

Charles Stépanoff

# L'animal et la mort

*Chasses, modernité et crise du sauvage*

## Introduction

---

On mesure chaque jour plus profondément l'impact des activités humaines sur le monde vivant. Des espèces qui existaient des centaines de milliers d'années avant la nôtre sont menacées de disparition en quelques décennies ; des écosystèmes entiers s'effacent de la surface du globe ; océans, glaciers et terres s'imprègnent d'une nappe de résidus de plastique, laissant partout la signature de notre singulière époque pour de nombreux siècles. Les mers s'acidifient pendant que les sols gelés de la toundra arctique fondent et se transforment en magma marécageux à la lueur des torchères de gaz. Les forêts d'Amazonie, d'Australie, de Sibérie sont la proie d'incendies cataclysmiques, impossibles à maîtriser, qui détruisent les habitats d'innombrables êtres vivants et menacent la survie des peuples autochtones qui y sont établis. Assurément, cette crise écologique globale n'est pas imputable à l'espèce humaine dans son ensemble ; elle est l'effet d'exploitations industrielles et d'une agriculture intensive qui forment les soubassements d'un mode de vie et d'un rapport à la nature aujourd'hui globalisés, mais dont les racines plongent dans l'histoire de l'Occident.

Pour autant, on se tromperait si l'on imaginait que les groupes humains qui semblent le plus étrangers à ce mode de vie entretiennent, par contraste, des relations purement harmonieuses et contemplatives avec les êtres qui les entourent. Pour se nourrir, pour fabriquer leurs vêtements, pour édifier leurs habitations et les chauffer, les peuples autochtones tuent des animaux, abattent des arbres, détruisent des milieux. Depuis des millénaires, l'horticulture itinérante

des Amérindiens d'Amazonie se fonde sur l'incendie périodique de nouvelles parcelles de forêt qui reviendront ensuite à la jungle. Les chasseurs d'Amérique du Nord, de Sibérie et d'Australie mettent régulièrement à feu forêts et broussailles pour entretenir à leur convenance des paysages entiers et y chasser plus facilement. L'arrivée des premiers chasseurs-cueilleurs en Australie puis en Amérique a très vraisemblablement contribué à la disparition de la mégafaune remarquable qui y était établie. Il n'est pas de mode de vie humain qui ne déploie autour de lui un certain degré de violence et de destruction sur les milieux qui l'environnent et sur les êtres vivants qui les habitent.

Paradoxalement, les formes limitées de violence qu'exercent les peuples autochtones, comme tuer et dépecer un animal sauvage, empoisonner des poissons à la nivrée, incendier un coin de forêt pour créer un potager, la plupart d'entre nous en seraient moralement incapables, parce que nous avons appris à respecter la nature et à nous soucier du bien-être animal. Par un paradoxe monumental dont il s'agit de prendre la mesure, nous avons atteint individuellement un degré de sensibilité et d'intolérance à la violence sans précédent, alors même que nous appartenons collectivement à un Occident dont la formidable puissance destructrice est sans égale dans l'histoire de la vie. Il n'y a pas d'un côté un Occident uniformément dévastateur et de l'autre des peuples indigènes vivant en amitié avec la nature, mais différentes manières de concevoir, de distribuer et d'organiser la *violence anthropique*, celle que toute existence humaine entraîne dans son sillage.

L'Occident moderne a inventé un mode d'exercice de la violence anthropique caractérisé par l'articulation de deux formes originales de relation au vivant : l'une s'est appelée *l'amour de la nature*, qui condamne et rejette la violence, et l'autre *l'exploitation de la nature*, qui fait de la violence conquérante un but et une valeur en tant que condition de l'abondance et du progrès.

L'amour de la nature est une attitude caractérisée par la bienveillance, l'admiration et la volonté de protection. Ce rapport désintéressé se manifeste par exemple dans la sanctuarisation de territoires sous forme de réserves naturelles ou dans la sacralisation de certains vivants comme les animaux de compagnie.

L'exploitation de la nature désigne le traitement du milieu vivant comme un ensemble de ressources matérielles dans lesquelles l'humain peut puiser à loisir pour en faire des marchandises destinées à alimenter des marchés mondiaux. La relation de production qu'elle instaure

est possessive et civilisatrice : elle consiste à s'approprier la nature et à œuvrer à son *amélioration* pour en augmenter les rendements, comme on le voit dans l'industrie extractive ou la production d'animaux et de plantes améliorés génétiquement.

Ces deux attitudes ont une longue histoire, et je montrerai que l'on peut déjà en discerner les prémices dans deux postures religieuses prémodernes, celle de l'ermite qui se retire de la société dans un désert sauvage et devient l'ami des bêtes et celle du moine qui défriche une nature menaçante pour la civiliser. Ces deux traitements du vivant ont connu depuis la Renaissance un développement historique parallèle et leur antagonisme apparent ne doit pas cacher une complémentarité profonde : tous deux sont devenus constitutifs d'une ontologie moderne séparant l'humain de la nature qui, d'habitat qu'elle était, devient soit un spectacle à contempler, soit une lucrative ressource.

Par manque de recul, on tend à croire aujourd'hui que l'amour protecteur du vivant serait une réaction récente contre les dernières décennies de dévastation. En réalité, exploitation et admiration contemplative se sont nourries l'une l'autre au cours de l'âge moderne. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les jardins paysagers « à l'anglaise » mettant en scène une nature élégante et libre sont financés par les fortunes de l'industrie minière et de la sidérurgie qui polluent des régions entières de l'Angleterre. En France, au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est la richesse des investisseurs des chemins de fer qui mécène l'école des peintres de Barbizon et c'est le train à vapeur, donc le charbon, qui fait découvrir les charmes de la forêt de Fontainebleau aux classes moyennes parisiennes et permet d'y créer la première réserve naturelle protégée en France<sup>1</sup>. Le colonialisme a étendu cette double attitude à travers le monde entier. Les puissances coloniales, tout en menant une déforestation accélérée et en exploitant les ressources naturelles de l'Afrique, y introduisent les parcs nationaux et la protection de la faune. En Alaska, les peuples chasseurs sont confrontés à deux menaces dont l'anthropologue Nastassja Martin a mis en lumière l'intrication : l'extraction pétrolière et la sanctuarisation écologique, deux faces d'une même pièce – le mode d'être occidental qui fait de l'environnement un

1. Keith THOMAS, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne*, trad. Catherine Malamoud, Gallimard, Paris, 1985 [1983] ; Caroline FORD, *Naissance de l'écologie. Les polémiques françaises sur l'environnement, 1800-1930*, trad. Béatrice Commengé, Alma, Paris, 2018.

domaine séparé de l'humain et en expulse les habitants autochtones dont le mode de vie n'est pas fondé sur ce divorce<sup>1</sup>.

Le cas des animaux domestiques en Occident est éclairant car il permet de comprendre que l'attitude de bienveillance protectrice a été dans certains cas une condition préalable à l'avènement de l'exploitation industrielle, plutôt qu'une réaction à son encounter. On verra dans ce livre que c'est parce que le sentiment de compassion et l'intolérance au sang se sont répandus au XVIII<sup>e</sup> siècle dans les élites sociales que la dissimulation des abattoirs, le grand enfermement des animaux et la mécanisation de la violence au XIX<sup>e</sup> siècle ont été à la fois nécessaires, possibles et rentables économiquement. En quittant les fermes et les rues des villes, la violence s'est désocialisée, mécanisée et démultipliée.

Deux formes originales de traitement des animaux se sont ainsi généralisées à une époque récente. D'un côté, l'animal de rente, éloigné des habitations humaines, désocialisé dans des bâtiments industriels, est réduit à une fonction productive : tel est l'*animal-matière*. De l'autre, l'animal de compagnie est nourri, intégré à la famille humaine, toiletté, médicalisé, privé de vie sociale et sexuelle avec ses congénères, rendu éternellement immature par une castration généralisée : il est l'*animal-enfant*. Si ces deux traitements, animal-enfant et animal-matière, peuvent sembler foncièrement antagonistes, il appartient à l'anthropologie de comprendre par quelles relations historiques, quelles interdépendances économiques et quelles affinités ontologiques ils sont en réalité nécessairement complémentaires. L'accès en masse des chiens et des chats au statut d'animaux de compagnie, confinés dans des habitations humaines où ils ne peuvent plus se nourrir par eux-mêmes, a été rendu possible par l'industrialisation de leur alimentation et la baisse des coûts de production de la viande. Nous nourrissons nos animaux-enfants de la chair et du sang de nos animaux-matière. La déshumanisation des conditions de vie de nos anciens animaux de ferme n'est pas en contradiction avec la personnalisation de nos animaux de compagnie, elle en est la condition de possibilité.

Depuis les années 1990, les philosophes et les anthropologues ont défini les fondements conceptuels de la modernité comme un divorce

1. Guillaume BLANC, *L'Invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'éden africain*, Flammarion, Paris, 2020 ; Nastassja MARTIN, *Les Âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, La Découverte, Paris, 2016.

métaphysique entre le domaine de la nature, composé d'objets soumis aux lois mécaniques de la physique et de la biologie, et celui de la culture, propre aux sujets humains, règne des significations, des conventions et des relations sociales. Pour Bruno Latour, malgré leur apparent antagonisme, les notions de nature et de culture ne peuvent être envisagées l'une sans l'autre dans l'histoire de la pensée occidentale : « Elles sont nées ensemble, aussi inséparables que les frères siamois qui se feraient des caresses ou se battraient à coups de poing sans cesser de partager le même tronc<sup>1</sup>. » Or nous voyons que la modernité n'a pas seulement instauré un partage ontologique entre le naturel et le culturel ; du point de vue de l'écologie des relations, elle a créé une déchirure morale entre ce qui est vu comme l'exploitation productive (les terres agricoles, les animaux de rente, les forêts industrielles) et ce qui, débordant au-delà de l'humanité, est digne de relations morales, d'affects et de protection (les personnes, les animaux de compagnie, les espèces et les paysages protégés). La sensibilité protectrice anime nos idéaux, tandis que l'exploitation productiviste nous nourrit : indissociables, elles sont l'âme et le corps de notre modernité. L'exploitation-protection – appelons-la *exploitection* – est le pendant écologique du binôme métaphysique nature-culture.

L'historien Keith Thomas a mis en lumière la contradiction historique entre la sensibilité protectrice et l'économie productiviste : depuis la Renaissance,

les sensibilités nouvelles et les bases matérielles de la société humaine se sont de plus en plus opposées. Un mélange de compromis et de dissimulation a permis jusqu'ici de n'avoir pas à résoudre complètement ce conflit. Mais on ne peut pas toujours user de faux-fuyants et il est bien certain que la question se reposera. Cette question forme l'une des contradictions sur lesquelles on peut dire que repose la civilisation moderne<sup>2</sup>.

Cette contradiction atteint aujourd'hui un point de rupture et les tentatives de colmater les fissures ne parviennent plus à masquer l'affaissement des fondations de la maison commune. C'est l'un des objectifs de ce livre que d'aborder cette question en face, sans détour, en tentant d'examiner ce que le lien de collusion-répulsion entre

1. BRUNO LATOUR, *Face à Gaïa*, La Découverte, Paris, 2015, p. 25.

2. K. THOMAS, *Dans le jardin de la nature*, op. cit., p. 393.

protection bienveillante et exploitation extractive dit de notre exercice de la violence, par comparaison avec d'autres agencements.

Récemment, la société française a offert une illustration exemplaire du mécanisme de compensation et de faux-fuyant qui lie ensemble, sans l'avouer, protection et exploitation. Au mois d'août 2020, afin de préserver la production française de betteraves à sucre de l'attaque du puceron vert, le gouvernement lève pour cette filière l'interdiction des néonicotinoïdes. Ces insecticides neurotoxiques sont connus pour leurs effets délétères non seulement sur les abeilles mais aussi sur les oiseaux : identifiés comme l'un des responsables de la chute de 75 % des effectifs des oiseaux des campagnes en Amérique du Nord ces dernières décennies, il sont sans doute la cause à travers le monde de la mort de plusieurs milliards d'oiseaux, sans parler d'innombrables invertébrés<sup>1</sup>. La levée de l'interdiction de ces substances a été *contre-balancée* peu de jours après par l'annonce de l'interdiction de la chasse des grives et des merles à la glu, présentée par le gouvernement comme une « bonne nouvelle pour la biodiversité<sup>2</sup> ». L'ixeutique, capture d'oiseaux à la glu apparue sans doute durant la Préhistoire, est encore pratiquée chez quelques groupes humains à Hawaï, dans le bassin du Congo et dans certaines communautés méditerranéennes<sup>3</sup>. En France, elle était jusque-là tolérée dans cinq départements provençaux pour la consommation personnelle. Ces pratiques anciennes transmises dans de petites communautés locales ne sont bien sûr pas à l'origine du récent déclin des oiseaux aux États-Unis ni de la crise planétaire du vivant engagée ces dernières décennies. Il est clair qu'interdire la chasse des passereaux aux gluaux en Provence ne pourra pas les sauver dans un monde où leur nourriture est devenue toxique et où ils n'ont plus d'habitat où construire leurs nids.

L'exploitation de la nature, incarnée ici par le soutien à l'agrochimie, et l'attitude de bienveillance, manifestée par l'interdiction des gluaux, se concilient et se renforcent l'une l'autre dans une recherche

1. Caspar A. HALLMANN *et al.*, « Declines in insectivorous birds are associated with high neonicotinoid concentrations », *Nature*, vol. 511, n° 7509, 2014, p. 341-343 ; Yijia LI, Ruiqing MIAO et Madhu KHANNA, « Neonicotinoids and decline in bird biodiversity in the United States », *Nature Sustainability*, 10 août 2020, p. 1-9.

2. « Chasse à la glu : la suspension d'un an, une victoire en trompe-l'œil pour les oiseaux ? » *20 Minutes*, 28 août 2020.

3. Victor KIMPOUNI *et al.*, « L'ixeutique, un exemple de gestion empirique de la biodiversité végétale par la communauté traditionnelle Tsaaya du massif du Chaillu, Congo », *Revue d'ethnoécologie*, n° 5, 15 mai 2014.

d'équilibre moral sans cesse renégocié. Cette stratégie paradoxale n'est pas nouvelle, comme on le verra dans ce livre. Mettre au jour ce mécanisme, observer sa répétition depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est apercevoir l'étonnant pouvoir d'aveuglement dont il est porteur, occultant le fait que la cause majeure des ravages écologiques se trouve dans les modes de vie dominants, ceux de la modernité, et non dans les pratiques prémodernes qui se sont maintenues pendant des millénaires sans menacer les équilibres globaux du vivant.

En regardant les choses avec un peu de recul grâce à l'histoire et à l'ethnographie, on peut considérer les chasses rurales autrement. Peu d'entre nous seraient aujourd'hui capables de se nourrir d'oiseaux capturés à l'aide de fourmis volantes ou de crin de cheval et de baies de sorbier. Or les rares dépositaires de ces étonnants savoir-faire de survie sont aujourd'hui poursuivis et condamnés avec une sévérité croissante, parfois à la prison ferme. À l'heure où nous sommes de plus en plus nombreux à nous interroger sur la viabilité et le sens de nos modes de vie face aux désastres qui s'annoncent, il serait sage d'accorder aux formes minoritaires de rapports au vivant curiosité et observation attentive avant d'entériner leur extinction.

Si la survie des différentes pratiques de chasse, battue, affût, billebaude, gluaux, déterrage, vénerie, fauconnerie, apparaît de plus en plus comme une anomalie difficilement admissible dans le monde occidental moderne, c'est parce qu'elles entrent en contradiction flagrante avec le dualisme exploitation-protection. Dans la chasse, la violence n'est ni industrialisée ni dissimulée, elle demeure socialisée, exhibée, ritualisée, au centre de la vie de communautés rurales. La chasse heurte l'attitude de bienveillance protectrice à l'égard du vivant, mais elle contredit aussi l'exploitation extractive qui vise à la mise au travail des terres puisqu'elle exige le maintien d'espaces et d'animaux à l'état sauvage, échappant à la domestication. C'est parce que la chasse a été au cœur du pouvoir politique pendant de nombreux siècles en Europe que les nombreuses forêts de nos territoires ont été préservées des défrichements.

La notion de chasse n'équivaut pas à la simple mise à mort d'animaux : tuer une vache à l'abattoir n'est pas considéré comme un acte de chasse, pas plus qu'écraser un lièvre sur la route. Chasser est un acte volontaire de confrontation de l'humain avec un animal sauvage capable de lui résister. Cette définition implique de percevoir l'animal non comme simple ressource matérielle, mais comme agent d'un certain comportement et d'un certain rapport à son milieu, de par sa

capacité de se nourrir de façon autonome, de se reproduire librement et de se défendre. Ancré dans son propre monde, l'animal-gibier n'est ni sacralisé comme un animal-enfant ni transformé en animal-matière.

Pour qu'il y ait chasse, il faut, au moins en apparence, que l'animal-gibier ne soit pas sous le contrôle de l'homme, qu'il y ait une part d'imprévisible et d'insoumis dans son attitude ; bref, il faut que la chasse puisse échouer, infligeant à l'homme l'expérience – aujourd'hui rare – des limites de sa domination. Conceptuellement, la chasse implique nécessairement une *altérité qui résiste*. Dans un monde totalement domestiqué et artificialisé, il n'y a plus de place pour la chasse.

Séparée conceptuellement de l'exploitation productive et de la protection, la chasse est dans la réalité historique en constante interaction avec ces paradigmes, entre rejet, emprunt et fusion inavouée. La sanctuarisation des forêts de chasse, à l'origine de nos parcs naturels, témoigne des affinités avec l'attitude protectrice, tandis que le développement du gibier d'élevage révèle les collusions avec le modèle de la production. Mais, précisément, ces incursions font l'objet de controverses et de conflits parmi les chasseurs et dans le reste de la société, car elles mettent en cause la définition même de ce qu'est la chasse et ce qu'est le sauvage. La chasse s'avère ainsi un révélateur exceptionnel de la complexité des rapports écologiques et cosmopolitiques de l'Occident à ses altérités non humaines.

Entre les deux paradigmes dominants de l'exploitation et de la protection, comment comprendre l'existence de la chasse en Europe occidentale, aujourd'hui, huit millénaires après l'introduction du mode de vie agricole ? Quel est ce besoin de rencontre avec le sauvage qui traverse jusqu'à nos jours le monde dit civilisé ? Quelles sont les formes de rapports au vivant et les cosmologies qui entrent en collision dans les conflits anciens et actuels autour de la chasse ? Cet ouvrage aborde ces questions par une enquête anthropologique et historique sur les pratiques de chasse, avec pour but d'explorer des modes de relation au vivant qui semblent résister à la cosmologie de l'exploitation, tout en éclairant en miroir les fondements des processus de modernisation.

Si l'écologie étudie la diversité des formes de vie et des milieux vivants, l'anthropologie sociale est la science de la diversité des modes de vie et des façons d'habiter le monde. Ces deux domaines que l'on pourrait croire indépendants sont en réalité entrelacés en cette ère de l'Anthropocène où les comportements humains sont devenus une

force géologique capable de faire basculer le destin du système-Terre. Une étude de référence a ainsi montré que les zones de la planète présentant le plus grand nombre d'espèces vivantes sont aussi celles où la diversité de langues parlées est la plus forte ; biodiversité et sociodiversité s'effondrent en revanche toutes deux dans les régions qui subissent la pénétration la plus intense des économies et des styles de vie modernes<sup>1</sup>. Notre époque d'extinctions voit les disparitions d'espèces vivantes, mais aussi de langues, de savoirs écologiques et de pratiques traditionnelles qui témoignent toutes ensemble d'un même effilochement rapide du tissu des relations entre les hommes et les autres vivants.

Afin de résister au désir fantasmé d'une attitude de pure protection ancrée dans le dualisme moderne entre *sacré* et *utilitaire*, certains philosophes de l'environnement recomposent des cadres conceptuels qui acceptent la « compromission morale », comme le dit Émilie Hache, ou le « barbouillement moral », dans les termes de Baptiste Morizot. Ce dernier trouve dans l'anthropologie la preuve que des attitudes non dualistes sont possibles : « Les non-modernes, en fait, tuent, mangent, rusent, exploitent, cueillent, mais aussi sèment, récoltent, leur "sacré". » Ces formes d'utilisation des ressources du territoire qui ne s'apparentent pas à du pillage mais maintiennent une relation sociale avec les êtres correspondent à ce que Morizot appelle « vivre du territoire avec égards »<sup>2</sup>. Cette notion d'*égards ajustés* évoque précisément les attitudes propres aux modes de vie autonomes et aux cosmologies qui font une place à la complexité de relations quotidiennes au vivant sans exclure la violence, ni l'industrialiser.

Sous le nom de cosmologie, l'anthropologie décrit les façons dont les groupes humains conceptualisent l'architecture de leur monde et la nature des êtres visibles et invisibles qui le peuplent. Plutôt que de voir les cosmologies comme des mondes cristallins immuables et isolés, on peut s'en servir comme outils heuristiques pour décrire les tensions, les heurts et les mutations historiques au sein d'univers sociaux en mouvement. Si la confrontation entre modernité occidentale et modes

1. Larry J. GORENFLO *et al.*, « Co-occurrence of linguistic and biological diversity in biodiversity hotspots and high biodiversity wilderness areas », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 109, n° 21, 2012, p. 8032-8037.

2. Émilie HACHE, *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*, La Découverte, Paris, 2019 [2011], p. 57-63 ; Baptiste MORIZOT, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Actes Sud, Arles, 2020, p. 282.

de vie traditionnels est bien documentée à travers le monde par les anthropologues, la question de fronts de friction et des poches de résistance à la cosmologie moderne de l'exploitation en Occident même est beaucoup moins connue. Différents travaux d'historiens montrent pourtant que les politiques de modernisation menées par les États coloniaux sur les peuples autochtones ont été parallèles à celle qu'ils appliquaient à leurs propres populations rurales : destruction des droits d'usage communautaire au profit d'une exploitation commerciale privée et criminalisation de la collecte et de la chasse vivrières jugées « immorales » et qualifiées de « braconnage »<sup>1</sup>.

La cosmologie naturaliste moderne ne surgit pas en Occident en terrain vierge ; elle doit, pour s'imposer, venir à bout de conceptions religieuses et de mythologies populaires. Sa domination n'est jamais devenue hégémonique, puisque, selon l'anthropologue Philippe Descola, d'autres univers mentaux sont demeurés concevables jusqu'à nous, « dans les interstices du naturalisme ». Descola ouvre d'ailleurs une piste en évoquant une forme d'animisme décelable dans la vie du chasseur solognot Raboliot. Personnage du romancier Maurice Genevoix, Raboliot nous montre que « pas très loin de Paris en Sologne, un braconnier peut mener la vie d'un Achuar<sup>2</sup> », le groupe amazonien auprès duquel l'anthropologue a mené ses enquêtes. Nous allons explorer dans ce livre l'hypothèse de petites Amazonie et de Sibérie discrètes cachées en terres naturalistes. En suivant ces chemins de contrebande cosmologiques, il s'agit d'ouvrir un vaste champ d'interrogations : quelles oppositions la cosmologie naturaliste a-t-elle pu rencontrer en Occident au cours de sa montée en puissance ? Des îlots de résistance ont-ils pu maintenir dans des zones marginales d'autres façons d'habiter le monde et des formes de pluralisme ?

Derrière la fausse opposition entre exploitation et protection de la nature, nous découvrirons différents modes de vie qui font de la nature un habitat. Il s'agit de substituer à la mise en scène du conflit éthique entre des attitudes morales contradictoires et cependant solidaires le

1. Karl POLANYI, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Gallimard, Paris, 1983 [1944] ; C. FORD, *Naissance de l'écologie*, op. cit.

2. Philippe DESCOLA, « Les animaux et l'histoire, par-delà nature et culture », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, vol. 54, n° 1, 2017, p. 124, et cours au Collège de France du 31 janvier 2018.

constat d'une *guerre des modes de vie*. Le but de ce livre n'est pas de dire s'il est bien ou mal de chasser, mais de contribuer à une cartographie des positions qui s'affrontent et à une archéologie de leurs soubassements en termes d'organisation de la subsistance et de distribution de la violence.

Chacun connaît les avantages du progrès agricole et industriel : la révolution verte nous a fait tourner le dos aux risques de famine. Mais un jugement critique mesuré et serein doit également prendre en considération les *coûts* de ces progrès. Encore faut-il pour cela garder la mémoire des formes passées d'écologie et de relations sociales gommées par la modernisation. Discreditée par les modernisateurs comme « passéisme », la nostalgie est douée d'une formidable puissance de résistance à l'« amnésie générationnelle environnementale », une notion du psychologue américain Peter Kahn désignant l'acclimatation des êtres humains, au fil des générations, à des milieux dégradés. La nostalgie n'est pas seulement le constat d'une disparition sans retour, elle ouvre l'imaginaire au-delà d'un présent rétréci pour impulser une force de réinvention. En ouvrant récemment les nouveaux domaines de recherche de l'« éco-cosmologie » et de la « nostalgie écologique », l'anthropologie apporte une contribution essentielle à la connaissance et à la compréhension de la crise écologique mondiale. Elle s'intéresse ainsi aux façons dont les communautés locales perçoivent les désastres environnementaux et le réchauffement climatique, pour comprendre comment leurs cosmologies réagissent aux ruines qui les entourent et comment elles entretiennent la mémoire de vies communes et de paysages menacés ou détruits<sup>1</sup>.

S'inscrivant dans ces approches socio-écologiques nouvelles, ce livre s'appuie sur une enquête d'immersion menée entre 2018 et 2020 aux confins du Perche, de la Beauce et des Yvelines auprès d'habitants locaux pratiquant des modes de chasse qu'ils présentent eux-mêmes comme « paysans » ou appartenant à des équipages de chasse à courre, mais aussi auprès de militants hostiles à la chasse. Des ennuis de santé puis la pandémie covidienne m'ayant éloigné provisoirement de mon

1. Peter KAHN, « Children's affiliations with nature : Structure, development, and the problem of environmental generational amnesia », in Peter H. KAHN et Stephen R. KELLERT (dir.), *Children and Nature : Psychological, Sociocultural, and Evolutionary Investigations*, MIT Press, Cambridge, 2002, p. 93-116 ; Olivia ANGÉ et David BERLINER (dir.), *Ecological Nostalgias : Memory, Affect and Creativity in Times of Ecological Upheavals*, New York, Berghahn Books, 2021 ; Diana RIBOLI et al., *Dealing with Disasters : Perspectives from Eco-Cosmologies*, Palgrave Macmillan, Londres, 2020.

terrain de spécialité originel, les peuples autochtones de Sibérie et leurs traditions chamaniques, j'ai profité de ces circonstances pour mener une ethnographie du proche, à 120 kilomètres de Paris, base d'une comparaison anthropologique sur les modes de vie et les configurations de la modernisation vécue par des chasseurs en France et en Sibérie. Ayant grandi en banlieue parisienne, j'étais auparavant étranger au monde de la chasse et je suis resté non chasseur, de même que j'étais dépourvu de proximité avec le militantisme animaliste, ce qui m'a permis d'aborder ces différentes communautés en ethnologue, comme des univers exotiques.

Pour la plupart d'entre nous, qui vivons en ville (80 % des Français sont urbains), la crise du sauvage est une réalité abstraite dont nous sommes informés par les médias et des paroles d'experts. Pour une minorité, c'est une expérience quotidienne sur leur lieu de vie et dans leurs pratiques, et ce sont eux que nous irons rencontrer et interroger. L'ethnographie de la chasse rurale, par laquelle ce livre commence, est une invitation à découvrir un monde inconnu non loin de Paris, des gens qui revendiquent appartenir à un territoire et à un réseau de cohabitants animaux et végétaux qui les nourrissent et qu'ils nourrissent. Ce genre de voyage est nécessaire pour tenter d'explorer d'autres univers conceptuels que ceux de la modernité, comme l'a récemment souligné Bruno Latour : « Dans ce monde-là, tout esprit moderne se trouve comme en exil. Il va lui falloir apprendre à cohabiter avec ceux qu'il prenait jusque-là pour archaïques, traditionnels, réactionnaires ou simplement "locaux"<sup>1</sup>. » Les « habitants », comme nous les appellerons communément, ne vivent pas dans un monde figé dans le passé : au contraire, comme les Amérindiens décrits par Nastassja Martin, leur proximité avec la terre les situe aux avant-postes de la crise écologique qui s'intensifie. Parler de la chasse paysanne, c'est parler d'un double effondrement, effondrement d'un style de vie, intrinsèquement lié à l'effondrement du tissu multi-espèces des campagnes. Nous suivrons à la trace la perdrix, oiseau emblématique des plaines, pour comprendre son extinction actuelle et les tentatives échouées des pouvoirs publics pour la sauver en organisant son élevage industriel. L'hirondelle, également en perte, nous mènera au cœur des perceptions prémodernes et des mythologies rurales du vivant. L'effilochement du bocage apparaîtra comme la face écolo-

1. Bruno LATOUR, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, Paris, 2017, p. 59.

gique visible d'un désentrelacement des liens entre humains et non-humains. Certains êtres s'adaptent pourtant à ce monde appauvri, comme le sanglier, dont l'expansion est source de conflits aigus mais aussi de surprenantes inventions rituelles.

Des surprises nous attendent dans ces forêts à la fois proches et lointaines : on découvrira que la chasse de subsistance n'appartient pas à la Préhistoire, mais qu'elle est aujourd'hui revendiquée par certains comme une condition de leur autonomie. Après avoir décrit les techniques du piégeage, l'adoption d'animaux sauvages, les conflits autour de la chasse à courre et la communication hommes-chiens, on se demandera quelle est la cosmologie de ce monde en la comparant à l'animisme des peuples chasseurs de Sibérie. On s'interrogera aussi sur le genre de plaisir et d'imagination qui est activé dans la traque des bêtes.

Pour comprendre les strates d'affects, de droit et d'éthique qui se superposent dans nos conceptions de la faune sauvage et de sa chasse, il nous faudra dans la deuxième partie du livre accomplir une plongée à travers l'histoire et même la préhistoire. Nous remonterons aux origines : quel est le rôle de la chasse dans l'hominisation et dans les particularités de l'esprit humain ? La révolution néolithique a-t-elle impliqué, comme on le dit souvent, une rupture des relations entre les humains et le vivant sauvage ? L'apparition des premiers États du Croissant fertile il y a cinq millénaires s'accompagne d'une politisation de la chasse appelée à devenir pour longtemps un lieu d'exercice de la puissance souveraine. L'examen des transformations de l'art cynégétique dans la très longue durée nous permettra d'éclairer les mutations du pouvoir cosmopolitique. Le rituel de la curée est un observatoire unique pour suivre sur près d'un millénaire les ruptures des rapports ontologiques à la faune articulant hiérarchie sociocosmique, animisme, résurrection du cerf et offrande au corbeau. Avec l'effondrement de l'Ancien Régime, la chasse devient le lieu d'exercice d'une forme de souveraineté propriétaire puis d'un biopouvoir fondé sur la gestion statistique des populations.

La troisième partie examine les expressions du sentiment anti-chasse et de la compassion envers les animaux en montrant que le développement de ces sensibilités a d'abord été largement interne aux mondes de la chasse avant de s'en extérioriser. La question de la place des femmes-chasseresses permet de suivre les transformations des rapports de genre au sang et à la violence. On examinera les continuités et les ruptures philosophiques de la contestation de la chasse

de l'Antiquité à nos jours, ainsi que l'expansion de l'intolérance à la violence à travers le processus de civilisation. La notion de *division du travail moral* nous permettra de comparer l'organisation de la violence anthropique dans les sociétés autochtones et dans les sociétés hiérarchisées en classes. En conclusion, on s'interrogera sur le rapport à l'altérité dont sont porteuses les métaphysiques de la prédation<sup>1</sup>.

## Première partie

### Les guerres du sauvage

---

1. Certains chapitres sont des versions modifiées de textes précédemment publiés : le chapitre 11 est tiré de « La forêt est en guerre. Enquête sur le conflit autour de la chasse à courre », *Terrain*, mis en ligne le 18 février 2020 ; le chapitre 12 reprend « Des chiens et des hommes : modes de vie partagés et coopération cynégétique », in Thierry BEDOSSA et Sarah JEANNIN (dir.), *Comportement et bien-être du chien. Une approche interdisciplinaire*, Educagri, Dijon, 2020, p. 523-541 ; les chapitres 15 et 16 utilisent des éléments publiés dans « Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes », *L'Homme*, n° 227-228, 2018, p. 123-152 ; enfin, le chapitre 17 reprend « La quête de l'os corbin. Esquisse d'ontologie bouchère », in Geremia COMETTI, Pierre LE ROUX, Tiziana MANICON et Nastassja MARTIN (dir.), *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*, Tautem, Mirebeau-sur-Bèze, 2019, p. 1007-1017.