l'habitant nouvellement installé, ou éloigné du berceau camarguais et, en second lieu, de celui qui n'est que de passage, typiquement, le touriste. Ainsi, la résistance vis-à-vis du moustique permettrait de distinguer l'"autochtone" du nouveau venu, mais aussi et surtout du touriste. Il convient de souligner qu'il s'agit là d'une figure symbolique sinon mythique.

En Petite Camargue, la relation entre identité locale et résistance aux moustiques est également visible. Au pire le moustique est présenté comme une fatalité, ou en tout cas comme un élément difficilement dissociable de l'écologie du pays, un paramètre plus ou moins contraignant du milieu, il conviendrait donc de l'accepter ou de s'exiler. L'insecte devient alors un élément identitaire faisant partie du paysage. Le moustique, trait identitaire ou présenté comme tel, fait du coup l'objet d'un renversement de la relation jusqu'alors guerrière et devient, par un procédé antithétique d'anthropomorphisation, un ami en lieu et place d'un ennemi. Mais, n'est-ce pas quelque peu forcer le trait ? Car la piqûre reste vive malgré la paix conclue avec l'animal, et l'homme doit alors prendre sur lui et se livrer à un jeu de "mentalisation". Celui-ci consiste à se persuader que les moustiques font partie du paysage, qu'ils sont des amis et qu'être du pays c'est ne pas sentir leur piqûre ou, du moins, prendre sur soi jusqu'à offrir son corps en sacrifice. Un habitant de la Petite Camargue prend ainsi l'exemple de son grand-père pour expliquer ce que signifie pour lui l'emploi de ce terme "se mentaliser" :

« Ça veut dire que je me dis que non, que je suis dur, que je sens rien, que je suis un type du pays et puis voilà quoi. Tu sais mon grand-père, il taillait dans la

vigne y'avait des moustiques, non des arabis tout ça, il a pété les plombs hein, il a pris sa chemise (geste imitant l'ouverture de la chemise) et il a dit : « mangez-moi ! » tout le monde était là : « mais il est fou ! », noir, couvert de moustiques, et il taillait et il disait : « je sens rien, je sens rien, je sens rien ». Moi je suis un peu comme ça ».

Il convient de noter que ce jeune père de famille, pro-moustique, possède une “bonne” situation professionnelle et fréquente, durant ses loisirs équestres, un haut lieu de la tradition camarguaise.

Un retraité aigues-mortais ayant passé sa jeunesse en Camargue, revendique lui aussi une “immunité” comme démultipliée par cette expérience en pays de moustiques où il dit s'être baladé torse nu et en short en mimant seulement un geste d'éloignement des insectes. Pourtant, un peu plus loin, il avoue y être retourné pour chasser et n'avoir résisté aux assauts des moustiques qu'en se vaporisant de lotions corporelles. Il convient de nuancer l'analyse de cette contradiction entre un souvenir de jeunesse forcément idéalisé et une expérience vécue plus récemment, celle d'une partie de chasse, dont on a vu qu'elle était typiquement une activité où la gêne occasionnée par le moustique est particulièrement forte.

Toutefois l'hypothèse d'identification à une “camarguité” appartient peut-être davantage à la mémoire collective pour ce qui concerne la Petite Camargue. L'enquête qualitative, mis à part ces deux cas de personnes ayant un lien assez fort avec la Grande Camargue, l'un par rapport à l'enfance, l'autre pour des raisons plus idéologiques, n'a pas enregistré de corrélation évidente ou sous-jacente entre le fait d'être immunisé ou moins sensible aux piqûres et le sentiment d'appartenance à l'identité locale camarguaise. Lorsque la résistance aux moustiques est mise en avant, elle est certes le fait d'une appartenance locale mais pas forcément désignée comme partie intégrante d'une éventuelle “camarguité”. L'hypothèse d'une perte de ce sentiment identitaire n'est-elle pas à relier à l'affectation touristique de l'ensemble du territoire Languedoc-Roussillon ? Un commerçant aigues-mortais exprime ce sentiment de perte d'identité concernant la Petite Camargue :

« Il y a eu l'assèchement des marais, on a eu une période en 1960, où il y a eu l'accroissement des Pieds-Noirs qui sont descendus dans le Midi, où il a fallu assécher les marais pour des agriculteurs et puis c'était comme ça, la Petite Camargue a été menée en pâture en disant : « faites ce que vous voulez là, mais laissez nous la Grande Camargue » et puis nous on a pratiquement tout perdu. (...) la Petite Camargue, moi je dis qu'elle a été rayée de la carte ».

Le sentiment d'immunité ressort également lors de la confrontation avec des personnes extérieures au territoire, en zone démostiquée ou pas. Dès lors, la frontière, entre ceux qui sont immunisés et ceux qui ne le sont pas, fait davantage référence à une dichotomie plus grossière entre gens du Nord et gens du Sud, entre nordistes et méditerranéens, entre bruns et blonds, entre ceux qui ont la peau blanche et fine et ceux qui ont une peau mate, plus épaisse...

3.3. *Le moustique, le touriste et l'habitant*

Historiquement, on l'a vu, la démoustication est liée dans la région au développement touristique. Actuellement, les professionnels du tourisme sont parmi les principaux protagonistes des débats camarguais sur la démoustication du Delta. Ce lien historique et politique entre démoustication et touriste est-il aussi présent dans le discours des habitants ? Peut-on aujourd'hui réduire la question de la démoustication à une politique de développement touristique ? La comparaison des réponses obtenues aux questions « Quels sont les inconvénients d'habiter en Camargue ou à proximité ? » et « Quels sont les inconvénients d'habiter à Aigues-Mortes ? » apporte une première information. L'inconvénient le plus cité en Camargue est la présence de moustiques (54 % des réponses, contre 2 % en Petite Camargue). Le poids de ces réponses est d'autant plus grand que cette question était posée en tout début de questionnaire, avant qu'il ne soit précisé que l'enquête porte plus particulièrement sur les moustiques. Inversement, l'inconvénient le plus cité en Petite Camargue est la présence de trop nombreux touristes (47 % des réponses, contre 0,5 % en Camargue) ou plus généralement les conséquences de cette présence (circulation, stationnement difficiles...). Touristes ou moustiques ? Faut-il donc choisir ? Ainsi, bien que les Aigues-Mortais mettent en avant les inconvénients de la surpopulation estivale, ils n'en soutiennent pas moins, pour la plupart d'entre eux, le principe du développement touristique. Ces réponses permettent de relativiser les discours anti-tourisme attribués aux habitants par les protagonistes de la controverse relative au projet de démoustication. En outre, les individus favorables au développement touristique sont davantage favorables à une démoustication des zones habitées que les autres, en Camargue comme en Petite Camargue.

Ainsi, pour les uns, l'insecte et ses piqûres sont désignés comme un frein au développement économique de la Camargue. Pour les autres, le moustique permettrait de limiter les pressions touristiques et immobilières du fait de l'inconfort qu'il imposerait aux visiteurs peu avertis. On peut à ce titre observer chez certains individus un glissement de l'argumentaire environnement (la démoustication détériore l'écosystème) à une stratégie protectionniste (les moustiques limitent la pression touristique et immobilière), sinon à un rejet de l'autre que nous avons analysé ailleurs en termes de "tentation xénophobe" (Claeys-Mekdade 2000, 2003).

Si les débats relatifs au tourisme et aux moustiques sont étroitement liés, ils ne se limitent pas l'un à l'autre. En effet, on peut remarquer que même les individus se déclarant défavorables à un développement du tourisme, peuvent défendre l'idée d'une démoustication des zones habitées (70,5 % d'entre eux). D'abord pensée comme un facteur de développement du tourisme dans les politiques de développement économique du Languedoc-Roussillon, la démoustication concerne aussi et, semble-t-il, de plus en plus, la qualité de vie, ou tout au moins le confort de la population locale.

En Camargue et notamment à Salin-de-Giraud, la carence en touristes est certes fortement corrélée à l'abondance de moustiques, mais elle est également associée à la quasi-inexistence de structures d'accueil touristique. Cette impression est d'autant plus forte, qu'à Salin-de-Giraud, la population a le sentiment d'accumuler les handicaps : pas de développement économique lié au tourisme, pas de démoustication, un éloignement par rapport aux centres de décisions politico-administratifs... Une habitante se fait l'écho du sentiment de "laissé pour compte" exprimé, selon elle, par la plupart des Saliniers :

« Je suis ni pour ni contre, j'aimerais bien qu'il n'y ait pas de moustiques dans Salin, qu'il y en ait autour bon, il faut bien qu'ils vivent aussi, on va pas tuer tout le monde parce qu'il t'embête. C'est vrai, ils démoustiquent Arles, pourquoi ils démoustiquent pas Salin ? Pourquoi ils vont démoustiquer Aigues-Mortes, pourquoi ils démoustiquent pas ici, alors que, bon, Aigues-Mortes, Salin, ça fait à peu près pareil, les marais salants autour et tout, c'est un peu le même milieu. Alors pourquoi ils ont démoustiqué là-bas et pas ici ? Alors après ils vont te dire, ouais, parce que là-bas y'a des touristes, sinon les touristes y vont pas venir et patin et... ça c'est le genre de discussion qu'il y a : ouais parce que là-bas y'a des touristes, alors si y'a trop de moustiques, les touristes ils y iront pas, donc ils démoustiquent, oh Salin, c'est un trou perdu ! tout le monde s'en fout, c'est ce qu'ils se disent... ».

L'idée développée ici dénonce le fait que le confort des touristes passerait avant celui des résidents. L'aspiration au confort pour tous, résidents et touristes, est avancée. Les Saliniers évoquent, dans leur quasi-totalité, la privation de ce plaisir simple et pourtant impossible en zone non-démoustiquée, le soir, durant la saison. La frustration de ces soirées de détente, apéritifs, barbecues ou repas d'extérieur, est souvent perçue comme une atteinte à la liberté de s'organiser et de jouir "comme tout le monde" des belles soirées d'été. Certains disent avoir tout essayé, du ventilateur aux pièges électriques en passant par les lotions corporelles. L'idée même du harcèlement des moustiques à l'heure fatidique est plus forte et empêche de profiter pleinement de ce moment privilégié.

L'opération technique de démoustication, à laquelle on reconnaît un apport de confort pour la vie au quotidien, surtout dans la cité, et pour les touristes, mais que l'on soupçonne aussi de nuire à la nature et que l'on rend responsable parfois d'une mutation génétique du moustique, revêt, elle aussi, un statut ambigu. Elle est évoquée à la fois positivement et négativement. Trop de démoustication conduit au dépérissement de la nature ; pas de démoustication provoque une perte de touristes et, par suite de développement économique, constitue parfois, pire encore, un retour en arrière. Celui-ci, évoqué à plusieurs reprises chez les démoustiqués, annoncerait alors un retour à l'enfermement : « on s'enfermait, alors que là on est pas enfermé... C'était infernal, c'était atroce, quand il arrivait le soir, on était obligé de rentrer... ».

En Petite Camargue, la diminution de la nuisance du moustique par le drainage et les opérations de démoustication aurait ainsi conduit à l'ouverture sur l'extérieur. Pas seulement le soir, dans la cité, mais également sur un extérieur plus lointain, plus général : celui de la société globale (par le développement économique de la

région à travers la dynamique de l'évolution générale de la société, congés payés et temps des loisirs), celui des touristes et de l'ailleurs.

Le marais, symboliquement perçu comme l'inconscient (Chevalier et Gheerbrant 2000) lorsqu'il est drainé et débarrassé de ses miasmes et de ses moustiques, appelle-t-il une libération de l'expression et rend-il plus aisé le rapport à l'autre, à l'extérieur ? Dans le même temps, comme la contrepartie consentie à cette ouverture, on relève un sentiment de perte de ce qui constituait à la fois la richesse biologique et identitaire du pays.

Conclusion

Dans ces conditions, le moustique ne constitue-t-il pas *in fine* un "moyen de dire" autre chose, au-delà de la nuisance qu'il occasionne, en ce qu'il appelle à un plus large débat concernant l'aménagement du territoire auquel il est inféodé (cf. E. Dounias (sanglier), M.-D. Ribéreau-Gayon, A. de Saint Sauveur, M.T. Walsh, M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage) ? La question de départ qui consistait à interroger « Qui de l'homme ou de l'animal était la proie ou le prédateur ? » prend alors une dimension supplémentaire. L'homme voulant éradiquer le moustique nourrirait le dessein de changer son pays, tandis que l'animal en faisant de l'homme sa proie garantirait le caractère "méritoire", paramètre identitaire fort, de ce même pays. Lorsque, à l'inverse, le moustique est présenté comme la proie de l'homme, c'est plus largement l'écosystème tout entier, dans sa biodiversité qui semble menacé. Cette vision "écologisante" du moustique est alors dans le même temps stigmatisée en ce qu'elle représente plus largement un profond changement des mentalités, dans lequel une certaine partie de la population ne se reconnaît pas forcément et éprouve parfois la sensation désagréable de ne pas être convoquée à participer au "destin" de son territoire, du point de vue des usages sociaux, économiques et culturels à venir.

Références bibliographiques

BATA P., GUILLEMET D., PÉRET J. (éds),
2002 — *Aux rives de l'incertain. Histoire et représentations des marais occidentaux du Moyen Âge à nos jours*. Paris, Somogy.

BERTOLINI G., 2003 — « La santé ou l'environnement ? » Essai de diagnostic d'un modèle socioculturel. *Le courrier de l'environnement de l'INRA*, 49 : 5-12.

BESSYS-PIETRI P., HILAL M., SCHMITT B.,
2000 — Recensement de la population 1999. Evolutions contrastées du rural. *INSEE Première*, 726, juillet, INSEE

BLANC N., 1996 — *La nature dans la cité*. Paris, Thèse de Doctorat en Géographie, Université Paris 1.

BOBBÉ S., 2003 — Polémique autour du projet de zonage, appliqué à la gestion des loups dans l'arc alpin. *Espaces et Sociétés*, 110-111 : 111-128.

CHAPUIS J.L., BARRE V., BARNAUD G. (éds), 2001 — *Recréer la nature. Réhabilitation, restauration et création d'écosystèmes*. Programme National de Recherche du Ministère de l'Aménagement du territoire et de l'Environnement, Document de synthèse.

CHEVALIER J., GHEERBRANT A., 2000 — *Dictionnaire des symboles*. Paris, Laffont, (première édition 1969).

CLAEYS-MEKDADE C., 2000 — *Les conflits d'aménagement. Rapports à la "nature" et rapports sociaux. La Camargue, un cas révélateur*. Aix-en-Provence, Thèse de Doctorat en Sociologie, Université de Provence.

CLAEYS-MEKDADE C., 2003 — Les controverses relatives à la démoustication de la Camargue : Rapports à l'animal et au territoire. *Espaces et Sociétés*, 110-111 : 147-166.

CLAEYS-MEKDADE C., CORSAND L., NICOLAS L., SCHLEYER-LINDENMANN A., 2002 — Être ou ne pas être entre les deux bras du Rhône : Identité(s) Camarguaise(s) aujourd'hui. *Faire Savoir*, Revue de l'association AMARES.

CLAEYS-MEKDADE C., MORALES A., 2001 — *Les moustiques et la démoustication vus par les Camarguais*. Rapport intermédiaire, contrat PNRC / DESMID.

CLAEYS-MEKDADE C., NICOLAS L., 2002 — *Être ou ne pas être démoustiqué. Enquêtes ethnologique et sociologique comparatives : Camargue et Petite Camargue*. Rapport final sous la direction de Picon B., Contrat DESMID-EID Convention N°2000/14, Contribution au Programme Life-Environnement N°Life env/F/000489.

CORBIN A., 1982 — *Le miasme et la jonquille*. Paris, Aubier.

DEREX J.M., 200 — " Pour une histoire des espaces humides : bilan historiographique français (XVIII°-XX° siècle) ". In Bata P., Guillemet D., Péret J. (éds) : 15-20.

DONADIEU P., 2002 — " Les paysages de marais : enjeux sociaux et perspectives ". In Bata P., Guillemet D., Péret J. (éds) : 357-362.

DOUGLAS M., 2001 — *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La découverte.

DUMAZEDIER J., 1988 — *Révolution culturelle du temps libre 1968-1988*. Paris, Meridiens Klincksieck.

EIZNER N. (éd.) 1994 — *Les représentations sociales de l'environnement. Le cas de la France*. Paris, Groupe de recherche sur les mutations des sociétés européennes, contrat MRT/CNRS N° 501433, Janvier.

FABIANI J.L., 1985 — " Science des écosystèmes et protection de la nature ". In Cadoret A. (éd.) : *Protection de la nature : Histoire et idéologie, De la nature à l'environnement*, Paris, L'Harmattan : 75-93.

FRANQUET E., FAYOLLE S., 2003 — *Étude d'impact d'un éventuel traitement au BTI sur le territoire du Parc Naturel Régional de Camargue*. Contrat IMEP-PNRC, sous la direction de Cazaubon A.

GRIZE J.B., 1996 — *Logique naturelle et communication*. Paris, Presses Universitaires de France, 161 p.

JOLLIVET M., MATHIEU N., 1989 — *Du rural à l'environnement, la question de la nature aujourd'hui*. Paris, L'Harmattan.

KELLERT S., 1993 — Values and perceptions of Invertebrates. *Conservation biology*, 7 (4) : 845-855.

LAMBERT S., 1999 — Quand l'écologie et la biologie s'appelaient histoire ou sciences naturelles. Application aux animaux utiles ou nuisibles. *Courrier de l'environnement de l'INRA*, 38 : 23-40.

MAUZ I., 2003 — Les conceptions de la juste place des animaux dans les Alpes françaises. *Espaces et sociétés*, 110-111 : 129-146.

MICOUD A., 1993 — Vers un nouvel animal sauvage : le sauvage « naturalisé vivant ». *Natures, Sciences, sociétés*, 1 (3) : 202-210.

MONTFALCON M., 1826 — *Histoire médicale des marais et traité des fièvres intermittentes causées par les émanations des eaux stagnantes*. Paris, Librairie de Béchet jeune.

PICON B., 197 — *L'espace et le temps en Camargue*. Arles, Actes sud.

SAUTET J., 1944 — À propos d'une épidémie en Camargue. *Marseille Médical*, 2 : 53-64.

Site Internet *Société de Pathologie Infectieuse de Langue Française* (SPILF), 2005 — (http://www.infectiologie.com/site/_spilf_presentation.php).

SOUBIRAN J.R., 2002 — “ La représentation du marais dans l’imaginaire graphique et pictural symbolistes ”. In Bata P., Guillemet D., Péret J. (éds) : 161-178.

VILLON P., 1921 — *Le Paludisme dans le Delta du Rhône. Étude Historique, Géographique et Clinique de la Fièvre Paludéenne dans la Région du Bas-Rhône et de la Basse-Camargue*. Lyon, Thèse de Médecine, Faculté de Médecine et de Pharmacie de Lyon.

Man and mosquito

Which is the prey?

Which is the predator?

Cécilia CLAEYS-MEKDADE
mekdade@univmed.fr

Laurence NICOLAS
laurence.b.nicolas@wanadoo.fr

Keywords

Camargue, ethnology, sociology, représentations, mosquitoes

Since the 19th century, the Mediterranean laguna have undergone methodic draining and rehabilitation, a major part of which has been the eradication of mosquitoes. In the 1950s, to the decision to rehabilitate the land for agricultural purposes was added the objective of attracting tourists. In France, it was with this goal that the region of Languedoc-Roussillon became the stage for a large-scale mosquito eradication program, whereas the neighboring Camargue delta became a nature sanctuary, thus avoiding any procedure of mosquito eradication. This difference in treatment was questioned on the local political scene in the 1990s, thus placing mosquitoes at the heart of a local debate. The opponents and the supporters of eradication came to a head over the status of the mosquito. Of the two, man and insect, which is the prey and which is the predator?

The mosquito is indubitably linked to humid areas, thus perception of the insect closely follows that of the areas where it is found, but not exclusively. Humid areas, ponds, marshes, bogs... are widely seen as conducive to disease, malaria and fever, supposedly transmitted through the air; according to the medical theory of 'airism', dominant in the 18th century¹⁵. However, as long as the link between

¹⁵

We refer the reader to the rich collective work of Bata *et al.* (2002) that served to guide us in this brief preliminary exploration of how marshes are viewed.

disease and marshes was the air, the mosquito does not seem to have been subjected to any ostracism. It was the area, and the area alone, which was believed to generate the disease through the essential emanations of which it was the center. It was only with the advent of Pastorian medicine that it was discovered that the mosquito was the true vector of disease that they could both be categorized. The ecological sensitivity of these last few decades has led to a reversal of the largely negative image of the marshes to one containing ecological, landscaping, even patrimonial values (Donadieu 2002).

At the end of the 19th century, the Bas-Rhône region, which stretches from the Camargue to the plains of Aigues-Mortes, was described as the seat of marsh fever, as a zone infested with mosquitoes and malaria, through putrid and mephitic emanations. From that viewpoint, the only good marsh was a dry marsh. Along with sanitary draining also went draining the land for agriculture. However, in Camargue, these projects came up against local resistance, first passive, then active, even militant. So despite about 20 projects for marsh drying, draining or even pond filling, the Camargue marshes resisted the policies. From 19th century symbols of authentically wild areas, bases for cultural resistance, they progressively became, during the 20th century, international symbols of ecological riches and biological diversity to be protected. One glimpses the premises of a dualism on either side of the Minor Rhône river, to the west, Languedoc-Roussillon was drained and put to agricultural uses, to the east, latifunduous Camargue kept its swamps, which then became ecosystems in need of protection.

In 1995, the program proposed by the left wing coalition elected to the Mayor's office in Arles, clearly stated the wish to eradicate mosquitoes in order to relieve the inhabitants of the nuisance of the biting insects. This program took a stand against the existing zoning laws, saying that Arles had been neglected by mosquito eradication policies. Those for and those against the eradication in Camargue both complained to the town - the former demanding that the project be abandoned, or at least limited, the latter demanding that it be put to work immediately. The developing controversy was at once political, economical and scientific. The "prey/predator" divide furnishes a key towards beginning to understand the controversy. On one hand, certain neighborhood associations as well as tourism spokespeople claim to be victims of the insect affecting their own comfort as well as that of their clients. On the other hand, those opposed to the eradication point to the damage it does to the ecosystem. Thus they act essentially as safe keepers of protected areas. From that perspective, the mosquito and the ecosystem as a whole are presented as the victims of mankind, wrecker of fragile nature. The following analysis is founded on interviews with both the partakers in the controversy and the inhabitants. These interviews are supplemented by an enquiry through questionnaires answered by a sample of 260 inhabitants of the villages of Arles (Camargue) and Aigues-Mortes (Petite Camargue).

The first result apparent from this analysis concerns the plural and paradoxical relationship between the different decision makers and inhabitants with the mosquitoes. In effect, the insect seems to be the object of a hazy classification, between useful and harmful, linked to a classification stemming from local

knowledge, in competition with one stemming from the spread of scientific knowledge. The transition from the social treatment of the marshes and its fauna in terms of draining and eradication to the wish to protect the ecology stems from what we propose to call a process of ecologization. Wilderness to be tamed becomes nature to be protected. With the decline of farming and the diffusion of environmental preoccupations, the categories of noxious and useful used to classify the animal kingdom are modified (Micoud 1993, Lambert 1999).

In our enquiries, this 'ecologization' in the mentalities is very visible. In eradicated and non-eradicated zones alike, most of the participants interviewed consider that mosquitoes have their uses. Amongst the arguments put forward in the mosquito's favor, its place in the food chain is the most recurrent.

Despite the dominant trait of these recent representations, other, older ones, continue to exist. The proclivity to consider the mosquito noxious tends to increase with age and turns out to be inversely proportionate to the level of education. The influence of these two variables lends support to the idea that older and/or less educated people show a relative 'immunity' to the process of 'ecologization'. These remnants of older representations are also subjected to a transfer to contemporary fears, as illustrated by the sanitary preoccupations associated with mosquitoes. When people are asked which diseases mosquitoes transmit, both sub-populations most often mention malaria, then the West Nile virus, which is the most often mentioned in Petite Camargue (20% of the answers). In a contemporary sanitary register, the mosquito is sometimes referred to as 'dirty'. At one extremity, the mosquito is sometimes seen as a vector of death. One doesn't mess with mosquitoes. Too much contact can have dire consequences. The image of a martyr tied to a tree, prey to the mosquitoes, soon to be emptied of his blood appeared several times. Some descriptions evoke a sort of mosquito phobia, or a sharp feeling of sickness or even pain on being bitten. Despite the various mishaps man encounters through mosquitoes, all is as though the noxious trait of the insect was not, in the end, socially acceptable.

The mosquito debate also revolves around the town/country divide. Thus it takes on an original shape through its articulation around the categories useful/noxious. Analysis of the texts shows that there is the idea that city mosquitoes are different from country (or more specifically marsh) mosquitoes. The country mosquito is seen as a useful insect, a precious link in the food chain, component of a fragile ecosystem to be protected, whereas the city mosquito is seen as a noxious insect, breeding in urban miasma (sewers, septic tanks, empty lots), the unwelcome guest at terrace cocktail parties and outdoor shows, disrupter of summer nights' sleep. The designation of the 'animal's rightful place' seems anchored in the cultural forms of the relation between man and animal.

The man-animal relation also seems to be carried out in combat mode. Be it either the incessant battle requiring constant vigilance on the one hand, and having to hit oneself to squash the insect against one's skin on the other hand. Either one must 'resist' the annoyance caused by the insect, to be consistent with an identity role, or evoke its ecological usefulness. But whether friend or foe, the mosquito seems to be undergoing an 'anthropomorphization' process.

It must be noted that the discomfort caused by mosquitoes to the local populations is here viewed from the perspective of sociology and ethnology. The point is not to measure the actual discomfort, but to study it as an object of social representation and behavior. Concerning the discomfort expressed, a quantitative study reveals a strong difference between 'eradicateds' and 'non eradicateds'. The former declare themselves more bothered than the latter (42% and 13% respectively). The quantitative study shows that the discomfort described by the 'eradicateds' is lesser than that of the 'non eradicateds', but a qualitative study tends to mitigate this result. In fact, it is not the discomfort which looms large but rather the fact of acquiring a new habit – that of mostly living with few or no mosquitoes.

The stated resistance to mosquitoes is also an integral ingredient in the battle between man and mosquitoes. The goal pursued is then to become immune to the mosquito. Inside, when the sleeping body is defenseless, or when one is idle, the mosquito is perceived, 'felt' as more bothersome than when one is wholly taken up outside, by an activity where one must ignore them, or feign indifference, to be able to continue working. The study based on interviews revealed a change in how the mosquito bite is perceived in the eradicated zone. The bites are often described as being more painful, or causing red splotches or welts on the skin. An idea often heard is that this is caused by blood poisoning due to the eradication and transmitted by the mosquitoes.

Another set of representations is mentioned, concerning stain, if not due to the 'pollution' caused by the eradication, at least that linked to the insect's presumed dirtiness, as it lands on consecutive people and spreads blood from one to the other. Beyond the 'harm' caused to the body, the insect bites also cause mental discomfort. Many were the interviews punctuated by convulsive gestures mimicking the mosquito 'hunt', and also abundant were descriptions of the unceasing annoyance caused by the insect's hovering. The annoyance being all the stronger for the fact that it is perceived fatalistically. In effect, in the eradicated as well as in the non eradicated zones, the annoyance is often mentioned in tones of resignation, mosquitoes are thus accepted as a bother as to which nothing much is to be done, except to chase them away with the hand, or to kill them by slapping one's body and face.

Saying that one « isn't bothered by the mosquitoes » is another way of claiming to be a 'native'. Even in the eradicated zone, the biting insect functions as an identity marker. The surprising mixture of saying one is inured, or even immune, to mosquitoes, and the sometimes very strong expressions of exasperation on one hand, and the correlation between how long one has lived there and the low degree of annoyance on the other hand, are two linked dimensions, which must also be understood in the light of symbolic considerations. Analysis in fact shows that how mosquitoes are perceived, and especially how resistant one claims to be to their bites and/or how knowledgeable one is in avoiding them, constitute elements of identity marking. Historically, we saw that eradication in the region is linked to the development of tourism. Currently, the tourism professionals are amongst the chief protagonists in the Camargue debate on eradicating mosquitoes in the Delta. Is this historical and political link between eradication and tourism also present in the talk

of the inhabitants? Today, can one reduce the eradication issue to tourism development policies? Tourists or mosquitoes? Is it necessary then to choose? For some, the insect and its bites are pinpointed as a hurdle in the way of the economic development of Camargue. For others, the mosquito is a way of limiting tourism pressures and land development through the discomfort it causes to unwitting visitors. Even though tourism and mosquito issues are closely linked, there is more to it than that. In effect, even those who say they are against developing tourism can be for the idea of eradicating mosquitoes from the inhabited zones (70.5% of them). At first taken as a factor in the development of tourism in economic development policies of Languedoc-Roussillon, mosquito eradication would also seem, more and more, to concern living standards, or at least the comfort of local populations. Aspiring towards comfort for all, residents and tourists alike, is evoked.

Is the mosquito not, in the end, a *means* for saying something else, beyond the annoyance it causes, in that it calls for a wider debate concerning the use of the territory to which it belongs?

Reference

BATA P., GUILLEMET D., PÉRET J. (éds),
2002 — *Aux rives de l'incertain. Histoire et représentations des marais occidentaux du Moyen Âge à nos jours*. Paris, Somogy.

Figures

Figure 1. Gravure en eau-forte
d'André Meyer

(collection particulière de Laurence
Nicolas)

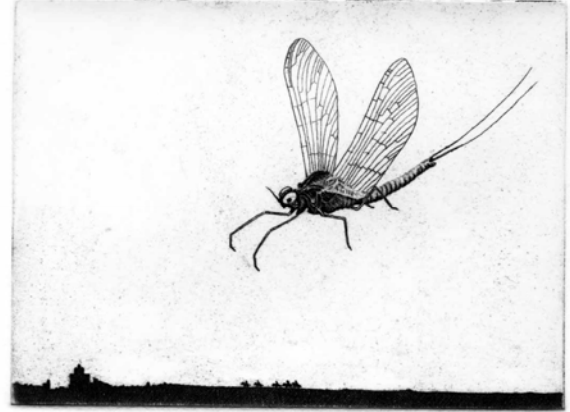


Figure 2. Présentation géographique
de la Camargue

(Alain Dervieux, CNRS-DESMID)



Index des noms français d'animaux

Index of animal French names

abeille	R. Blench, Y. Cambefort, C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, M. Fleury, É. Garine, É. Motte-Florac (introduction), É. Navet
abeille africaine	H. Terashima
abeille géante	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
acarien	M. Nachez
acridien	É. Garine
agneau	I. Bianquis, J. Milliet, F. Poplin, P. Roulon-Doko, N. Vernot
agnelet	J. Milliet
agnelette	M. Mesnil
agnelle	M. Mesnil
agouti	M. Fleury, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4)
aigle	A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Navet, P. Roulon-Doko, H. Terashima, N. Vernot
aigle bateleur	I de Garine
aigle harpie	M. Fleury, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4)
aigle huppard	H. Terashima
alouette	M.-D. Ribéreau-Gayon
amphibien	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>amphisbène</i>	A. Behaghel-Dindorf

anaconda	M. Fleury, É. Navet
âne	M.-C. Charpentier, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), M.-D. Ribéreau-Gayon, P. Roulon-Doko, J. Tubiana, N. Vernot
anguille	É. Garine
anguille électrique	M. Fleury
animal aquatique	É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), É. Navet
<i>animal chimérique</i>	É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), É. Navet
animal de basse-cour	E. Fuchs et M.W. Callmander
animal domestique	E. Dounias et M. Mesnil, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3)
<i>animal robot</i>	É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), M. Nachez
animal sauvage	É. Garine, I de Garine, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4)
anomalure	M. Ichikawa
antilope	R. Blench, I de Garine, J. Tubiana
antilope addax	J. Tubiana
antilope cheval	I de Garine
antilope de Bates	M. Ichikawa
antilope oryx	J. Tubiana
arabis	C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas
araignée	A. Behaghel-Dindorf, Y. Cambefort, M.-C. Charpentier, M. Egrot
arthropode	É. Garine, I de Garine
aspic	A. Behaghel-Dindorf

asticot	V. Randa
astrild	H. Terashima
athérure africain	M. Ichikawa
aulacode	É. Garine, P. Roulon-Doko
autruche	J. Tubiana
babiroussa	E. Dounias (dessins/drawings)
babouin	A. Leiman <i>et al.</i> , P. Roulon-Doko
babouin hamadryas	A. Leiman <i>et al.</i>
baleine	A. Leiman <i>et al.</i>
baleine boréale	V. Randa
banteng	E. Dounias (dessins/drawings)
barbet	H. Terashima, N. Vernot
barbican à taches jaunes	H. Terashima
barbion à croupion jaune	H. Terashima
barbu	E. Dounias (dessins/drawings)
barbu d'élevage	E. Dounias (dessins/drawings)
barbu tor	E. Dounias (dessins/drawings)
barramundi	B. Moizo
<i>basilic</i>	A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), É. Montelle
batracien	É. Garine
bécasse	M.-D. Ribéreau-Gayon, N. Vernot
belette	A. Behaghel-Dindorf, J. Milliet, É. Navet
bélier	I. Bianquis, I de Garine, J. Milliet, F. Poplin, N. Vernot
bélier sauvage	M.-C. Charpentier
bergeronnette	M.-D. Ribéreau-Gayon, H. Terashima
bergeronnette des ruisseaux	E. Dounias (dessins/drawings)
bergeronnette pie	H. Terashima

bergeronnette printanière	H. Terashima
bétail	E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), A. de Saint Sauveur
bête sauvage	E. Dounias et M. Mesnil, E. Dounias et É. Motte- Florac
biche	J. Milliet, M.-D. Ribéreau-Gayon
bison	F. Poplin
blaireau	A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
blatte	C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas
boa	E. Fuchs et M.W. Callmander
bœuf	I. Bianquis, F. Poplin, M.-D. Ribéreau-Gayon, A. de Saint Sauveur, N. Vernot
bœuf musqué	V. Randa
bonobo	A. Leiman <i>et al.</i>
bouc	P. Roulon-Doko, N. Vernot
bourdon	Y. Cambefort
bovin	M. Anthony, I. Bianquis, É. Garine, I de Garine, M. Mesnil, F. Poplin, A. de Saint Sauveur, N. Vernot
brebis	I. Bianquis, M. Lebarbier, M. Mesnil, M.-D. Ribéreau- Gayon, N. Vernot
bruant	M.-D. Ribéreau-Gayon
bruant à longue queue	H. Terashima
buffle	É. Garine, I de Garine, H. Terashima
buffle du cap	H. Terashima
bulbul	H. Terashima
bulbul à barbe blanche	H. Terashima
bulbul à bec grêle	H. Terashima
bulbul aux yeux rouges	E. Dounias (sanglier/wild boar)
bulbul des jardins	H. Terashima
bulbul moustac	H. Terashima

bulbul verdâtre	H. Terashima
buse	N. Vernot
cabri	I de Garine, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), P. Roulon-Doko
cacique	M. Fleury
cacique à huppe noire	M. Fleury
cafard	Y. Cambefort, E. Dounias (dessins/drawings), P. Roulon-Doko
caille	I de Garine, N. Vernot
calao	E. Dounias (dessins/drawings), H. Terashima
calao à cuisse blanche	H. Terashima
calao largup	E. Dounias (dessins/drawings)
calao rhinocéros	E. Dounias (dessins/drawings)
camaroptère à tête grise	H. Terashima
caméléon	M. Egrot, E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Motte- Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), J. Tubiana
caméléon panthère	E. Fuchs et M.W. Callmander
camélin	A. de Saint Sauveur
canard	E. Dounias (dessins/drawings), É. Motte-Florac (introduction), M. Nachez, M.-D. Ribéreau-Gayon
cane	N. Vernot
caprin	M. Anthony, I. Bianquis, É. Garine, I de Garine, P. Roulon-Doko
capucin à dos noir	H. Terashima
capucin à tête noire	E. Dounias (dessins/drawings)
caribou	V. Randa
carnivore	É. Garine, M. Ichikawa
casoar	É. Garine
castor	M.-C. Charpentier, É. Garine, J. Milliet, É. Navet
<i>centaure</i>	A. Behaghel-Dindorf, M. Lebarbier, É. Motte-Florac (introduction)
céphalophe	M. Ichikawa, P. Roulon-Doko, H. Terashima

céphalophe à flanc roux	É. Garine, P. Roulon-Doko
céphalophe à ventre blanc	M. Ichikawa
céphalophe couronné	P. Roulon-Doko
céphalophe de Grimm	É. Garine, I de Garine
cercopithèque à diadème	H. Terashima
cercopithèque ascagne	H. Terashima
cerf	I. Bianquis, Y. Cambefort, E. Dounias (dessins/drawings), É. Navet, F. Poplin, N. Vernot
cerf aboyeur	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
cervidés	I. Bianquis
chacal	R. Blench, M.-C. Charpentier, P. Roulon-Doko
chacal à dos noir	R. Blench
chacal doré	R. Blench
chacal rayé	R. Blench
chameau	I. Bianquis, P. Roulon-Doko, J. Tubiana
chamelle	I. Bianquis, J. Tubiana
chapon	N. Vernot
charançon	É. Garine
chardonneret	M.-D. Ribéreau-Gayon
chat	A. Behaghel-Dindorf, R. Blench, M. Egrot, E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), M. Nachez, F. Poplin, L. Strivay, N. Vernot
chat de gouttière	M. Nachez
chat domestique	R. Blench, P. Roulon-Doko
chat ganté africain	I de Garine
chat léopard	E. Dounias (dessins/drawings)
chat sauvage	R. Blench, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Navet, P. Roulon-Doko
chaton	A. Leiman <i>et al.</i>

chatte	M.-C. Charpentier
chatte de brousse	I de Garine
chauve-souris	Y. Cambefort, É. Garine, M. Ichikawa, B. Moizo, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte- Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), L. Strivay
chenille	Y. Cambefort, M. Fleury, É. Garine, V. Randa
chenille urticante	É. Navet
cheval	A. Behaghel-Dindorf, I. Bianquis, É. Garine, I de Garine, M. Lebarbier, M. Mesnil, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), F. Poplin, A. de Saint Sauveur, N. Vernot
cheval de trait	É. Montelle
cheval hongre	I. Bianquis
cheval-gauvain	É. Montelle
chèvre	I. Bianquis, E. Dounias (dessins/drawings), M. Dunham, M. Egrot, É. Garine, I de Garine, M. Mesnil, J. Milliet, P. Roulon-Doko, J. Tubiana, N. Vernot
chèvre à cachemire	I. Bianquis
chevreau	I. Bianquis, J. Milliet, F. Poplin
chevreuil	I. Bianquis
chevrotain malais	E. Dounias (dessins/drawings)
chien	A. Behaghel-Dindorf, I. Bianquis, R. Blench C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar), E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Garine, I de Garine, M. Lebarbier, M. Mesnil, J. Milliet, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), M. Nachez, F. Poplin, P. Roulon-Doko, N. Vernot
chien de chasse	R. Blench
chien de race	M. Nachez
chien domestique	R. Blench
chienne	M. Lebarbier, J. Milliet, P. Roulon-Doko

chimpanzé	I de Garine, A. Leiman <i>et al.</i> , J. Milliet, É. Motte-Florac (introduction), P. Roulon-Doko, H. Terashima
chiot	M. Fleury, J. Milliet, P. Roulon-Doko
chique	P. Roulon-Doko
chouette	L. Strivay, H. Terashima
cigale	Y. Cambefort
cigogne	M. Mesnil, L. Strivay
cigogne d'Abdim	H. Terashima
civette	R. Blench, E. Dounias (dessins/drawings), É. Garine P. Roulon-Doko
civette d'Afrique	P. Roulon-Doko
coati	M. Fleury
cobaye	P. Roulon-Doko
cobra	É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3)
cobra royal	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>cocatrix</i>	A. Behaghel-Dindorf
cochon	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar), E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Garine, M. Mesnil, É. Motte-Florac (introduction), N. Vernot
cochon domestique	E. Dounias (dessins/drawings)
cochon sauvage	J. Milliet
coléoptère	Y. Cambefort, É. Garine, I de Garine
coliou rayé	H. Terashima
colombe	M. Anthony, M.-D. Ribéreau-Gayon, N. Vernot
colombidés	M.-D. Ribéreau-Gayon
coq	A. Behaghel-Dindorf, E. Dounias (dessins/drawings), É. Garine, I de Garine, É. Motte-Florac (introduction), F. Poplin, P. Roulon-Doko, N. Vernot
coq de bruyère	I. Bianquis
coquillage	Y. Cambefort, É. Garine
corbeau	H. Terashima, N. Vernot

corneille	L. Strivay
coscyphe à ailes bleues	H. Terashima
coubla à pieds roses	H. Terashima
coucal du Sénégal	H. Terashima
coucou	I. Bianquis, H. Terashima
coucou commun	H. Terashima
coucou didric	H. Terashima
coucou gris	H. Terashima
coucou nain	H. Terashima
coucou terrestre	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
couleuvre	É. Montelle
courtilière	R. Blench
coyote	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
crabe	R. Blench
crabe de terre	É. Garine
crapaud	A. Behaghel-Dindorf, É. Garine, J. Milliet, L. Strivay, N. Vernot
criquet	É. Garine, I de Garine
crocodile	R. Blench, E. Dounias (dessins/drawings), E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Garine, B. Moizo
crocodile d'eau douce	B. Moizo
crocodile du Siam	E. Dounias (sanglier/wild boar)
crocodile marin	B. Moizo
crocodile nain	M. Ichikawa
crombec	H. Terashima
crotale	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4)
crotale diamantin	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
crotale pygmée	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
crustacé aquatique	V. Randa
cubla à pieds roses	H. Terashima

cynomolgus	E. Dounias (dessins/drawings)
daquet rouge kapau	M. Fleury
damalisque	I de Garine
daman	É. Garine
daman arboricole	M. Ichikawa
dhole d'Asie	E. Dounias (dessins/drawings)
dictye	M.-C. Charpentier
dinde	A. Behaghel-Dindorf
dindon	N. Vernot
<i>dinosaure</i>	M. Nachez, E. Dounias (dessins/drawings)
diptère calliphoride	P. Roulon-Doko
<i>dragon</i>	A. Behaghel-Dindorf, Y. Cambefort, E. Dounias (dessins/drawings), É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), N. Vernot
drongo	H. Terashima
drongo (une sorte de)	H. Terashima
drosophile	É. Motte-Florac (introduction)
dynaste	E. Dounias (sanglier/wild boar)
échassier	A. Behaghel-Dindorf
écureuil	É. Navet
écureuil arboricole	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
écureuil planeur	M. Ichikawa
écureuil terrestre	I de Garine, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
eider	V. Randa
élan	É. Navet
éland commun	I de Garine
éléphant	R. Blench, É. Garine, I de Garine, M. Ichikawa, A. Leiman <i>et al.</i> , É. Motte-Florac (introduction), H. Terashima
éléphant d'Afrique	R. Blench
éléphant de forêt	R. Blench

entelle	A. Leiman <i>et al.</i>
éphémère	Y. Cambefort
esturgeon	É. Navet
esturgeon noir	É. Navet
étalon	I. Bianquis, M. Lebarbier, L. Strivay
étoile de mer	É. Garine
exocet	L. Strivay
faisan	A. Behaghel-Dindorf
faisan de Bulwer	E. Dounias (sanglier/wild boar)
faisan noble	E. Dounias (dessins/drawings)
faon	J. Milliet
faucon	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Navet
fauve	M. Fleury
fauvette	H. Terashima
félidés	R. Blench
fer de lance	É. Navet
fouette-queue	J. Tubiana
fourmi	Y. Cambefort, M.-C. Charpentier, M. Egrot
fourmi ponérine	H. Terashima
fourmilion	R. Blench
francolin	É. Garine, I de Garine, H. Terashima
francolin (une sorte de)	H. Terashima
furet	M. Nachez
ganga à ventre blanc	I de Garine
gazelle à front roux	I de Garine
gazelle dama	J. Tubiana
gazelle dorcas	J. Tubiana
gecko	É. Garine
gecko diurne	E. Fuchs et M.W. Callmander

gecko géant de Madagascar	E. Fuchs et M.W. Callmander
gecko nocturne	E. Fuchs et M.W. Callmander
genette	R. Blench, É. Garine
genette géante	M. Ichikawa
génisse	A. de Saint Sauveur
géomys	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
gibbon	E. Dounias (sanglier/wild boar)
gibbon de Muller	E. Dounias (dessins/drawings)
gibier	E. Dounias et É. Motte-Florac
girafe	R. Blench, J. Tubiana
glossine	É. Garine
gobemouche	H. Terashima
gobemouche caronculé châtain	H. Terashima
goret	J. Milliet
gorille	A. Leiman <i>et al.</i>
grage grands carreaux	É. Navet
grand koudou	J. Tubiana
grand panda	E. Dounias (dessins/drawings)
grand singe	E. Dounias et É. Motte-Florac, A. Leiman <i>et al.</i>
grande antilope	É. Garine
grenouille	M. Fleury, É. Garine, F. Poplin, N. Vernot
grimpar	M. Fleury
grue	A. Behaghel-Dindorf, É. Montelle, N. Vernot
guenon	M. Fleury, I de Garine
guépard	R. Blench
guêpe	M. Fleury
guib	P. Roulon-Doko
guib harnaché	I de Garine, P. Roulon-Doko
harelde	V. Randa

hérisson	I de Garine
hermine	V. Randa
héron garde-bœuf	E. Dounias (dessins/drawings), I de Garine, H. Terashima
héron sacré	A. Behaghel-Dindorf
hibou	M. Dunham, N. Vernot
hippopotame	É. Garine, I de Garine, É. Navet
hippotrague	I de Garine
hirondelle	M. Mesnil, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte- Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), L. Strivay, H. Terashima
hirondelle à queue courte	H. Terashima
hirondelle de cheminée	L. Strivay
hirondelle de mer	L. Strivay
hirondelle de rivage	L. Strivay
hirondelle terrestre	L. Strivay
huppe	I. Bianquis
hyène	M. Dunham, R. Blench, M.-C. Charpentier, É. Motte- Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3)
hyène brune	R. Blench
hyène rayée	R. Blench
hyène tachetée	R. Blench, M. Dunham
hylia verte	H. Terashima
ibis	A. Behaghel-Dindorf
indicateur	H. Terashima
insecte	A. Behaghel-Dindorf, Y. Cambefort, C. Claeys- Mekdade et L. Nicolas, É. Garine, I de Garine, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), V. Randa, H. Terashima, J. Tubiana
insecte suceur de sang	L. Strivay
invertébré	E. Dounias (sanglier/wild boar)

iule	E. Dounias (dessins/drawings)
jaguar	M. Fleury
jument	I. Bianquis, M. Lebarbier, J. Milliet, N. Vernot
kangourou	B. Moizo
lagopède	V. Randa
laie	J. Milliet
langur	E. Dounias (sanglier/wild boar)
langur à front blanc	E. Dounias (dessins/drawings)
langur brun	E. Dounias (dessins/drawings)
langur gris	E. Dounias (dessins/drawings)
langur hanuman	A. Leiman <i>et al.</i>
lapereau	N. Vernot
lapin	C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, E. Dounias (dessins/drawings), É. Navet
lapin de garenne	E. Dounias (dessins/drawings)
larve	Y. Cambefort, C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, P. Roulon-Doko
lemming	V. Randa
lemming à collier	V. Randa
lemming brun	V. Randa
lemming variable	V. Randa
lémurien	E. Fuchs et M.W. Callmander
léopard	R. Blench, J. Milliet, H. Terashima
léopard de Zanzibar	E. Dounias et É. Motte-Florac
lévrier	P. Roulon-Doko
lévrier d'Égypte	P. Roulon-Doko
lévrier du Kordofan	P. Roulon-Doko
lévrier touareg	P. Roulon-Doko
lézard	A. Behaghel-Dindorf, E. Dounias (dessins/drawings), M. Fleury, E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Garine, I de Garine
lézard à tête anguleuse	E. Dounias (dessins/drawings)

lézard agamide	E. Dounias (dessins/drawings)
libellule	R. Blench, Y. Cambefort, É. Navet, F. Poplin
<i>licorne</i>	A. Behaghel-Dindorf, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction)
<i>licrote</i>	É. Montelle
lièvre	M.-C. Charpentier, M. Dunham, I de Garine, F. Poplin, V. Randa, M.-D. Ribéreau-Gayon, N. Vernot
lion	A. Behaghel-Dindorf, R. Blench, M.-C. Charpentier, I de Garine, F. Poplin, J. Tubiana, N. Vernot
lion Mersia	I de Garine
lionceau	I de Garine
lionne	I de Garine
loriot à tête noire	H. Terashima
loup	A. Behaghel-Dindorf, I. Bianquis, M.-C. Charpentier, C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, M. Mesnil, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), É. Navet, F. Poplin, N. Vernot
<i>loup-garou</i>	É. Motte-Florac (introduction), N. Vernot
loutre	M. Fleury
loutre géante	M. Fleury
loutre marine	É. Garine
louve	J. Milliet, N. Vernot
louveteau	J. Milliet
lucane cerf-volant	Y. Cambefort
macaque	E. Dounias (sanglier/wild boar), M. Ichikawa, A. Leiman <i>et al.</i>
macaque à queue de cochon	E. Dounias (dessins/drawings)
mainate religieux	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)

mammifère	A. Behaghel-Dindorf, Y. Cambefort, E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Garine, I de Garine, M. Ichikawa, J. Milliet, É. Navet, V. Randa, H. Terashima, J. Tubiana
mammifère aquatique	V. Randa
mammifère domestique	É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
mammifère marin	V. Randa
mammifère sauvage	E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
mammifère terrestre	R. Blench, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3)
mangouste	É. Garine, P. Roulon-Doko
mangouste à ventre blanc	I de Garine
marcassin	E. Dounias (sanglier/wild boar)
margouillat	I de Garine
marsupial	É. Garine
martinet	H. Terashima
martin-pêcheur	E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Navet, H. Terashima
martin-pêcheur pygmée	H. Terashima
martre à tête grise	M. Fleury
merle	É. Navet
mésange	É. Navet
milan noir	I de Garine
milan noir africain	H. Terashima
milan sacré	E. Dounias (dessins/drawings)
mite	Y. Cambefort
moineau	É. Navet, M.-D. Ribéreau-Gayon
mollusque	V. Randa
mouche	Y. Cambefort, C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, I de Garine, L. Strivay

mouche à fruit	É. Motte-Florac (introduction)
mouche domestique	R. Blench
moucheron	Y. Cambefort
moufette	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
mouflon	J. Tubiana
moustique	R. Blench, Y. Cambefort, C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Garine
mouton	M. Anthony, I. Bianquis, M. Egrot, É. Garine, I de Garine, M. Mesnil, J. Milliet, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), É. Navet, P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur, N. Vernot
mule	I. Bianquis
musaraigne	M. Egrot
naja	I de Garine
naja cracheur	I de Garine, J. Tubiana
nécropore	Y. Cambefort
nématode	É. Motte-Florac (introduction)
oie	É. Navet, V. Randa
oie des neiges	V. Randa
oie sauvage	É. Navet
oiseau	A. Behaghel-Dindorf, Y. Cambefort, E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias et É. Motte-Florac, M. Fleury, É. Garine, I de Garine, M. Ichikawa, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), M. Nachez, F. Poplin, V. Randa, P. Roulon-Doko, H. Terashima, J. Tubiana, N. Vernot
oiseau aquatique	I de Garine
oiseau de nuit	L. Strivay
oiseau de proie	H. Terashima
oiseau migrateur	I. Bianquis, E. Dounias et É. Motte-Florac, M.- D. Ribéreau-Gayon
oiseau nocturne	M. Egrot, H. Terashima
oisillon	A. Behaghel-Dindorf, V. Randa

oison	N. Vernot
okapi	H. Terashima
ongulés	I de Garine
orang-outan	A. Leiman <i>et al.</i>
ortolan	M.-D. Ribéreau-Gayon
orvet	E. Fuchs et M.W. Callmander
oryctérope	É. Garine
ourébi	É. Garine
ours	M.-C. Charpentier, C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias et É. Motte-Florac, M. Mesnil, J. Milliet, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), É. Navet
ours bleu du Tibet	E. Dounias et É. Motte-Florac
ours brun	E. Dounias et É. Motte-Florac, V. Randa
ours des Pyrénées	E. Dounias et É. Motte-Florac
ours isabelle du Népal	E. Dounias et É. Motte-Florac
ours malais	E. Dounias (dessins/drawings)
ours noir	V. Randa
ours polaire	V. Randa
oursin	É. Garine
ourson	E. Dounias et É. Motte-Florac, J. Milliet
outarde	J. Tubiana
ovin	I de Garine, M. Mesnil
pachyderme	H. Terashima
palombe	E. Dounias et É. Motte-Florac, M.-D. Ribéreau-Gayon
panda	E. Dounias (dessins/drawings)
pangolin	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias et É. Motte-Florac
pangolin arboricole	M. Ichikawa, H. Terashima
panthère	É. Garine, I de Garine, P. Roulon-Doko
panthère longibande	E. Dounias (dessins/drawings)
paon	A. Behaghel-Dindorf

paon argus	E. Dounias (dessins/drawings)
papillon	R. Blench, Y. Cambefort, E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar), É. Navet, N. Vernot
passereau	V. Randa, H. Terashima
pécari	J. Milliet
pécari à lèvres blanche	M. Fleury
pélican	É. Motte-Florac (introduction)
perche du Nil	I de Garine
percnoptère d'Égypte	J. Tubiana
perdrix	N. Vernot
perroquet	M. Anthony, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4), N. Vernot
perroquet arara	I de Garine
perroquet gris	M. Anthony
perroquet jaco	M. Anthony
perruche	É. Garine
petit coucou d'Asie	H. Terashima
petit rongeur	I de Garine
petit ruminant	E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Garine
phacochère	É. Garine, I de Garine
<i>phénix</i>	A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), É. Montelle
phoque	V. Randa
phoque annelé	V. Randa
phoque barbu	V. Randa
pic	M. Fleury, É. Navet
pic tacheté	H. Terashima
pie grièche	H. Terashima
pie-grièche nicator	H. Terashima
pigeon	E. Dounias (dessins/drawings), É. Garine, J. Milliet, H. Terashima

pigeon biset	E. Dounias (dessins/drawings), M.-D. Ribéreau-Gayon
pigeon ramier	E. Dounias et É. Motte-Florac, M.-D. Ribéreau-Gayon
pinson	M.-D. Ribéreau-Gayon
pintade	M. Anthony, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4), H. Terashima
pintade huppée	H. Terashima
pintade noire	H. Terashima
plectrophane des neiges	V. Randa
plongeon	É. Navet
poisson	M. Anthony, A. Behaghel-Dindorf, R. Blench, E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar), E. Dounias et É. Motte-Florac, M. Fleury, É. Garine, I de Garine, M. Ichikawa, B. Moizo, É. Motte-Florac (introduction), É. Navet, V. Randa
poisson archer	B. Moizo
poisson d'eau douce	M. Anthony
poisson d'élevage	E. Dounias (dessins/drawings)
poisson Synodontes	I de Garine
poisson-chat	É. Garine
porc	J. Milliet, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), P. Roulon-Doko, L. Strivay, N. Vernot
porc domestique	J. Milliet
porcelet	J. Milliet
porc-épic	M.-C. Charpentier
porcin domestique	E. Dounias (sanglier/wild boar)
potamochère	M. Ichikawa, P. Roulon-Doko, H. Terashima
potamogale	M. Ichikawa
pou	É. Garine, V. Randa, N. Vernot
pouillot	M.-D. Ribéreau-Gayon
poulain	I. Bianquis

poule	M. Anthony, E. Dounias (dessins/drawings), M. Dunham, É. Garine, I de Garine, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur, N. Vernot
poulet	É. Garine, I de Garine, P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur
poulette	P. Roulon-Doko
poussin	É. Garine, P. Roulon-Doko
primate	E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Garine, A. Leiman <i>et al.</i>
prinia à gorge blanche	H. Terashima
proie	E. Dounias et É. Motte-Florac
python	I de Garine, B. Moizo
python olive	B. Moizo
python réticulé	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
quadrupède	É. Motte-Florac (introduction)
raie	É. Navet
rainette	M. Fleury
rainette patte d'oie	M. Fleury
râle perlé	H. Terashima
râle pygmée	H. Terashima
ramier	M.-D. Ribéreau-Gayon
ramier blanc	M.-D. Ribéreau-Gayon
rapace	M. Fleury, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
rat	C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, M. Egrot, É. Motte- Florac (crotale/rattlesnake), M. Nachez, L. Strivay
rat de case	P. Roulon-Doko
raton laveur	J. Milliet, É. Navet
redunca	É. Garine
renard	M.-C. Charpentier, J. Milliet, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Navet, V. Randa
renard arctique	V. Randa

renard pâle	M. Egrot
renne	M. Anthony, I. Bianquis, F. Poplin, A. de Saint Sauveur
reptile	A. Behaghel-Dindorf, E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Garine, I de Garine, M. Ichikawa, J. Milliet, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 1), J. Tubiana
requin	E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Navet
rhinocéros	R. Blench, A. Leiman <i>et al.</i>
rhinocéros bicolore de Sumatra	E. Dounias (dessins/drawings)
rollier d'Abyssinie	I de Garine
rongeur	M. Egrot, É. Garine
rossignol	L. Strivay
rouge-gorge	M.-D. Ribéreau-Gayon
rouloul couronné	E. Dounias (sanglier/wild boar)
roussette	B. Moizo
salamandre	A. Behaghel-Dindorf
sambar de Malaisie	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
sanglier	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar), E. Dounias et É. Motte-Florac, J. Milliet
sanglier barbu	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar), E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Motte-Florac (introduction)
saumon	M.-C. Charpentier
sauterelle	A. Behaghel-Dindorf, Y. Cambefort
sauterelle verte	I de Garine
scarabée	Y. Cambefort, M.-C. Charpentier, É. Motte-Florac (introduction)
scinque	E. Dounias (dessins/drawings), J. Tubiana
scolopendre	E. Dounias (dessins/drawings)
scolopendre de Bornéo	E. Dounias (dessins/drawings)

scorpion	R. Blench, Y. Cambefort, É. Garine, É. Motte-Florac (introduction), N. Vernot
sénégal vert	H. Terashima
serpent	A. Behaghel-Dindorf, R. Blench, M. Dunham, M. Egrot, M. Fleury, E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Garine, I de Garine, J. Milliet, B. Moizo, É. Montelle, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4), É. Navet, J. Tubiana, N. Vernot
serpent à sonnette	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4)
<i>serpent de mer</i>	E. Dounias et É. Motte-Florac
<i>serpent volant</i>	É. Montelle
silure	I de Garine
singe	É. Garine, A. Leiman <i>et al.</i> , J. Milliet, P. Roulon-Doko, N. Vernot
singe anthropoïde	E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Motte-Florac (introduction)
singe arboricole	E. Dounias (dessins/drawings)
singe hurleur	M. Fleury
singe rouge	I de Garine
<i>sirène</i>	É. Navet
souimanga	H. Terashima
souimanga olivâtre	H. Terashima
souris	M. Egrot, I de Garine, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 4), M. Nachez, F. Poplin, L. Strivay, N. Vernot
spermophile	V. Randa
sterne arctique	V. Randa
tamia	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
taon	C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, É. Garine
tapir	M. Fleury, É. Navet

tapir américain	É. Navet
tapir géant	M. Fleury
taupe	Y. Cambefort, É. Montelle
taureau	J. Milliet, F. Poplin, P. Roulon-Doko, N. Vernot
taureau de Camargue	F. Poplin
taurillon	A. de Saint Sauveur
taurin	É. Garine
tayra	M. Fleury
tchitrec à ventre roux	H. Terashima
tchitrec d'Afrique	H. Terashima
termite	R. Blench, É. Garine
terrapin	E. Dounias (sanglier/wild boar)
tetraodon	I de Garine
tigre	E. Dounias (dessins/drawings), A. Leiman <i>et al.</i> , É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2), N. Vernot
tigre de Sumatra	E. Dounias (dessins/drawings)
tisserin	É. Garine
tisserin gendarme	H. Terashima
tisserin noir	H. Terashima
tordeuse du rosier	Y. Cambefort
tortue	R. Blench, E. Dounias (dessins/drawings), É. Garine, I de Garine, É. Navet, J. Tubiana
tortue à éperons	J. Tubiana
tortue aquatique d'Asie	E. Dounias (dessins/drawings)
tortue marine	R. Blench
tortue terrestre	R. Blench
toucan	E. Dounias (dessins/drawings), M. Fleury
toupaye	E. Dounias (dessins/drawings)
touraco de Lady Ross	H. Terashima
touraco géant	H. Terashima

touraco violet	É. Garine
tourterelle	É. Garine, M.-D. Ribéreau-Gayon, L. Strivay, H. Terashima
truie	E. Dounias (sanglier/wild boar), N. Vernot
vache	I. Bianquis, É. Garine, I de Garine, J. Milliet, É. Motte- Florac (introduction), F. Poplin, P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur, L. Strivay, N. Vernot
varan	É. Garine
varan de Komodo	E. Dounias (dessins/drawings)
varan de savane	I de Garine
varan du désert	J. Tubiana
varan malais	E. Dounias (dessins/drawings)
vautour	I de Garine
vautour palmiste	H. Terashima
vautour royal	M. Fleury
veau	I. Bianquis, P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur, N. Vernot
ver	A. Behaghel-Dindorf, Y. Cambefort, L. Strivay, H. Terashima
ver de sol	P. Roulon-Doko
ver luisant	É. Montelle
vertébré	E. Dounias (sanglier/wild boar)
vipère	É. Montelle, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 3)
vipère à grelot	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
vipère du Gabon	I de Garine
volaille	E. Dounias (dessins/drawings), É. Garine, M. Mesnil, M.-D. Ribéreau-Gayon
volatile	M. Anthony
vouivre	É. Montelle, É. Motte-Florac et E. Dounias (présentation/introduction 2)
yéti	E. Dounias et É. Motte-Florac, É. Motte-Florac (introduction)

zébu	E. Dounias et É. Motte-Florac, E. Fuchs et M.W. Callmander, É. Garine, P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur
zébu rouge	P. Roulon-Doko

Index of animal English names

Index des noms anglais d'animaux

aardvark	M. Ichikawa
abdim's stork	H. Terashima
African buffalo	M. Ichikawa
African civet	M. Ichikawa
African elephant	R. Blench
African forest elephant	M. Ichikawa
African giant squirrel	M. Ichikawa
African golden cat	M. Ichikawa
African hunting dog	R. Blench
African linsang	M. Ichikawa
African palm civet	M. Ichikawa
African paradise flycatcher	H. Terashima
African pied wagtail	H. Terashima
African pygmy kingfisher	H. Terashima
agamid lizard	E. Dounias (drawings/dessins)
agile mangabey	M. Ichikawa
agouti	M. Fleury, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4)
allen's squirrel galago	M. Ichikawa
amphibian	M.T. Walsh
anaconda	É. Navet
anglehead agamid	E. Dounias (drawings/dessins)
Angolan colobus	M. Ichikawa
<i>animat</i>	M. Nachez
ant-eater	M. Fleury

antelope	R. Blench, M.T. Walsh and H.V. Goldman
ant-lion	R. Blench
ape	A. Leiman <i>et al.</i>
aquatic animal	É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)
arthropoda	É. Garine
babirusa (pig deer)	E. Dounias (drawings/dessins)
baboon	A. Leiman <i>et al.</i> , P. Roulon-Doko
banteng	E. Dounias (drawings/dessins)
barb	E. Dounias (drawings/dessins)
barbet	H. Terashima
barking deer	E. Dounias (drawings/dessins)
<i>basilisk</i>	A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2)
bat	M. Ichikawa, B. Moizo, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), L. Strivay, L. Strivay
bay duiker	M. Ichikawa
bear	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), J. Milliet, É. Motte-Florac (introduction), V. Randa
bear cub	E. Dounias and É. Motte-Florac, J. Milliet
bearded pig	E. Dounias (drawings/dessins), E. Dounias (wild boar/sanglier), E. Dounias and É. Motte- Florac (présentation/introduction 5), É. Motte- Florac (introduction)
beast	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), M.T. Walsh and and H.V. Goldman
beaver	J. Milliet
bee	R. Blench, É. Motte-Florac (introduction)
beetle	M.-C. Charpentier, É. Motte-Florac (introduction)
bestiary	A. Behaghel-Dindorf
big cat	M. Fleury

bird	A. Behaghel-Dindorf, E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), M. Fleury, É. Garine, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), V. Randa, L. Strivay, J. Tubiana, M.T. Walsh and H.V. Goldman
black bear	V. Randa
black guineafowl	H. Terashima
black-and-white mannikin	H. Terashima
black-backed jackal	R. Blench
black-cheeked white-nosed monkey	M. Ichikawa
black-footed mongoose	M. Ichikawa
black-fronted duiker	M. Ichikawa
black-headed munia	E. Dounias (drawings/dessins)
blue bear	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
blue duiker	M. Ichikawa
blue monkey	M. Ichikawa, H. Terashima
blue-shouldered robin-chat	H. Terashima
bongo	M. Ichikawa
bonobo	A. Leiman <i>et al.</i>
Bornean gibbon	E. Dounias (drawings/dessins)
bovine	I. Bianquis
brahminy kite	E. Dounias (drawings/dessins)
brown bear	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
brown hyena	R. Blench
brushed-tailed porcupine	M. Ichikawa
buffalo	H. Terashima, M.T. Walsh
buff-spotted woodpecker	H. Terashima
Bulwer's pheasant	E. Dounias (wild boar/sanglier)
bushpig	M.T. Walsh and H.V. Goldman
bushy-crested hornbill	E. Dounias (drawings/dessins)

butterfly	R. Blench, Y. Cambefort, E. Dounias (drawings/dessins)
camel	I. Bianquis, J. Tubiana
cane rat	M. Ichikawa
caribou	V. Randa
carnivore	M.T. Walsh and H.V. Goldman
cassowary	É. Garine
cat	R. Blench, M. Nachez, É. Motte-Florac (introduction)
caterpillar	M. Fleury
catfish	É. Garine
cattle	I. Bianquis, E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), M. Dunham, É. Garine, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), A. de Saint Sauveur, M.T. Walsh, M.T. Walsh and H.V. Goldman
cattle egret	E. Dounias (drawings/dessins), H. Terashima
<i>centaure</i>	É. Motte-Florac (introduction)
centipede	E. Dounias (drawings/dessins)
chameleon	E. Fuchs and M.W. Callmänder, É. Motte- Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1)
checkered elephant shrew	M. Ichikawa
cheetah	R. Blench
chestnut wattle-eye	H. Terashima
chicken	E. Dounias (drawings/dessins), É. Garine, I. de Garine, P. Roulon-Doko
<i>chimerical animal</i>	É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)
chimpanzee	M. Ichikawa, A. Leiman <i>et al.</i> , É. Motte-Florac (introduction), H. Terashima
civet	R. Blench, M.T. Walsh and H.V. Goldman
cobra	É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)

cock	M. Anthony, A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac (introduction)
<i>cockatrice</i>	A. Behaghel-Dindorf
common jackal	R. Blench
Congo clawless otter	M. Ichikawa
Congo terrier	P. Roulon-Doko
cow	I. Bianquis, É. Garine, É. Motte-Florac (introduction), L. Strivay
crab	R. Blench
crested fireback	E. Dounias (drawings/dessins)
crested guineafowl	H. Terashima
crested porcupine	M. Ichikawa
crested wood partridge	E. Dounias (wild boar/sanglier)
crocodile	R. Blench, B. Moizo
crow	J. Tubiana
crowned guenon	M. Ichikawa
cub	E. Dounias and É. Motte-Florac
de Brazza's monkey	M. Ichikawa
deer	V. Randa
Demidoff's galago	M. Ichikawa
dent's monkey	M. Ichikawa
dhole	E. Dounias (drawings/dessins)
diamondback rattlesnake	É. Motte-Florac (rattlesnake/crotale)
Diederik cuckoo	H. Terashima
dog	R. Blench, É. Garine, M. Lebarbier, J. Milliet, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3), M. Nachez, P. Roulon-Doko, M.T. Walsh and H.V. Goldman
domestic animal	I. Bianquis, E. Dounias et M. Mesnil, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3), M. Nachez, P. Roulon-Doko, J. Tubiana

domestic cat	R. Blench
domestic cow	É. Garine
domestic dog	R. Blench
domestic mammal	É. Motte-Florac (introduction)
donkey	Vernot , É. Motte-Florac (introduction)
dorcas gazelle	J. Tubiana
dove	N. Vernot
<i>dragon</i>	A. Behaghel-Dindorf, E. Dounias (drawings/dessins), É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2)
dragonfly	R. Blench, Y. Cambefort
drongo	H. Terashima
drongo (a kind of)	H. Terashima
drosophila	É. Motte-Florac (introduction)
duck	E. Dounias (drawings/dessins), É. Motte-Florac (introduction)
duiker	H. Terashima, M.T. Walsh and H.V. Goldman
dwarf antelope	M. Ichikawa
eagle	A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac (rattlesnake/crotale), H. Terashima
Ebian's palm squirrel	M. Ichikawa
eel	É. Garine
elegant needle-clawed galago	M. Ichikawa
elephant	R. Blench, A. Leiman <i>et al.</i> , É. Motte-Florac (introduction), H. Terashima, M.T. Walsh
entelle	A. Leiman <i>et al.</i>
ermine	V. Randa
Eurasian wild pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
European rabbit	E. Dounias (drawings/dessins)
ewe	I. Bianquis
exocoetus	L. Strivay
fawn	J. Milliet
felids	R. Blench

fish	R. Blench, E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), É. Garine, B. Moizo, É. Navet, É. Motte-Florac (introduction)
Flores warty pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
flying squirrel	M. Ichikawa
forest elephant	R. Blench
fox	M.-C. Charpentier, M. Egrot
francolin	H. Terashima
francolin (a kind of)	H. Terashima
frog	M. Fleury
fruit fly	É. Motte-Florac (introduction)
game	E. Dounias and É. Motte-Florac, M.T. Walsh
genet	R. Blench, M. Ichikawa, M.T. Walsh and H.V. Goldman
giant ant-eater	M. Fleury
giant bee	E. Dounias (drawings/dessins)
giant forest hog	M. Ichikawa
giant genet	M. Ichikawa
giant otter shrew	M. Ichikawa
giant panda	E. Dounias (drawings/dessins)
giant pangolin	M. Ichikawa
giant pig of Palawan	E. Dounias (wild boar/sanglier)
giant rat	M. Ichikawa
giraffe	R. Blench, J. Tubiana, M.T. Walsh
goat	I. Bianquis, E. Dounias (drawings/dessins), É. Garine, I. de Garine, P. Roulon-Doko, J. Tubiana, M.T. Walsh and H.V. Goldman
golden babirusa	E. Dounias (wild boar/sanglier)
gorilla	A. Leiman <i>et al.</i>
great ape	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), A. Leiman <i>et al.</i> , É. Motte-Florac (introduction)
great argus pheasant	E. Dounias (drawings/dessins)
great blue turaco	H. Terashima
great cane rat	P. Roulon-Doko

green hylia	H. Terashima
green-backed camaroptera	H. Terashima
green-backed twin-spot	H. Terashima
grey leaf monkey	E. Dounias (drawings/dessins)
grey wagtail	E. Dounias (drawings/dessins)
grey-backed camaroptera	H. Terashima
grey-cheeked mangabey	M. Ichikawa
ground pangolin	M.T. Walsh
guereza	M. Ichikawa
guineafowl	M. Anthony, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4)
hairy babirusa	E. Dounias (wild boar/sanglier)
hamadryas baboon	A. Leiman <i>et al.</i>
hare	F. Poplin, M. Dunham
harpy eagle	M. Fleury, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4)
helmeted guineafowl	M. Anthony
hen	M. Anthony, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)
hill myna	E. Dounias (drawings/dessins)
hippopotamus	I. de Garine, M. Ichikawa
honey badger	M. Ichikawa
honeybee	H. Terashima
honeyguide	H. Terashima
hornbill	H. Terashima
hornbill (a kind of)	H. Terashima
horse	M. Lebarbier, I. Bianquis, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1)
housefly	R. Blench
howler monkey	M. Fleury
hunting dog	R. Blench
hyena	R. Blench, M. Dunham, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)
impala	M.T. Walsh

insect	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), É. Garine, I. de Garine, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2), H. Terashima, J. Tubiana
invertebrate	M.T. Walsh
jackal	R. Blench
jaguar	M. Fleury, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
Javan warty pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
kangaroo	B. Moizo
kid	É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)
king cobra	E. Dounias (drawings/dessins)
kingfisher	H. Terashima
kitten	A. Leiman <i>et al.</i>
Komodo dragon	E. Dounias (drawings/dessins)
Lady Burton's rope squirrel	M. Ichikawa
Lady Ross's turaco	H. Terashima
lamb	J. Milliet, N. Vernot
langur hanuman	A. Leiman <i>et al.</i>
large carnivore	M.T. Walsh and H.V. Goldman
large cattle	É. Garine
large mammal	M.T. Walsh
lemming	V. Randa
leopard	R. Blench, M. Ichikawa, H. Terashima, M.T. Walsh and H.V. Goldman
leopard cat	E. Dounias (drawings/dessins)
lesser cane rat	M. Ichikawa
lesser mouse-deer	E. Dounias (drawings/dessins)
lice	V. Randa
ligit-backed duiker	M. Ichikawa
lion	R. Blench, M. Dunham, I. de Garine, É. Montelle, M.T. Walsh and H.V. Goldman
little greenbul	H. Terashima

livestock	M.T. Walsh, M.T. Walsh and H.V. Goldman
lizard	M. Fleury, E. Fuchs and M.W. Callmander
lizard buzzard	H. Terashima
long tail macaque	E. Dounias (drawings/dessins)
long-crested eagle	H. Terashima
long-nosed cusimanse	M. Ichikawa
long-tailed pangolin	M. Ichikawa
macaque	A. Leiman <i>et al.</i>
magpie mannikin	H. Terashima
Malay civet	E. Dounias (drawings/dessins)
Malayan flat-shelled turtle	E. Dounias (drawings/dessins)
Malayan water monitor	E. Dounias (drawings/dessins)
mammal	E. Dounias (wild boar/sanglier), E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), É. Garine, J. Milliet, J. Tubiana , M.T. Walsh
mare	M. Lebarbier
marmot	V. Randa
maroon leaf monkey	E. Dounias (drawings/dessins)
Marsh mongoose	M. Ichikawa
marsupial	É. Garine
mayfly	Y. Cambefort
<i>mermaid</i>	É. Navet
mice	M. Egrot, L. Strivay
migrating bird	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
millipede	E. Dounias (drawings/dessins)
mole-cricket	R. Blench
mongoose	M.T. Walsh and H.V. Goldman
monitor lizard	M.T. Walsh
monkey	A. Leiman <i>et al.</i> , J. Milliet, H. Terashima, M.T. Walsh and H.V. Goldman
mosquito	R. Blench, C. Claeys-Mekdade and L. Nicolas, E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)

mouse/mice	M. Egrot, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4), L. Strivay
moustached monkey	M. Ichikawa
natural pet	M. Nachez
nematode	É. Motte-Florac (introduction)
Nepalese Isabelle bear	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
okapi	M. Ichikawa, H. Terashima
olive baboon	M. Ichikawa
olive sunbird	H. Terashima
orangutan	A. Leiman <i>et al.</i>
owl	H. Terashima
owl-faced monkey	M. Ichikawa
ox	N. Vernot , M.T. Walsh
palmnut vulture	H. Terashima
palombe	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), M.-D. Ribéreau- Gayon
pangolin	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), E. Dounias (drawings/dessins), M. Ichikawa, H. Terashima, M.T. Walsh
panther	I. de Garine
parasites (intestinal)	É. Garine
parrot	M. Anthony, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4)
peccary	M. Fleury, J. Milliet
pelican	É. Motte-Florac (introduction)
pet	E. Dounias and M. Mesnil, J. Milliet, M. Nachez
Peters's duiker	M. Ichikawa
pheasant	A. Behaghel-Dindorf
Philippine warty pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
<i>phoenix</i>	A. Behaghel-Dindorf, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2)

pig	E. Dounias (drawings/dessins), E. Dounias (wild boar/sanglier), E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), É. Garine J. Milliet, É. Motte-Florac (introduction), M.T. Walsh and H.V. Goldman
pig tail macaque	E. Dounias (drawings/dessins)
pigeon	H. Terashima
piglet	E. Dounias (wild boar/sanglier), J. Milliet
plumed guineafowl	H. Terashima
pork	É. Garine
potto	M. Ichikawa
poultry	É. Garine, M.T. Walsh and H.V. Goldman
primate	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), A. Leiman <i>et al.</i>
puppy	J. Milliet
pygmy hog	E. Dounias (wild boar/sanglier)
Pyrenees bear	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
python	B. Moizo , M.T. Walsh
quadruped	É. Motte-Florac (introduction)
rabbit	F. Poplin
raccoon	J. Milliet
rat	M. Egrot
rattlesnake	É. Motte-Florac (rattlesnake/crotale), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4)
red ant	H. Terashima
red river hog	M. Ichikawa
red-eyed bulbul	E. Dounias (wild boar/sanglier)
red-eyed puffback	H. Terashima
red-tailed bristle-bill	H. Terashima
red-tailed greenbul	H. Terashima
red-tailed monkey	H. Terashima
reptile	É. Garine, J. Milliet, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), J. Tubiana, M.T. Walsh

reticulated python	E. Dounias (drawings/dessins)
rhinoceros	R. Blench, A. Leiman <i>et al.</i>
rhinoceros hornbill	E. Dounias (drawings/dessins)
rhinos	R. Blench
<i>robot animal</i>	É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2)
<i>robot pet</i>	M. Nachez
rock dove	E. Dounias (drawings/dessins)
rodent	É. Motte-Florac (rattlesnake/crotale)
rooster	P. Roulon-Doko
rough scaled brown skink	E. Dounias (drawings/dessins)
ruminant	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), É. Garine
rusty-nosed rat	M. Ichikawa
sambar deer	E. Dounias (drawings/dessins)
savanna fauna	M.T. Walsh
scaly anteater	E. Dounias (drawings/dessins), M. IchikawaM.T. Walsh
scorpion	R. Blench, É. Motte-Florac (introduction)
<i>sea snake</i>	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
seal	V. Randa
Senegal coucal	H. Terashima
serpent	A. Behaghel-Dindorf, B. Moizo, É. Montelle, É. Motte-Florac (rattlesnake/crotale)
servaline genet	M. Ichikawa
she-bear	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
sheep	I. Bianquis, E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), I. de Garine, M. Lebarbier, M. Mesnil, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), N.Vernot, M.T. Walsh, M.T. Walsh and H.V. Goldman
she-monkey	M. Fleury
side-striped jackal	R. Blench

sitatunga	M. Ichikawa
slender-billed greenbul	H. Terashima
snake	A. Behaghel-Dindorf, R. Blench, M. Dunham, I. de Garine, B. Moizo, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac (rattlesnake/crotale), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4), J. Tubiana, N. Vernot
South Asian wild pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
speckled mousebird	H. Terashima
spectacled galago	M. Ichikawa
spider	A. Behaghel-Dindorf, M. Egrot
spotted cat	R. Blench
spotted hyaena	R. Blench, M. Ichikawa, M.T. Walsh and H.V. Goldman
spotted-necked otter	M. Ichikawa
square-tailed saw-wing	H. Terashima
squirrel	M. Ichikawa
stag	É. Motte-Florac (rattlesnake/crotale)
striped hyena	R. Blench
sturgeon	É. Navet
sucker barb	E. Dounias (drawings/dessins)
Sulawesi babirusa	E. Dounias (wild boar/sanglier)
Sulawesi warty pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
Sumatran rhinoceros	E. Dounias (drawings/dessins)
Sumatran tiger	E. Dounias (drawings/dessins)
sun bear	E. Dounias (drawings/dessins)
swallow	L. Strivay, É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1)
swan	A. Behaghel-Dindorf
talapoin	M. Ichikawa
tapir	É. Navet
termite	R. Blench

terrestrial carnivore	M.T. Walsh and H.V. Goldman
terrestrial mammal	É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)
Thomas's galago	M. Ichikawa
tiger	E. Dounias (drawings/dessins), A. Leiman <i>et al.</i> , É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2)
Togian babirusa	E. Dounias (wild boar/sanglier)
tortoise	R. Blench, É. Navet, M.T. Walsh
toucan	M. Fleury
tree hyrax	M. Ichikawa
tree pangolin	M. Ichikawa, H. Terashima
tree-shrew	E. Dounias (drawings/dessins)
turtle	R. Blench
turtledove	L. Strivay
<i>unicorn</i>	É. Motte-Florac (introduction)
Vieillot's black weaver	H. Terashima
Vietnamese warty pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
village weaver	H. Terashima
viper	É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3)
Visasyan warty pig	E. Dounias (wild boar/sanglier)
walrus	V. Randa
water chevrotain	M. Ichikawa
weasel	A. Behaghel-Dindorf
<i>werewolf</i>	É. Motte-Florac (introduction)
western black-headed oriole	H. Terashima
western lowland gorilla	M. Ichikawa
western red colobus	M. Ichikawa
whale	A. Leiman <i>et al.</i>
white-bellied duiker	M. Ichikawa
white-chinned prinia	H. Terashima
white-fronted leaf monkey	E. Dounias (drawings/dessins)
white-lipped peccary	M. Fleury

white-nosed guenon	M. Ichikawa
white-spotted crane	H. Terashima
white-thighed hornbill	H. Terashima
white-thighed hornbill (a kind of)	H. Terashima
wild animal	E. Dounias and M. Mesnil, E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 4), P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur, M.T. Walsh
wild boar	E. Dounias (wild boar/sanglier), E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
wild cat	R. Blench
wild fauna	J. Tubiana
wild mammal	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
wild pig	E. Dounias (wild boar/sanglier), E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5)
wildlife	M.T. Walsh
wolf	É. Motte-Florac (introduction), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 1), É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 3), V. Randa, N. Vernot
wolf cub	J. Milliet
wood pigeon	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), M.-D. Ribéreau-Gayon
wyvern	É. Montelle, É. Motte-Florac and E. Dounias (présentation/introduction 2)
yellow-headed wagtail	H. Terashima

yellow-rumped tinkerbird	H. Terashima
yellow-vented bulbul	H. Terashima
<i>yeti</i>	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), É. Motte-Florac (introduction)
Zanzibar leopard	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), M.T. Walsh and H.V. Goldman
Zanzibar red colobus	M.T. Walsh and H.V. Goldman
zebra	M.T. Walsh
zebu	E. Dounias and É. Motte-Florac (présentation/introduction 5), A. de Saint Sauveur

Index des noms scientifiques d'animaux

Index of animal scientific names

Classe ; Ordre / Class; Order

Anthropomorpha	A. Leiman <i>et al.</i>
Artiodactyla	M. Ichikawa
Carnivora	É. Garine, M. Ichikawa
Chiroptera	É. Garine, M. Ichikawa
Hyracoidea	M. Ichikawa
Insectivora	M. Ichikawa
Macroscleidea	M. Ichikawa
Passeriformes	V. Randa
Pholidota	M. Ichikawa
Primates	É. Garine, M. Ichikawa
Proboscidea	M. Ichikawa
Reptilia	I de Garine
Rodentia	É. Garine, M. Ichikawa
Tubulidentata	M. Ichikawa

Famille / Family

Agamidae	E. Dounias (dessins/drawings)
Anatidae	V. Randa

	Bucerotidae	E. Dounias (dessins/drawings)
	Columbidae	É. Garine, M.- D. Ribéreau-Gayon
	Dendrocolaptidae	M. Fleury
	Formicidae	H. Terashima
	Geomyidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
	Herpestidae	M.T. Walsh & H.V. Goldman
	Muridae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
	Mustelidae	I de Garine
	Phasianidae	É. Garine
	Scincidae	E. Dounias (dessins/drawings)
	Sciuridae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
	Strigidae	H. Terashima
	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
	Viverridae	M.T. Walsh & H.V. Goldman
<i>Acinonyx jubatus</i> (Schreber)	Felidae	R. Blench
<i>Acipenser oxyrinchus</i> Mitchill	Acipenseridae	É. Navet
<i>Acleris bergmanniana</i> L.	Tortricidae	Y. Cambefort
<i>Acomys Chudeaui</i> Kollman	Muridae	M. Egrot
<i>Aedes</i> sp.	Culicidae	C. Claeys-Mekdade & L. Nicolas
<i>Agama agama</i> L.	Agamidae	I de Garine
<i>Agelastes niger</i> (Cassin)	Numidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Ailuropoda melanoleuca</i> (David)	Ursidae	E. Dounias (dessins/drawings)

<i>Alopex lagopus</i> L.	Canidae	V. Randa
<i>Alouatta seniculus</i> (L.)	Cebidae	M. Fleury
<i>Ammotragus lervia</i> (Pallas)	Bovidae	J. Tubiana
<i>Anas platyrhynchos</i> (L.)	Anatidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Andropadus gracilirostris</i> Strickland	Pycnonotidae	H. Terashima
<i>Andropadus virens</i> Cassin	Pycnonotidae	H. Terashima
<i>Anguis fragilis</i> L.	Anguidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Anomalurus</i> sp.	Anomaluridae	M. Ichikawa
<i>Anorrhinus galeritus</i> (Temminck)	Bucerotidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Aonyx congicus</i> Lönnberg	Mustelidae	M. Ichikawa
<i>Apis dorsata</i> Fabricius	Apidae	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Apis mellifera</i> L.	Apidae	H. Terashima
<i>Apis</i> sp.	Apidae	J. Tubiana
<i>Ardeola ibis</i> L.	Ardeidae	I de Garine
<i>Argusianus argus argus</i> (L.)	Phasianidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Arvicanthus rufinus</i> Temminck	Muridae	M. Egrot
<i>Aspidites melanocephalus</i> (Krefft)	Pythonidae	B. Moizo
<i>Atelerix albiventris</i> Wagner	Erinaceidae	I de Garine
<i>Atherurus africanus</i> Gray	Hystricidae	M. Ichikawa
<i>Atilax paludinosus</i> (G. Cuvier)	Herpestidae	M. Ichikawa
<i>Aulacodus swinderenianus</i>	Thryonomydae	M. Egrot
<i>Babyrousa babyrussa</i> (L.)	Suidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Babyrousa babyrussa babyrussa</i> L.	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)

<i>Babyrousa babyrussa celebensis</i> L.	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Babyrousa babyrussa togeanensis</i> L.	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Baleana mysticetus</i> L.	Balaenidae	V. Randa
<i>Barbodes balleroides</i> (Valenciennes)	Cyprinidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Bdeogale nigripes</i> Pucheran	Herpestidae	M. Ichikawa
<i>Bitis gabonica</i> Duméril, Bibron & Duméril	Viperidae	I de Garine, É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Bleda syndactyla</i> (Swainson)	Pycnonotidae	H. Terashima
<i>Bos javanicus</i> (D'Alton)	Bovidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Bos taurus indicus</i> L.	Bovidae	É. Garine, P. Roulon-Doko, A. de Saint Sauveur
<i>Bos taurus taurus</i> L.	Bovidae	É. Garine, P. Roulon-Doko
<i>Bothrops atrox</i> (L.)	Viperidae	É. Navet
<i>Brookesia</i> Gray	Chamaeleonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Brookesia minima</i> Boettger	Chamaeleonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Brookesia</i> sp.	Chamaeleonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Brookesia superciliaris</i> Kuhl	Chamaeleonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Bubulcus ibis</i> (L.)	Ardeidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Bubulcus ibis</i> (L.) ?	Ardeidae	H. Terashima
<i>Buccanodon duchailui</i> (Cassin)	Capitonidae	H. Terashima
<i>Buceros rhinoceros</i> (L.)	Bucerotidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Calumma nasuta</i> Duméril & Bibron	Chamaeleonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander

<i>Calumma parsonii</i> G. Cuvier	Chamaeleonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Camaropectera brachyura</i> (Vieillot)	Sylviidae	H. Terashima
<i>Camaropectera brachyura brevicaudata</i> (Cretzschmar)	Sylviidae	H. Terashima
<i>Campethera nivosa</i> (Swainson)	Picidae	H. Terashima
<i>Canis adustus</i> (Sundervall)	Canidae	R. Blench
<i>Canis aureus</i> (L.)	Canidae	R. Blench, P. Roulon-Doko
<i>Canis canis</i> (L.)	Canidae	É. Garine
<i>Canis mesomela</i> Schreber	Canidae	R. Blench
<i>Canis</i> spp.	Canidae	R. Blench
<i>Capra hircus</i> (L.)	Bovidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Centropus senegalensis</i> (L.)	Cuculidae	H. Terashima
<i>Cephalophus callipygus</i> Peters	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Cephalophus dorsalis</i> Gray	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Cephalophus leucogaster</i> Gray	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Cephalophus monticola</i> (Thunberg)	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Cephalophus nigrifrons</i> Gray	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Cephalophus rufilatus</i> (Gray)	Bovidae	É. Garine, P. Roulon-Doko
<i>Cephalophus silvicultor</i> (Afzelius)	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Cephalophus</i> spp.	Bovidae	H. Terashima
<i>Ceratogymna albotibialis</i> (Cabanis & Reichenow)	Bucerotidae	H. Terashima
<i>Ceratogymna</i> sp.	Bucerotidae	H. Terashima
<i>Cercocebus agilis</i> Milne-Edwards	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Cercopithecus ascanius</i> (Audebert)	Cercopithecidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Cercopithecus cephus</i> (L.)	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Cercopithecus denti</i> Thomas	Cercopithecidae	M. Ichikawa

<i>Cercopithecus hamlyni</i> Pocock	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Cercopithecus mitis</i> Wolf	Cercopithecidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Cercopithecus neglectus</i> Schlegel	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Cercopithecus nictitans</i> (L.)	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Cercopithecus pogonias</i> Bennett	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Cervus unicolor brookei</i> Hose	Cervidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Cervus unicolor equinus</i> (G. Cuvier)	Cervidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Ceyx picta</i> (Boddaert)	Alcenidae	H. Terashima
<i>Chamaeleo africanus</i> (Laurenti)	Chamaeleonidae	J. Tubiana
<i>Chrysococcyx caprius</i> (Boddaert)	Cuculidae	H. Terashima
<i>Ciconia abdimii</i> Lichtenstein	Ciconiidae	H. Terashima
<i>Citellus parryii</i> Richardson	Sciuridae	V. Randa
<i>Civettictis civetta</i> (Schreber)	Viverridae	M. Ichikawa
<i>Clangula hyemalis</i> L.	Anatidae	V. Randa
<i>Clarias lazera</i> (Cuvier 1 Valenciennes)	Clariidae	I de Garine
<i>Claviglis murinus</i> Desmarest	Muridae	M. Egrot
<i>Colius striatus</i> Gmelin	Coliidae	H. Terashima
<i>Colobus angolensis</i> P. Sclater	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Colobus guereza</i> Rüppel	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Columba livia</i> (Gmelin)	Columbidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Columba palumbus</i> (L.)	Columbidae	M.-D. Ribéreau- Gayon
<i>Coracias abyssinica</i> (Herman)	Coraciidae	I de Garine
<i>Corvus ruficollis</i> (Lesson)	Corvidae	J. Tubiana
<i>Corythaeola cristata</i> (Vieillot)	Musophagidae	H. Terashima
<i>Cossypha cyanocampter</i> (Bonaparte)	Turdidae	H. Terashima
<i>Coturnix Coturnix</i> L.	Phasianidae	I de Garine

<i>Cricetomys emini</i> Wroughton	Nesomyidae	M. Ichikawa
<i>Criniger calurus</i> (Cassin)	Pycnonotidae	H. Terashima
<i>Crocidura</i> Wagler	<i>Sorocidae</i>	M. Egrot
<i>Crocodylus johnsoni</i> (Krefft)	Crocodylidae	B. Moizo
<i>Crocodylus porosus</i> Schneider	Crocodylidae	B. Moizo
<i>Crocodylus siamensis</i> (Schneider)	Crocodylidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Crocuta crocuta</i> (Erxleben)	Hyaenidae	R. Blench, M. Ichikawa, J. Tubiana, M.T. Walsh & H.V. Goldman
<i>Crossarchus obscurus</i> G. Cuvier	Herpestidae	M. Ichikawa
<i>Crotalus abyssus</i> Klauber	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus adamanteus</i> Beauvois	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus aquilus</i> Klauber	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus atrox</i> Baird & Girard	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus basiliscus</i> (Cope)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus catalinensis</i> Cliff	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus cerastes</i> Hallowell	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus cerberus</i> Coues	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus concolor</i> Woodbury	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus durissus</i> L.	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus enyo</i> (Cope)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)

<i>Crotalus exsul</i> Garman	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus helleri</i> Meek	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus horridus</i> L.	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus intermedius</i> Troschel	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus</i> L.	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus lannomi</i> Tanner	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus lepidus</i> (Kennicott)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus lutosus</i> Klauber	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus mitchellii</i> (Cope)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus molossus</i> Baird & Girard	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus oreganus</i> Holbrook	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus pifanorum</i> Sander Montilla	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus polystictus</i> (Cope)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus pricei</i> van Denburgh	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus pusillus</i> Klauber	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus ruber</i> Cope	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus scutulatus</i> (Kennicott)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus stejnegeri</i> Dunn	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)

<i>Crotalus tancitarensis</i> Alvarado y Campbell	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus tigris</i> Kennicott	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus tortugensis</i> van Denburgh & Slevin	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus transversus</i> Taylor	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus triseriatus</i> (Wagler)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus unicolor</i> Lidth de Jeude	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus vegrandis</i> Klauber	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus viridis</i> (Rafinesque)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crotalus willardi</i> Meek	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Crycetomys gambianus</i> Waterhouse	Cricetomyidae	M. Egrot
<i>Cuculus canorus</i> L.	Cuculidae	H. Terashima
<i>Cuculus poliocephalus</i> Latham	Cuculidae	H. Terashima
<i>Culex pipiens</i> (L.)	Culicidae	C. Claeys-Mekdade & L. Nicolas
<i>Culicoides</i> spp.	Ceratopogonidae	C. Claeys-Mekdade & L. Nicolas
<i>Cuon alpinus alpinus</i> (Pallas)	Canidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Damaliscus lunatus</i> (Burchell)	Bovidae	I de Garine, J. Tubiana
<i>Dasyprocta agouti</i> (L.)	Dasyproctidae	M. Fleury
<i>Daubentonia madagascariensis</i> Gmelin	Daubentoniidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Dendrohyrax arboreus</i> (A. Smith)	Procaviidae	M. Ichikawa
<i>Dicerorhinus sumatrensis</i> (G. Fisher)	Rhinocerotidae	E. Dounias (dessins/drawings)

<i>Dicrostonyx</i> Gloger	Muridae	V. Randa
<i>Dicrostonyx torquatus</i> Pallas	Muridae	V. Randa
<i>Dicrurus</i> sp.	Dicruridae	H. Terashima
<i>Dryocopus lineatus</i> (L.)	Picidae	M. Fleury
<i>Dryoscopus senegalensis</i> (Hartlaub)	Corvidae	H. Terashima
<i>Dyaphorophyia castanea</i> (Fraser)	Muscicapidae	H. Terashima
<i>Eira barbara barbara</i> (L.)	Mustelidae	M. Fleury
<i>Emberiza cioides</i> Brandt	Emberizidae	H. Terashima
<i>Emberiza striolata</i> (Lichtenstein)	Emberizidae	J. Tubiana
<i>Enhydra lutris</i> (L.)	Mustelidae	É. Garine
<i>Epixerus ebii</i> (Temminck)	Sciuridae	M. Ichikawa
<i>Equus caballus</i> (L.)	Equidae	É. Garine
<i>Erignathus barbatus</i> Erxleben	Phocidae	V. Randa
<i>Erythrocebus patas</i> (Schreber)	Cercopithecidae	I de Garine, J. Tubiana
<i>Eunectes murinus</i> L.	Boidae	M. Fleury, É. Navet
<i>Euticus elegantulus</i> (Le Conte)	Galagonidae	M. Ichikawa
<i>Felis silvestris</i> (Schreber)	Felidae	I de Garine
<i>Felis</i> sp.	Felidae	P. Roulon-Doko
<i>Francolinus clappertonii</i> (Children)	Phasianidae	I de Garine
<i>Francolinus</i> sp.	Phasianidae	H. Terashima
<i>Francolinus</i> spp.	Phasianidae	É. Garine
<i>Funisciurus isabella</i> (Gray)	Sciuridae	M. Ichikawa
<i>Funisciurus</i> spp.	Sciuridae	M. Ichikawa
<i>Furcifer pardalis</i> Duméril & Bibron	Chamaleonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Galago alleni</i> Waterhouse	Galagonidae	M. Ichikawa
<i>Galago matschiei</i> Lorenz	Galagonidae	M. Ichikawa
<i>Galago thomasi</i> (Elliot)	Galagonidae	M. Ichikawa
<i>Galagoides demidovii</i> (Fischer)	Galagonidae	M. Ichikawa

<i>Gallus</i> sp.	Phasianidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Gazella dama</i> (Pallas)	Bovidae	J. Tubiana
<i>Gazella dorcas</i> (L.)	Bovidae	J. Tubiana
<i>Gazella rufifrons</i> (Gray)	Bovidae	I de Garine
<i>Genetta servalina</i> Pucheran	Viverridae	M. Ichikawa
<i>Genetta</i> sp.	Viverridae	M. Ichikawa
<i>Genetta tigrina</i> (Schreber)	Viverridae	É. Garine
<i>Genetta victoriae</i> Thomas	Viverridae	M. Ichikawa
<i>Geochelone sulcata</i> (Fitzinger)	Testudinidae	J. Tubiana
<i>Giraffa camelopardalis</i> (L.)	Giraffidae	J. Tubiana
<i>Gonocephalus</i> sp.	Agamidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Gorilla gorilla</i> (Savage & Wyman)	Pongidae	M. Ichikawa, A. Leiman <i>et al.</i>
<i>Gracula religiosa</i> L.	Saturnidae	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Guttera plumifera</i> (Cassin)	Phasianidae	H. Terashima
<i>Guttera pucherani</i> (Hartlaub)	Phasianidae	H. Terashima
<i>Gypohierax angolensis</i> (Gmelin)	Accipitridae	H. Terashima
<i>Haliastur indus</i> (Boddaert)	Accipitridae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Harpia harpyja</i> (L.)	Accipitridae	M. Fleury
<i>Helarctos malayanus</i> (Raffles)	Ursidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Herpestes</i> (Illiger)	Herpestidae	É. Garine
<i>Hippopotamus amphibius</i> (L.)	Hippopotamidae	É. Garine, I de Garine, M. Ichikawa
<i>Hippotragus equinus</i> (Desmarest)	Bovidae	I de Garine
<i>Hirundo rustica</i> L.	Hirundinidae	H. Terashima
<i>Hyaena brunnea</i> (Thunberg)	Hyaenidae	R. Blench

<i>Hyaena hyaena</i> (L.)	Hyaenidae	R. Blench
<i>Hydrictis maculicollis</i> (Lichtenstein)	Mustelidae	M. Ichikawa
<i>Hyemoschus aquaticus</i> (Ogilby)	Tragulidae	M. Ichikawa
<i>Hyla boans</i> (L.)	Hyladae	M. Fleury
<i>Hyllia prasina</i> (Cassin)	Sylviidae	H. Terashima
<i>Hylobates muelleri</i> (Martin)	Hylobatidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Hylochoerus meinertzhageni</i> Thomas	Suidae	M. Ichikawa
<i>Hystrix cristata</i> L.	Hystricidae	M. Ichikawa
<i>Ichneumia albicauda</i> (G. Cuvier)	Herpestidae	I de Garine
<i>indeterminata</i>	Accipitridae	H. Terashima
<i>indeterminata</i>	Agamidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>indeterminata</i>	Alcedinidae	H. Terashima
<i>indeterminata</i>	Batraciens	J. Tubiana
<i>indeterminata</i>	Bucerotidae	H. Terashima
<i>indeterminata</i>	Capitoniidae	H. Terashima
<i>indeterminata</i>	Columbidae	H. Terashima
<i>indeterminata</i>	Formicidae	J. Tubiana
<i>indeterminata</i>	Lepidoptera	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>indeterminata</i>	Muscicapidae	H. Terashima
<i>indeterminata</i>	Oiseaux	J. Tubiana
<i>indeterminata</i>	Ophidia	J. Tubiana
<i>indeterminata</i>	Otididae	J. Tubiana
<i>indeterminata</i>	Reptilia	J. Tubiana
<i>indeterminata</i>	Spirostreoptidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>indeterminata</i>	Strigidae	H. Terashima
<i>indeterminata</i>	Tettigoniidae	I de Garine

<i>Indicator</i> sp.	Indicatoridae	H. Terashima
<i>Indri indri</i> Gmelin	Indridae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Jaculus</i> sp.	Dipodidae	M. Egrot
<i>Kaupifalco monogrammicus</i> (Temminck)	Accipitridae	H. Terashima
<i>Laggada setulosa</i>	Muridae	M. Egrot
<i>Lagonosticta senegala</i> L. ?	Estrildidae	J. Tubiana
<i>Lagopus</i> spp.	Phasianidae	V. Randa
<i>Lates calcarifer</i> (Bloch)	Centropomidae	B. Moizo
<i>Lates niloticus</i> (L.)	Serranidae	I de Garine
<i>Lemmus</i> Link	Muridae	V. Randa
<i>Lemmus sibiricus</i> Kerr	Muridae	V. Randa
<i>Lemniscomys striatus</i> (L.)	Muridae	M. Egrot
<i>Leptodactylus pentadactylus</i> (L.)	Leptodactylidae	M. Fleury
<i>Leptodactylus</i> sp.	Leptodactylidae	M. Fleury
<i>Lepus whytei</i> (Thomas)	Leporidae	I de Garine
<i>Liasis olivaceus baronii</i> Smith	Pythonidae	B. Moizo
<i>Lonchura bicolor</i> (Fraser)	Estrildidae	H. Terashima
<i>Lonchura fringilloides</i> (Lafresnaye)	Estrildidae	H. Terashima
<i>Lonchura malacca</i> (L.)	Ploceidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Lophaetus occipitalis</i> (Daudin)	Accipitridae	H. Terashima
<i>Lophocebus albigena</i> (Gray)	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Lophura bulweri</i> Sharpe	Phasianidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Lophura ignita</i> (Shaw)	Phasianidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Loxodonta africana</i> (Blumenbach)	Elephantidae	R. Blench, É. Garine, I de Garine

<i>Loxodonta cyclotis</i> (Matschie)	Elephantidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Lucanus cervus</i> (L.)	Lucanidae	Y. Cambefort
<i>Lycaon pictus</i> (Temminck)	Canidae	R. Blench
<i>Lygosoma</i> sp. (Gray)	Scincidae	J. Tubiana
<i>Mabuya rudis</i> (Boulenger)	Scincidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Macaca fascicularis</i> (Raffles)	Cercopithecidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Macaca nemestrina</i> (L.)	Cercopithecidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Macropus rufus</i> Desmarest	Macropodidae	B. Moizo
<i>Mandingoa nitidula</i> (Hartlaub)	Estrildidae	H. Terashima
<i>Manis gigantea</i> Illiger	Manidae	M. Ichikawa
<i>Manis javanica</i> (Desmarest)	Manidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Manis temminckii</i> Smuts	Manidae	M.T. Walsh
<i>Manis tetradactyla</i> L.	Manidae	M. Ichikawa
<i>Manis tricuspis</i> Rafinesque	Manidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Mazama americana</i> (Erxleben)	Cervidae	M. Fleury
<i>Mellivora capensis</i> (Schreber)	Mustelidae	M. Ichikawa
<i>Milvus migrans</i> (Buddaert)	Accipiteridae	I de Garine
<i>Miopithecus talapoin</i> (Schreber)	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Motacilla aguimp</i> Dumont	Motacilidae	H. Terashima
<i>Motacilla cinerea</i> (Tunstall)	Motacillidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Motacilla flava</i> L.	Motacillidae	H. Terashima
<i>Muntiacus muntjak rubidus</i> Lyon	Cervidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Muntiacus muntjak vaginalis</i> (Boddaert)	Cervidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Mus maurus</i> Waterhouse	Muridae	M. Egrot

<i>Mus musculus</i> L.	Muridae	M. Egrot
<i>Musophaga rossae</i> Gould	Musophagidae	H. Terashima
<i>Musophaga violacea</i> Isert	Musophagidae	É. Garine
<i>Mustela erminea</i> L.	Mustelidae	V. Randa
<i>Naja nigricollis</i> Reinhardt	Elapidae	I de Garine, J. Tubiana
<i>Nandinia binotata</i> (Gray)	Viverridae	M. Ichikawa
<i>Nasua nasua vittata</i> (Schreber)	Procyonidae	M. Fleury
<i>Nectarinia olivacea</i> (Smith)	Nectariniidae	H. Terashima
<i>Neophron percnopterus</i> (L.)	Accipitridae	J. Tubiana
<i>Neotragus batesi</i> de Winton	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Nicator chloris</i> (Valenciennes)	Pycnonotidae	H. Terashima
<i>Notochelys platynota</i> (Gray)	Emyidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Numida meleagris</i> (L.)	Numidae	M. Anthony
<i>Oenomys</i> sp.	Muridae	M. Ichikawa
<i>Okapia johnstoni</i> Sclater	Girraffidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Ophiophagus hannah</i> (Cantor)	Elapidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Oriolus brachyrhynchus</i> Swainson	Oriolidae	H. Terashima
<i>Orycteropus afer</i> (Pallas)	Orycteropodidae	É. Garine, M. Ichikawa, J. Tubiana
<i>Oryctolagus cuniculus</i> (L.)	Leporidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Osteolaemus tetraspis</i> Cope	Crocodylidae	M. Ichikawa
<i>Ourebia ourebi</i> (Zimmermann)	Bovidae	É. Garine
<i>Ovibos moschatus</i> Zimmermann	Bovidae	V. Randa
<i>Palomedusa subrufa</i> (Lacépède)	Testudinidae	I de Garine
<i>Palumbus palumbus</i> (L.)	Columbidae	M.-D. Ribéreau- Gayon
<i>Pan paniscus</i> Schwartz	Hominidae	A. Leiman <i>et al.</i>

<i>Pan troglodytes</i> (Blumenbach)	Hominidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Panthera leo</i> (L.)	Felidae	R. Blench, I de Garine, J. Tubiana, M.T. Walsh & H.V. Goldman
<i>Panthera onca</i> (L.)	Felidae	M. Fleury
<i>Panthera pardus</i> (L.)	Felidae	R. Blench, É. Garine, M. Ichikawa, H. Terashima, M.T. Walsh & H.V. Goldman
<i>Panthera pardus adersi</i> Pocock	Felidae	M.T. Walsh & H.V. Goldman
<i>Panthera tigris</i> (L.)	Felidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Papio cynocephalus</i> (L.)	Cercopithecidae	P. Roulon-Doko
<i>Papio hamadryas</i> (L.)	Cercopithecidae	M. Ichikawa, A. Leiman <i>et al.</i>
<i>Pediculus (humanus) capitis</i> De Geer	Pediculidae	J. Tubiana
<i>Perodicticus potto</i> (Müller)	Loridae	M. Ichikawa
<i>Phacochoerus aethiopicus</i> (Pallas)	Suidae	É. Garine, I de Garine
<i>Pharomachrus mocinno</i> (Beaucage)	Trogonidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Phelsuma madagascariensis grandis</i> Gray	Gekkonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Phelsuma</i> sp.	Gekkonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Phoca hispida</i> Schreber	Phocidae	V. Randa
<i>Pisaster ochraceus</i> Brandt	Asteridae	É. Garine
<i>Plectrophenax nivalis</i> L.	Emberizidae	V. Randa
<i>Plica plica</i> (L.)	Tropiduridae	M. Fleury
<i>Ploceus cucullatus</i> (Müller)	Ploceidae	H. Terashima

<i>Ploceus nigerrimus</i> Vieillot	Ploceidae	H. Terashima
<i>Pogoniulus bilineatus</i> (Sundevall)	Capitonidae	H. Terashima
<i>Poiana richardsoni</i> (Thomson)	Viverridae	M. Ichikawa
<i>Pongo pygmaeus</i> (L.)	Hominidae	A. Leiman <i>et al.</i>
<i>Potamochoerus porcus</i> (L.)	Suidae	M. Ichikawa, P. Roulon-Doko, H. Terashima
<i>Potamogale velox</i> (Du Chaillu)	Tenrecidae	M. Ichikawa
<i>Praomys erythroleucus</i> Smith	Muridae	M. Egrot
<i>Mastomys erythroleucus</i> (Temminck)	Muridae	M. Egrot
<i>Praomys natalensis</i> cf. <i>Mastomys</i> <i>natalensis</i> (Smith)	Muridae	M. Egrot
<i>Praomys</i> Thomas	Muridae	M. Egrot
<i>Presbytis frontata</i> (Müller)	Cercopithecidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Presbytis hosei</i> (Thomas)	Cercopithecidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Presbytis rubicunda</i> (Müller)	Cercopithecidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Prionailurus bengalensis</i> (Kerr)	Felidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Procavia capensis</i> (Pallas)	Procaviidae	É. Garine, J. Tubiana
<i>Procolobus badius</i> (Kerr)	Cercopithecidae	M. Ichikawa
<i>Procolobus kirkii</i> (Gray)	Cercopithecidae	M.T. Walsh & H.V. Goldman
<i>Profelis aurata</i> (Temminck)	Felidae	M. Ichikawa
<i>Protoxerus stangeri</i> (Waterhouse)	Sciuridae	M. Ichikawa
<i>Psaldoprocne nitens</i> (Cassin)	Hirundinidae	H. Terashima
<i>Psarocolius decumanus</i> (Pallas)	Icteridae	M. Fleury
<i>Psittacus erithacus</i> L.	Psittacidae	M. Anthony
<i>Pterocles exustus</i> (Temminck)	Pteroclididae	I de Garine
<i>Pteronura brasiliensis</i> (Gmelin)	Mustelidae	M. Fleury

<i>Pteropus alecto</i> (Temminck)	Pteropidae	B. Moizo
<i>Pycnonotus barbatus</i> (Desfontaines)	Pycnonotidae	H. Terashima, J. Tubiana
<i>Pycnonotus brunneus</i> Blyth	Pycnonotidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Pytelia melba</i> L. ?	Estrildidae	J. Tubiana
<i>Python reticulatus</i> (L.)	Boidae	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Python sebae</i> Gmelin	Boidae	I de Garine
<i>Quelea quelea</i> L.	Ploceidae	É. Garine
<i>Ramphastos tucanus</i> (L.)	Ramphastidae	M. Fleury
<i>Rangifer tarandus</i> L.	Cervidae	V. Randa
<i>Redunca redunca</i> (Pallas)	Bovidae	É. Garine
<i>Rhynchocyon cirnei</i> Peters	Macroscelididae	M. Ichikawa
<i>Rollulus roulroul</i> Galli	Phasianidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sanzinia madagascariensis</i> Duméril & Bibron	Boidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Sarcoramphus papa</i> (L.)	Cathartidae	M. Fleury
<i>Sarothrura pulchra</i> (J.E. Gray)	Rallidae	H. Terashima
<i>Schilbe mystus</i> L.	Schilbeidae	I de Garine
<i>Schistolais leucopogon</i> (Cabanis)	Muscicapidae	H. Terashima
<i>Scolopendra gigantea</i> (L.)	Scolopendridae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Semnopithecus entellus</i> (Dufresne)	Cercopithecidae	A. Leiman <i>et al.</i>
<i>Sistrurus catenatus</i> (Rafinesque)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Sistrurus</i> Garman	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Sistrurus miliarius</i> (L.)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)

<i>Sistrurus ravus</i> (Cope)	Viperidae	É. Motte-Florac (crotale/rattlesnake)
<i>Sorocida crocidura</i>	<i>Sorocidae</i>	M. Egrot
<i>Sterna paradisaea</i> Pontopiddan	Laridae	V. Randa
<i>Streptopelia</i> spp.	Columbidae	É. Garine
<i>Strongylocentrotus</i> spp.	Strongylocentrotidae	É. Garine
<i>Struthio camelus</i> (L.)	Struthionidae	J. Tubiana
<i>Sus ahoenobarbus</i> Müller	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus barbatus</i> Müller	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus barbatus barbatus</i> Müller	Suidae	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus barbatus oi</i> Müller	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus bucculentus</i> Heude	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus cebifrons</i> Heude	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus celebensis</i> Müller & Schlegel	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus heureni</i> Hardjasasmita	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus olivieri</i> ? (espèce incertaine)	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus philippensis</i> Nehring	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus salvanius</i> Hodgson	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus scrofa</i> L.	Suidae	E. Dounias (dessins/drawings), E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus verrucosus</i> Müller & Schlegel	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)

<i>Sus verrucosus blouchi</i> Müller & Schlegel	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus verrucosus verrucosus</i> Müller & Schlegel	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sus vittatus</i> Temminck & Schlegel	Suidae	E. Dounias (sanglier/wild boar)
<i>Sylvicapra grimmia</i> (L.)	Bovidae	É. Garine, I de Garine
<i>Sylvietta</i> sp.	Sylviidae	H. Terashima
<i>Syncerus caffer brachyceros</i> (Sparman)	Bovidae	I de Garine
<i>Syncerus caffer caffer</i> Sparman	Bovidae	M. Ichikawa, H. Terashima
<i>Synodontis</i> sp.	Mochocidae	I de Garine
<i>Tapirus terrestris</i> (L.)	Tapiridae	É. Navet
<i>Taterillus emini</i> Thomas	Muridae	M. Egrot
<i>Tayassu pecari</i> Link	Tayassuidae	M. Fleury
<i>Terpsiphone rufiventer</i> (Swainson)	Monarchidae	H. Terashima
<i>Terpsiphone viridis</i> (Müller)	Monarchidae	H. Terashima
<i>Tetraodon fahaka strigosus</i> Bennett	Tetraodontidae	I de Garine
<i>Thryonomys gregorianus</i> (Thomas)	Thryonomidae	M. Ichikawa
<i>Thryonomys swinderianus</i> Temminck	Thryonomidae	M. Egrot, É. Garine, M. Ichikawa, P. Roulon-Doko
<i>Tor</i> Gray	Cyprinidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Tor tambra</i> (Valenciennes)	Cyprinidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Toxotes jaculatri</i> (Pallas)	Toxotidae	B. Moizo
<i>Tragelaphus eurycerus</i> (Ogilby)	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Tragelaphus oryx</i> (Pallas)	Bovidae	I de Garine

<i>Tragelaphus scriptus</i> (Pallas)	Bovidae	I de Garine, P. Roulon-Doko
<i>Tragelaphus spekii</i> Sclater	Bovidae	M. Ichikawa
<i>Tragelaphus strepsiceros</i> (Pallas)	Bovidae	J. Tubiana
<i>Tragulus javanicus affinis</i> (Gray)	Tragulidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Trigonoceps occipitalitis</i> (Burchell)	Accipiteridae	I de Garine
<i>Tupaia</i> sp.	Tupaiaidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Turtur</i> spp.	Columbidae	É. Garine
<i>Uromastyx acanthinurus</i> (Bell)	Agamidae	J. Tubiana
<i>Uroplatus ebenauui</i> Boettger	Gekkonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Uroplatus fimbriatus</i> Schneider	Gekkonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Uroplatus</i> sp.	Gekkonidae	E. Fuchs & M.W. Callmander
<i>Ursus americanus</i> Pallas	Ursidae	V. Randa
<i>Ursus arctos arctos</i> L.	Ursidae	E. Dounias & É. Motte-Florac
<i>Ursus arctos horribilis</i> Ord	Ursidae	V. Randa
<i>Ursus arctos isabellinus</i> Horstfield	Ursidae	E. Dounias & É. Motte-Florac
<i>Ursus arctos pruinosus</i> Blyth	Ursidae	E. Dounias & É. Motte-Florac
<i>Ursus maritimus</i> Phipps	Ursidae	V. Randa
<i>Varanus exanthematicus</i> (Bose)	Varanidae	I de Garine
<i>Varanus griseus</i> (Daudin)	Varanidae	J. Tubiana
<i>Varanus komodoensis</i> (Ouwens)	Varanidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Varanus salvator</i> (Laurenti)	Varanidae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Viverra civetta</i> Schreber	Viverridae	P. Roulon-Doko
<i>Viverra civettina</i> (Blyth)	Viverridae	É. Garine

<i>Viverra zibetha</i> (Gray)	Viverridae	E. Dounias (dessins/drawings)
<i>Vulpes pallida</i> Cretzschmar	Canidae	M. Egrot
<i>Xerus erythropus</i> (Desmarest)	Sciuridae	I de Garine, J. Tubiana

Table des illustrations

List of illustrations

Figures

É. Garine

Figure 1. Extrait des classifications duupa des animaux

Photos

É. Garine

Photo 1. Collecte des termites

Photo 2. Chiots surveillant la cuisson de la bière de mil

Photo 3. Taurins dans le corral

Photo 4. Préparation des aulacodes

Tableaux

É. Garine

Tableau 1. Entrée des index des ouvrages cités

Tableau 2. Fréquence d'apparition des "classes" d'animaux dans les carnets de terrain Duupa

Tableau 3. Mention des mammifères dans les carnets de terrain

I

Penser symboliquement l'animal Thinking of animals symbolically

Figures

E. Fuchs & M.W. Callmander

Figure 1. Carte de Madagascar

H. Terashima

Figure 1. Map of the Ituri forest / Carte de la forêt d'Ituri

L. Strivay

Figure 1. C'est presque toujours les ailes écartées que l'on montre la chauve-souris de manière exemplative, comme s'il s'agissait de sa position naturelle

Figure 2. Chauve-souris sur ses quatre jambes

Figure 3. Tête d'un rhinolophe (fer à cheval), sans doute une des formes les plus "baroques" de physionomie que puissent offrir les chauves-souris

Figure 4. La même, suspendue par les pieds

Figure 5. Un vol de chauves-souris suivi d'un hibou dans le type d'environnement où on les représente d'ordinaire

Figure 6. *Vespertilio* (...) *Cattus volans*. Chauve-souris ou chat volant. La représentation la plus fantasmée de la chauve-souris

Figure 7. L'hirondelle de cheminée et l'hirondelle de muraille

Figure 8. Une "bonne mère" car elle a des seins et des dents

Figure 9 et 9bis. Un glissement s'opère : on ne semble plus pouvoir attribuer à la chauve-souris les qualités maternelles qui faisaient une de ses spécificités symboliques. Elle est remplacée par une tourterelle au niveau de la gravure, mais le texte n'a pas été adapté

Figure 10. Ambivalence de l'hirondelle et de la chauve-souris

Figure 11. Les hirondelles prises au filet dans les marais

M. Lebarbier

Figure 1. Carte de Roumanie

Photos

E. Fuchs & M.W. Callmander

- Photo 1. *Brookesia superciliaris* Kuhl (Chamaeleonidae)
Photo 2. Caméléon de Parson (*Calumma parsonii* Cuvier (Chamaeleonidae)
Photo 3. Caméléon (Chamaeleonidae)
Photo 4. Caméléon (Chamaeleonidae)
Photo 5. Caméléon (Chamaeleonidae)
Photo 6. Caméléon nasique (*Calumma nasuta* Duméril et Bibron, Chamaeleonidae)
Photo 7. Caméléon panthère (*Furcifer pardalis* Dumeril et Bibron, Chamaeleonidae)
Photo 8. Gecko géant de Madagascar, espèce diurne (*Phelsuma madagascariensis grandis* Gray, Gekkonidae)
Photo 9. Gecko géant de Madagascar, espèce diurne (*Phelsuma madagascariensis grandis* Gray, Gekkonidae)
Photo 10. Gecko diurne (*Phelsuma* sp. Gray, Gekkonidae)
Photo 11. Gecko nocturne (*Uroplatus* sp. Duméril, Gekkonidae)
Photo 12. Gecko nocturne (*Uroplatus eburni* Boettger, Gekkonidae)
Photo 13. Gecko à queue foliacée, espèce nocturne (*Uroplatus fimbriatus* Schneider, Gekkonidae)

M. Lebarbier

- Photo 1. Le cheval est protégé du mauvais œil par un pompon rouge placé sur le côté de la tête
Photo 2. L'attelage est ici également protégé par un pompon rouge
Photo 3. Les chevaux et leurs cavaliers avec leurs parures de fête
Photo 4. Le cheval et son cavalier avec leurs parures de fête

Tableaux

H. Terashima

- Table 1. Common birds and their attributes among the Efe and the Mbuti / Les oiseaux communs et leurs attributions chez les Efe et les Mbuti
Table 2. Birds with attributes among the Efe / Oiseaux dotés d'attributions chez les Efe

L. Strivay

Tableau 1. Une identité indécidable. Le témoignage des nominations en aire romane

II Représenter l'animal-symbole Representing the animal-symbol

Figures

E. Dounias

Figure 1. Carte de répartition des Punan à l'Est de Bornéo

Figure 2. Dessin de Koriani, fille, 12 ans, Long Titi

Figure 3. Dessin de Noloji, garçon, 13 ans, Respen

Figure 4. Dessin de Riwin, fille, 9 ans, Long Titi

Figure 5. Dessin de Novina, fille, 13 ans, Respen

Figure 6. Dessin de Miti, fille, 12 ans, Long Titi

Figure 7. Dessin d'Elvianti, fille, 12 ans, Respen

Figure 8. Dessin de *Koompassia excelsa*

Figure 9. Dessin de Reni, fille, 10 ans, Long Titi

Figure 10. Dessin d'Elfi, fille, 10 ans, Long Titi

Figure 11. Dessin de Margaret, fille, 10 ans, Respen

Figure 12. Dessin de Jepri Y., garçon, 10 ans, Long Titi

Figure 13. Dessin de Lahi, garçon, 12 ans, Long Titi

Figure 14. Dessin d'Endri, garçon, 11 ans, Long Titi

Figure 15. Dessin d'Ari, garçon, 10 ans, Respen

Figure 16. Dessin de Dorzi, garçon, 12 ans, Respen

Figure 17. Dessin de Rita, fille, 11 ans, Long Titi

Figure 18. Dessin de Lela, fille, 9 ans, Respen

Figure 19. Dessin de Yepta, fille, 12 ans, Respen

Figure 20. Dessin de Dessi, fille, 12 ans, Respen

Figure 21. Dessin de Juli, garçon, 13 ans, Long Titi

- Figure 22. Dessin de Mandei, garçon, 8 ans, Long Titi
Figure 23. Dessin de Septi, fille, 12 ans, Long Titi
Figure 24. Dessin de Jepri S., garçon, 10 ans, Long Titi
Figure 25. Dessin de Ros, fille, 10 ans, Long Titi
Figure 26. Dessin de Hendrawani, fille, 7 ans, Respen
Figure 27. Dessin de Doni, garçon, 7 ans, Long Titi
Figure 28. Dessin d'Oki, garçon, 11 ans, Respen
Figure 29. Dessin de Lambang, garçon, 8 ans, Long Titi
Figure 30. Dessin de Suryani, fille, 11 ans, Respen
Figure 31. Dessin de Yunus, garçon, 12 ans, Respen
Figure 32. Dessin de Jinin, garçon, 12 ans, Respen
Figure 33. Dessin de Teguh, garçon, 12 ans, Respen
Figure 34. Dessin de Yormia, garçon, 12 ans, Respen
Figure 35. Dessin de Lawai, garçon, 10 ans, Respen
Figure 36. Détail du dessin de Lawai, garçon, 12 ans, Respen

Y. Cambefort

- Figure 1. Deux pages des Heures d'Engelbert de Nassau
Figure 2. *Lucane cerf-volant*
Figure 3. *L'Adoration des Mages*
Figure 4. *L'Adoration des Mages*
Figure 5. « Les plus petits sont aussi à craindre »
Figure 6. *Vanité* au verso d'un portrait de femme
Figure 7. *Saint Jérôme*
Figure 8. *Vanité*
Figure 9. *Scarabei umbra*
Figure 10. Allégorie de la brièveté de la vie
Figure 11. *Archetypa studiaque patris Georgii Hoefnagelii*
Figure 12. *Bouquet de fleurs*
Figure 13. Anthony Claesz (1592-1635). *Bouquet de fleurs*
Figure 14. Georg Flegel (1566-1638). *Nature morte aux fruits et lucane* (1630)
Figure 15. Maria Sibylla Merian (1647-1717). Rose de Provins avec chenilles et phalènes (*Acleris bergmanniana* L. à différents stades) attaquant ses fleurs et son feuillage

Figure 16. August Johann Rösel von Rosenhof (1705-1759). *Insekten Belustigungen*

Figure 17. William Blake (1757-1827). *The Sick Rose*

Figure 18. Edward Julius Detmold (1883-1957). *The Praying Mantis*

Figure 19. Go Asanuma (né en 1944). *Recycling*

Figure 20. Mark Dion (né en 1961). *Les Nécrophores – l'enterrement* (1997)

Figure 21. Ian Fabre (né en 1958). *J.H.F. [Jean-Henri Fabre] à sa table de travail*

Figure 22. Ian Fabre. *Crâne* (2001)

A. Behaghel-Dindorf

Figure 1. Cockatrice (Sceau de Peter de Capella, fin XII^e s., Harleian charter.83.A.51)

Figure 2. A cockatrice for sure (Église St Andrew, Tostock, Grande-Bretagne, XIV^e s.)

Figure 3. Basilisk (The Aberdeen Bestiary, ms 24, f^o66r, v. 1200)

Figure 4. Basilisk (Bestiaire d'Anne Walsh, ms GKS 1633, f^o51r, v. 1400-1425)

Figure 5. Basilisk (Bestiaire d'Anne Walsh, bms GKS 1633, f^o51r, v. 1400-1425)

Figure 6. Phoenix (Bestiaire d'Aberdeen, ms 24, f^o55, v. 1200)

Figure 7. Phoenix (Bestiaire d'Aberdeen, ms 24, f^o56r, v. 1200)

Figure 8. Fenix (gravure sur bois du XVI^e s., reproduite dans Leonhard 1959 : 31)

Figure 9. Phoenix (Bestiaire d'Anne Walsh, f^o37r, v. 1400-1425)

Figure 10. Basilic (Armes Baumburg, Rôle d'armes de Zurich, v. 1335-1345)

Figure 11. Basilic

Figure 12. Dragon-basilic (Armes du Royaume de Kazan, fin XVI^e s. « D'argent, au dragon-basilic de sable, couronné (à l'antique), becqué et armé d'or, langué, ailé et dardé de gueules »)

Figure 13. Basilic (Armes de Juda Maccabée, Bara 1581)

Figure 14. Basilic (cimier) (Armes de Louis de Montclar, Armorial de Guillaume Revel, 1440-1460)

Figure 15. Cockatrice (Armes de David Comnène, Empereur de Trebizonde, Armorial Grünenberg, 1483)

Figure 16. Cockatrice (Armes de Robert Buggin †1688, « Sable, a cockatrice displayed argent crested or »)

Figure 17. Phénix (Mortodilde, Sœur de Saint-Vincent de Paul)

Figure 18. Phénix (Armes Amadori, Bologne, Italie, s.d.)

Figure 19. Phénix (Armes Boschet de La Tampe, Bretagne, armorial de 1696)

Figure 20. Basiliscus (gravure sur bois du XVI^e s., reproduite dans Leonhard 1959 : 34)

Figure 21. A winged serpent from “America” ([clearly identifiable as a basilisk] C. de Passe, début XVII^e s.)

Figure 22. The basilisk (from a woodcut, Nuremberg, 1510)

Figure 23. Basilic (illustration moderne d’après gravure ancienne [*Gallus Monstrosus* de P. Gasparis Schotti 1667 : 617])

Figure 24. Basilic (illustration moderne d’après gravure ancienne [*Basiliscus* de J. Ionstonus, 1755 : pl. 12])

Figure 25. Cockatrice (it’s a cockatrice chick...)

Figure 26. Celestial Cockatrice

Figure 27. Phénix

Figure 28. Blason des Griffondor « De gueules au lion d’or »

Figure 29. Blason des Serpentard « De sinople à la bisse d’argent »

Figure 30. Basilic

Figure 31. Basilic

Figure 32. Phénix

Figure 33. Phénix

Figure 34. Harry Potter, le griffon et le basilic

É. Montelle

Figure 1. Au cœur de l’Europe

Figure 2. La Franche-Comté

Figure 3. La Vouivre

Figure 4. La Vouivre de Pesmes

Figure 5. La haute vallée de la Loue

Figure 6. Le vol de la Vouivre de Mouthier

Figure 7. Vol de la Vouivre de Vaugrenans

Figure 8. Le château de Vadans

Figure 9. Trajet souterrain de la Vouivre de Vaugrenans

J. Tubiana

Figure 1. Carte de répartition des groupes ethniques Teda-Daza et Beri

M. Nachez

Figure 1. Naturel

Figure 2. Naturel – Artificiel

Photos**E. Dounias**

Photo 1. Cime d'un *Koompassia* sp. hébergeant de nombreux couvains d'abeilles géantes

Photo 2. Coiffe de danse en plumes de paon argus chez les Punan Malinau

É. Montelle

Photo 1. Cloître de Montbenoît

Photo 2. Saint Georges

Photo 3. La mère de saint Georges

Photo 4. La source de la Loue

Photo 5. Cascade de tuf où l'on voyait la Vouivre

Photo 6. Cascade de Syratu, sous la route

Photo 7. Le Moine Blanc et les rochers de Renédale

Photo 8. Le palet de Gargantua ou Haute Pierre

Photo 9. Le pont de Mouthier sur la Loue

Photo 10. La Porte de Mouthier

Photo 11. Mouthier-Haute-Pierre

Photo 12. L'église Saint-Étienne et son clocher de pierre

Photo 13. Le rocher de la Vierge

Photo 14. Lac de Chalain et cabane néolithique

Photo 15. Le Mont Poupet

Photo 16. Butte de Montrond et ruines du château

Photo 17. Tympan de l'église Saint-Georges

Photo 18. La tour de Callixte II, à Quingey

Photo 19. Montaigu et ses armoiries

Photo 20. Girouette à Lods

J. Tubiana

Photo 1. Adam Kurti, dit Wazza, vieux chasseur azza de Kitekite, Ayer, Niger. Il appartient au clan Wudea et son totem est le scinque

Photo 2. Le forgeron azza Adam Chileymi montre à son fils comment fabriquer des “pièges” (*kuski* en dazaga) à gazelle dorcas

Photo 3. Les marques de chameaux sont également apposées sur les greniers à mil, responsabilités des femmes

M. Nachez

Photo 1. Furbys

Photo 2. Aibo® ERS-312 Macaron

Tableaux

E. Dounias

Tableau 1. Animaux et végétaux figurant dans les dessins d'enfants Punan

Tableau 2. Comparaison de l'occurrence des éléments figurant dans les dessins d'enfants entre les péri-urbains et les villageois

J. Tubiana

Tableau 1. Clans Teda-Daza et Beri ayant un animal sauvage pour totem ou interdit

Tableau 2. Explications données aux totems portant sur les animaux sauvages

III **Dire l'animal-symbole** **Speaking of the animal-symbol**

Figures

R. Blench

Figure 1. Leopard: Current and former range / Léopard : distribution actuelle et ancienne

Figure 2. Schematic position of mammals in salience and elaboration gradients /
Position schématique des mammifères en fonction du degré de saillance et de complexité lexicale

M. Dunham

Figure 1. Geographic distribution of Rangi and neighbouring languages /
Distribution géographique du langi et des langues voisines

I. de Garine

Figure 1. Localisation géographique des Masa et Muzei

Figure 2. Le génie de l'eau, sa fille, son mari le silure, ses messagers, la tortue, la perche du Nil, un poisson qui pique (*Schilbe mystus*)

Figure 3. L'enclos, un lieu sûr pour les animaux domestiques et l'homme

Figure 4. Les animaux sauvages dangereux de la brousse

Figure 5. La guénon bienfaitrice de la femme enceinte

Figure 6. Deux amis volent les vaches du grand naja

P. Roulon-Doko

Figure 1. La situation des Gbaya en République Centrafricaine

N. Vernot

Figure 1. Le serpent, cet affreux loup

Photos

I. de Garine

Photo 1. Système divinatoire masa

Photo 2. La termitière est habitée par les animaux dépendant des génies de la brousse

Photo 3. La victime immolée est symbolique du consultant

Photo 4. Les possédés incarnent les animaux génies

P. Roulon-Doko

Photo 1. Chien, poule, cabri

Photo 2. Chiens au campement

- Photo 3. Chiots dans leurs paniers
Photo 4. Poules profitant des miettes
Photo 5. Poulailier
Photo 6. Un autre type de poulailier
Photo 7. Panier à poule

Enregistrements audio

M. Dunham

Audio recording 1 / Enregistrement audio 1. *The Hyena and the Hare* / La Hyène et le Lièvre

Audio recording 2 / Enregistrement audio 2. *The Hyena and the Lion* / La Hyène et le Lion

Tableaux

R. Blench

Table 1. Acronyms and Terminology / Acronymes et terminologie

Table 2. Base forms and epithets in Dagbani / Formes de base et épithètes en dagbani

Table 3. ‘Butterfly’ and ‘bee’ in Plateau languages / “Papillon” et “abeille” dans les langues Plateau

Table 4. Terms for ‘leopard’ in Niger-Congo / Termes pour “léopard” dans les langues Niger-Congo

Table 5. Synthesis of Niger-Congo roots for ‘leopard’ / Synthèse des racines pour “léopard” dans les langues Niger-Congo

Table 6. Terms for ‘lion’ in Niger-Congo / Termes pour “lion” dans les langues Niger-Congo

Table 7. Synthesis of Niger-Congo roots for ‘lion’ / Synthèse des racines pour “lion” dans les langues Niger-Congo

Table 8. Terms for ‘hyena’ in Niger-Congo / Termes pour “hyène” dans les langues Niger-Congo

Table 9. Synthesis of Niger-Congo roots for ‘hyena’ / Synthèse des racines pour “hyène” dans les langues Niger-Congo

Table 10. Terms for ‘elephant’ in Niger-Congo / Termes pour “éléphant” dans les langues Niger-Congo

Table 11. Synthesis of Niger-Congo roots for 'elephant' / Synthèse des racines pour "éléphant" dans les langues Niger-Congo

I. de Garine

Tableau 1. Figures simplifiées se rapportant à la brousse dans le système divinatoire masa-muzey

N. Vernot

Tableau 1. Les caractéristiques symboliques des animaux dans les noëls de François Gauthier

IV Comportements et rituels autour de l'animal- symbole Behavior and rituals surrounding the animal- symbol

Figures

B. Moizo

Figure 1. Carte des Kimberleys

É. Motte-Florac

Figure 1. Le Mexique : localisation des lieux cités dans le texte

Figure 2. Crotale figurant dans l'emblème de la nation mexicaine

Figure 3. Répartition du nombre d'espèces de crotales au Mexique

Figure 4. Le crotale dans la représentation de [Coatlícue](#)

Figure 5. Le crotale dans la représentation d'un [Tzitzimitl](#)

Figure 6. Le crotale dans la correspondance des parties du corps avec les signes du calendrier divinatoire

Figure 7. Représentation d'un "sorcier" métamorphosé en crotale-tonal dans l'ouvrage de C. Incháustegui *Relatos del mundo mágico mazateco*

M. Anthony

Figure 1. Pintade

Figure 2. Perroquet gris

Figure 3. Nouvel initié, lors de sa première sortie publique

Figure 4. Oxum, déesse des eaux douces et de la fécondité

Figure 5. Oxalá, dieu de la création des êtres vivants

M. Fleury

Figure 1. Agouti (*Dasyprocta agouti* L., Dasyproctidae) [akuli](#)

Figure 2. Jaguar (*Panthera onca* (L.), Felidae) [kaikui](#) (ce nom désigne également le chien domestique)

Figure 3. Schéma illustrant les interactions entre différentes composantes de la nature et de la surnature

M. Egrot

Figure 1. Table divinatoire (devin par la souris)

Figure 2. Burkina Faso, lieux d'enquête

J. Milliet

Figure 1. Illustration pour les Contes de Boccace

Figure 2. Vulgaire et malpoli ; Reiser croque la scène d'allaitement d'un chat chantée par Brassens dans *Brave Margot* (1952)

Figure 3. Scène d'allaitement d'un ourson dans la province du Bihar (Inde)

Figure 4. Ourson dans une famille aïnu

Figure 5. Sacrifice de l'ours adopté par les Aïnu

Figure 6. Les seins de la domestication ; association d'animaux et de seins dans le sanctuaire VII-35 du site néolithique de Çatal Hüyük

Figure 7. Isis de Montmorillon allaitant des serpents et des crapauds

Figure 8. Isis de Montmorillon telle qu'on se la représentait au XVIII^e s.

Figure 9. Un amant pour Lucrezia

Figure 10. Scène d'allaitement d'une biche à Pompéi

Figure 11. Survivance du mythe

M. Ichikawa

Figure 1. Distribution of Central African hunting and gathering groups /
Distribution des groupes de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

Figure 2. Number of mammals species avoided in different life stages / Nombre
d'espèces de mammifères évitées aux différentes étapes de la vie

Photos**B. Moizo**

Photo 1. Un site totémique de l'ancêtre chauve-souris (roussette) renfermant de nombreux esprits-enfants

Photo 2. Tableau peint par un membre de la communauté de Junjuwa

Photo 3. Rocher censé être issu du gras pétrifié de l'ancêtre Barramundi

Photo 4. Panneau à l'entrée du village communautaire de Junjuwa

Photo 5. Vue aérienne du village communautaire de Junjuwa

Photo 6. Vue aérienne du village communautaire de Junjuwa

Photo 7. Le secteur des Bunuba dans le village communautaire de Junjuwa

Photo 8. Novices durant la période de réclusion après la circoncision

Photo 9. Un novice Bunuba du totem Barramundi

Photo 10. Frère jumeau du novice de la photo 9, les peintures sont identiques

Photo 11. Un novice Bunuba du totem du poisson archer

Photo 12. Gorges de Geikie, lieu où l'ancêtre Barramundi a coulé

Photo 13. Falaise contre laquelle a été acculé l'ancêtre Barramundi par les deux serpents arc-en-ciel voulant le circoncire

Photo 14. Partie amont de la rivière Fitzroy où s'est réfugié l'ancêtre crocodile fuyant les deux serpents arc-en-ciel

Photo 15. Vue de Junjuwa, depuis la cache des Churinga appartenant aux Bunuba

É. Motte-Florac

Photo 1. Église du [Santo Niño](#) d'Atocha, centre de pèlerinage du Nord du Mexique (État de Zacatecas)

Photo 2. Crotales frais dépecés

Photo 3. Le crocodile et ses produits dérivés en vente sur le "marché ouvert" [tianguis](#) devant l'église d'Atocha

Photo 4. Bruiteurs de crotales vendus pour la réalisation de pratiques thérapeutiques appelées "nettoyages purificateurs" [limpias](#)

- Photo 5. Crochets de crotale préparés pour leur utilisation thérapeutique
- Photo 6. Pancarte indiquant les maladies pouvant être soignées grâce aux “gélules [littéralement “capsules”] de vipère à grelot” [cápsula\[s\] de víbora de cascabel](#)
- Photo 7. Marchand de crotale “à la sauvette”
- Photo 8. Étal d’un “marchand ambulant” [merolico](#) spécialisé dans les produits à base de crotale
- Photo 9. Ex-voto de l’église du [Santo Niño](#) à Atocha
- Photo 10. Poste de plantes médicinales dans un “marché couvert” [mercado](#) approvisionné occasionnellement par un chasseur
- Photo 11. Crotales dépecés secs, avec leur bruiteur
- Photo 12. Huile de crotale préparée par un chasseur
- Photo 13. Quelques exemples de gélules de chair de vipère à grelot
- Photo 14. Savon à l’huile de vipère à grelot
- Photo 15. Pommades à base d’huile ou de venin de vipère à grelot
- Photo 16. Utilisation de crochets de crotale pour “faire sortir les mauvais airs” [sacar los malos aires](#)
- Photo 17. Encens au “sperme de vipère à grelot”
- Photo 18. “Savon de la vipère à grelot” [Jabón de la víbora de cascabel](#) pour la réalisation de pratiques thérapeutiques appelées “nettoyages purificateurs” [limpias](#)

M. Anthony

- Photo 1. Le prêtre-devin Badu à sa table de divination
- Photo 2. Colliers aux couleurs des [orixás](#) et poteries rituelles dans une boutique d’articles de culte de São Paulo
- Photo 3. Orixás manifestés lors d’une cérémonie au centre de candomblé Ilé Ojaré de Salvador

M. Fleury

- Photo 1. Le “daguet rouge” [kapau](#) (*Mazama americana* (Erxleben), Cervidae)
- Photo 2. *Helosis cayennensis* (Swartz) Spreng. (Balanophoraceae)
- Photo 3. *Eperua falcata* Aublet (Caesalpinioideae: Fabaceae) [wapa](#)
- Photo 4. *Eperua rubiginosa* Miq. (Caesalpinioideae: Fabaceae) [wapa](#) à gousses pendantes de l’arbre évoquant également les griffes du jaguar
- Photo 5. L’inflorescence de *Costus scaber* Ruiz & Pav. (Zingiberaceae) évoque aux Wayana un sexe masculin, et est mise en corrélation avec les serpents
- Photo 6. *Leptodactylus pentadactylus* (L.) (Leptodactylidae) [waiko](#)

Photo 7. La liane [waiko nakamatpi](#) (Bignoniaceae)

Photo 8. Le singe hurleur, [alawata](#) (*Alouatta seniculus* (L.) Cebidae) ici tué à la chasse

Photo 9. Ciel de case wayana réalisé par Aimawale Opoya, représentant différents animaux de la mythologie wayana

M. Egrot

Photo 1. Souris [yongré](#) (*Praomys natalensis* Smith, Muridae)

Photo 2. Table divinatoire (tiers supérieur)

J. Milliet

Photo 1. Dans une pirogue, une amérindienne Chocoe de Panama allaite un pécar

Photo 2. Allaitement de porcs orphelins ou abandonnés en Nouvelle Guinée

Photo 3. Allaitement d'un chiot par une amérindienne Wayãpi de Guyane Française

Photo 4. Catalin Valentin's lamb, Ancash, Peru, 1981

Photo 5. Proximité physique avec un petit pécar en Amazonie

Photo 6. Déesse accouchant assise sur un trône de fauves

Photo 7. Artémis ou Diane d'Ephèse

Photo 8. *Multimammalia*

Photo 9. Chanteuse rock Tori Amos allaitant un porcelet

M. Ichikawa

Photo 1. Giant genet, animal with 'fierce eyes' and 'strong smell' causing bad fever / La genette géante, animal pourvu d'"yeux féroces" et d'une "forte odeur" provoquant de sévères fièvres

Photo 2. Dwarf antelope, causing bad fever / Antilope de Bates, provoquant de sévères fièvres

Photo 3. Dwarf crocodile, animal with 'fierce eyes' causing severe diarrhea / Le crocodile nain, animal à "yeux féroces" provoquant de sévères diarrhées

Photo 4. 'Charm against [kuweri](#) [angbe la bakuweri](#) / "Filtre contre le [kuweri](#)" [angbe la bakuweri](#)

Photo 5. 'Birds for the old' – black guineafowl (*Agelastes niger* (Cassin), Numidae) / "Oiseaux des aînés" – la pintade noire (*Agelastes niger* (Cassin), Numidae)

Photo 6. Tree pangolin, an example of *ekoni* avoided by pregnant women and their husbands / Le pangolin arboricole, un exemple d'*ekoni* évité par les femmes enceintes et leurs maris

Photo 7. Another example of *ekoni*: The forest elephant avoided by the initiates of circumcision / Un autre exemple d'*ekoni*: l'éléphant de forêt évité par les impétrants à la circoncision

Photo 8. Brush-tailed porcupine, animal with 'spines', causing skin diseases / Athérure africain, animal à "épines", provoquant des maladies de peau

Films

M. Egrot

Film 1. Confection de la table divinatoire

Film 2. Les traces de la souris

Tableaux

É. Motte-Florac

Tableau 1. Les crotales en Amérique

Tableau 2. Répartition des espèces de crotales au Mexique

Tableau 3. Les 260 jours du "calendrier rituel" nahuatl *tonalpohualli* utilisé comme "calendrier divinatoire" *tonalamatl*

Tableau 4. Utilisations du crotale dans la thérapeutique préhispanique

Tableau 5. Utilisation des différentes parties du crotale dans la thérapeutique "traditionnelle" mexicaine

Tableau 6. Produits manufacturés à base de crotale vendus au Mexique

M. Anthony

Tableau 1. Les orixás et leurs attributs dans le candomblé

M. Egrot

Tableau 1. Différents rongeurs en pays mòaga

M. Ichikawa

Table 1. Larger mammal species recorded among four hunter-gatherer groups in Central Africa / Espèces de grands mammifères recensées chez quatre groupes de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

Table 2. Occurrence of 'bad' animals among four hunter-gatherer groups in Central Africa / Occurrence d'animaux "mauvais" chez quatre groupes de chasseurs-cueilleurs d'Afrique centrale

V

Visions du monde et gestion de la nature World views and nature management

*Figures***A. Leiman OBE, S. Brend & I. Redmond OBE**

Figure 1. Linnaeus' classification of the Anthropomorpha / La classification Linnéenne des "Anthropomorpha"

Figure 2. Caricature of Charles Darwin as an ape / Une caricature simiesque de Charles Darwin

Figures 3a et 3b. Two representations of the phylogenetic relationship between humans and the great apes / Deux représentations des relations phylogénétiques entre les humains et les grands singes

Figure 4. A woodcut depicting Adam and Eve / Une gravure sur bois illustrant Adam et Eve

Figure 5. 'Primate Society of Great Britain' sticker / Autocollant de la "Société Britannique des Primates"

Figure 6. The three-legged stool of conservation / La stratégie tripode de la conservation

Figure 7. The logo of the Great Ape Survival Project (GRASP) / Le Logo du Projet pour la Survie des Grands Singes (GRASP)

M.T. Walsh

Figure 1. Map of the Great Ruaha valley showing villages and protected areas / Carte de la Vallée du Great Ruaha avec mention des villages et des aires protégées

Figure 2. Research assistant's sketch of pangolin divination / Schéma de la divination par le pangolin réalisé par un assistant de terrain

A. de Saint Sauveur

Figure 1. Carte de la région d'étude

Figure 2. Marques d'oreilles dans la région d'Isoanala, avec le nom de la marque (en majuscules) et le nom du clan

E. Dounias

Figure 1. Carte de répartition des Punan à l'Est de Bornéo

Figure 2. Carte de distribution des sangliers : la (vraie !) baie des cochons

Figure 3. Carte de migration des sangliers barbus dans la haute Baram (Sarawak) en 1983

Figure 4. Carte de migration des sangliers barbus dans la haute Baram (Sarawak) en 1985

Figure 5. Taux de graisse des sangliers capturés à Sarawak en 1984-1985

Figure 6. Fluctuation du taux de capture journalier de sanglier

Figure 7. Variation saisonnière de la part de viande dans l'alimentation

M.-D. Ribéreau-Gayon

Figure 1. Migration automnale des pigeons ramiers (palombes)

Figure 2. Plan d'une palombière de type landais

M.T. Walsh & H.V. Goldman

Figure 1. Major vegetation zones of Unguja island / Principales unités de végétation de l'île d'Unguja

Figure 2. Zanzibar leopard sightings and signs, 1990-1996 / Points d'observation et de signes de présence du léopard de Zanzibar de 1990 à 1996

Figure 3. Zanzibar leopard postage stamp / Timbre poste à l'effigie du léopard de Zanzibar

C. Claeys-Mekdade & L. Nicolas

Figure 1. Gravure en eau-forte d'André Meyer

Figure 2. Présentation géographique de la Camargue

Photos

A. Leiman OBE, S. Brend & I. Redmond OBE

Photo 1. A bonobo in a strikingly human-like pose / Un bonobo dans une posture étonnamment humaine

Photos 2a et 2b. Shared physical attributes / Des attributs physiques partagés

Photo 3. King Kong – for a time the world's most famous gorilla / King Kong – en son temps le gorille le plus célèbre du monde

Photo 4. Nazca Lines, Peru / Les lignes de Nazca, Pérou

Photo 5. Ceremonial gorilla skull / Crâne cérémoniel de gorille

Photo 6. Male orangutan in humanlike stance / Orang-outan mâle dans une posture très humaine

Photo 7. Statue depicting the kidnap of a woman by a gorilla / Statue illustrant un rapt de femme par un gorille

Photo 8. Smoked ape meat / Viande boucanée de grand singe

Photo 9. The effects of rapid population growth, Rwanda / Les effets de l'accroissement rapide de la population au Rwanda

Photo 10. Logging Camp, Republic of the Congo / Un chantier de débardage en République du Congo

Photo 11. Great Ape Tourism in Democratic Republic of the Congo / Le tourisme consacré aux grands singes en République Démocratique du Congo

Photo 12. Bonobo as bushmeat, Democratic Republic of the Congo / Un bonobo capturé comme viande de brousse, République Démocratique du Congo

Photo 13. Gorilla hand with fingers partially removed for use as a magic charm / Une main de gorille partiellement amputée de ses doigts utilisés dans la confection de charmes magiques

Photo 14. An adult male orangutan 'playing' / Un mâle adulte orang-outan "s'amusant"

Photo 15. Bushmeat – a family of slaughtered gorillas / Viande de brousse – une famille de gorilles massacrés

Photo 16. The rainforest / La forêt humide

Photo 17. Nurturing – a common aspect of all great ape motherhood / Éducation du nouveau-né – un aspect de la maternité commun à tous les grands singes

Photo 18. Cover of the 'Koko and her kitten' storybook / Couverture du livre "Koko et son chaton"

M.T. Walsh

Photo 1. Idodi scene following good rains / Vue d'Idodi après de fortes pluies

Photo 2. MBOMIPA Association representatives / Représentants de l'association MBOMIPA

Photos 3 to 14. Pangolin brought to the Iringa district natural resources office, 7 November 2000 / Pangolin apporté au Bureau des Ressources Naturelles du District d'Iringa, 7 novembre 2000

Photo 15. Captive pangolin in Malinzanga village office / Pangolin captif dans le bureau du village de Malinzanga

Photo 16. MBOMIPA Association elections / élections au sein de l'association MBOMIPA

A. de Saint Sauveur

Photo 1. Les couleurs de zébus au sein d'un troupeau (village de Besakoa)

Photo 2. "Devin guérisseur" [ombiasy](#) du village de Besakoa, avec statuette de fertilité pour les femmes et les vaches, et "corne-talisman" [mohara](#)

Photo 3. "Talisman de protection du parc à zébu" [loñy](#) ; le petit piquet est visible au centre du parc

Photo 4. Vohimena (la montagne rouge), pâturage des villages de Bekily et Maromiandra et lieu des tombeaux royaux bara

Photo 5. Baobab du village de Bekily, refuge des esprits de la nature

Photo 6. [kizo](#) de Bekily, une bande de terre défrichée en travers d'une piste forestière herbeuse

Photo 7. Balayage du [kizo](#) de Bekily

E. Dounias

Photo 1. Poster de l'Asian Wild Pig Research and Conservation Group

Photo 2. Fruit de *Dipterocarpus costulatus* van Slooten, Dipterocarpaceae) et vue de forêt à Dipterocarpaceae

Photo 3. Sanglier avalé par un python réticulé

Photo 4. Cadavre de sanglier dans un cours d'eau

M.-D. Ribéreau-Gayon

Photo 1. Intérieur du poste de guet principal d'une palombière

Photo 2. Cabane secondaire d'une palombière

Photo 3. Intérieur de la cabane principale d'une palombière

Photo 4. Tunnel couvert de brande (mélange de plantes de sous-bois), semi-enterré, reliant le poste de guet principal aux autres points stratégiques

Photo 5. Panneau en bordure de route nationale ; la fin d'un certain secret

M.T. Walsh & H.V. Goldman

Photo 1. Mounted leopard in the Zanzibar Museum / Léopard naturalisé au Musée de Zanzibar

Photo 2. Two Zanzibar leopard skins / Deux peaux de léopard de Zanzibar

Photo 3. Scarred knee of Suleiman bin Abdallah, Uroa / Cicatrices sur le genou de Suleiman bin Abdallah, Uroa

Photo 4. Zanzibar leopard type specimen label / Étiquette du spécimen de référence du léopard de Zanzibar

Photo 5. Zanzibar leopard skin showing head / Tête d'une peau de léopard de Zanzibar

*Films***E. Dounias**

Film 1. Retour de chasse

Film 2. Découpe de viande et salage

*Tableaux***A. Leiman OBE, S. Brend & I. Redmond OBE**

Table 1. Major threats to the great apes with the underlying problems / Les menaces majeures et les difficultés sous-jacentes pesant sur les grands singes

E. Dounias

Tableau 1. Taxonomie simplifiée des sangliers sauvages d'Asie, répartitions géographiques et risques encourus

M.-D. Ribéreau-Gayon

Tableau 1. Territoires mobilisés dans les données sur la chasse et la palombe

Tableau 2. Principales étapes du processus de focalisation symbolique sur la chasse

Tableau 3. Caractéristiques communes aux bergers, gemmeurs et chasseurs, valorisées pour assurer une continuité symbolique entre eux

Tableau 4. Constituants de la symbolique de la palombe

Mots-clés

Animal, symbolisme, culture, imaginaire, représentations, tradition orale, conservation, clef de voûte

Keywords

Animal, symbolism, culture, imaginative world, representations, oral tradition, conservation, keystone

L'animal est un objet d'étude plus que jamais privilégié depuis que l'évolution des sciences brouille la frontière établie entre humanité et animalité. Cette frontière est abordée ici à travers le symbolisme, dans un jeu de miroir entre monde animal et sociétés humaines.

Quelle place l'homme accorde-t-il à l'animal dans l'art, la religion, les relations sociales, économiques, politiques ? Quels aspects de sa culture sont subordonnés à l'animal ? Quelles espèces se voient investies de valeurs symboliques et quels pouvoirs leur sont attribués ?

Quarante chercheurs d'horizons divers nous invitent à explorer à travers le temps et l'espace la façon dont l'homme construit son rapport à l'animal, comment son imaginaire appréhende les espèces qui l'entourent et fait exister des formes fantastiques, quelle part d'elles-mêmes les diverses cultures projettent dans l'animal.

L'ouvrage permet également de mieux évaluer les enjeux autour des réglementations pour la préservation de l'environnement.

As science renders the border between humans and animals ever hazier, animals are more and more an object of study. This border is studied here through symbolism, an area where the images of human society and the animal kingdom each reflect back upon one another.

What place does Man allot to animals in art, religion, social relations, economics, politics? What aspects of human culture are subordinate to animals? Which species are thus invested with symbolic values and which powers are attributed to them?

Forty specialists from varied horizons invite us to explore the ways in which humans structure their relations with animals throughout time and space, how humans' imaginations people the world around them and give life to fantastic forms, which part of themselves different cultures project onto animals.

This volume also affords a clearer vision of the stakes at play in the policies pertaining to environmental preservation.

32 €

ISBN 978-2-7099-1616-5

ISSN 0767-2896



9 782709 916165

IRD

213, rue La Fayette
75480 Paris cedex 10
edition@paris.ird.fr
www.editions.ird.fr

Diffusion

IRD

32, avenue Henri Varagnat
93143 Bondy cedex
fax : 01 48 02 79 09
diffusion@bondy.ird.fr