

## Le sauvage et le domestique

Mr Philippe Descola

### Résumé

L'examen des conceptions très diverses que des peuples de chasseurs-cueilleurs, de pasteurs nomades, d'horticulteurs tropicaux et d'agriculteurs se font des espaces qu'ils exploitent et transforment montre que l'opposition entre le sauvage et le domestique n'a rien d'universel, mais relève d'une trajectoire historique singulière dont l'origine est à rechercher dans les paysages issus de la colonisation romaine de l'Europe.

### Abstract

Through a survey of the diverse conceptions that hunters-gatherers, nomadic herders, tropical swidden horticulturists and cultivators hold of the places that they exploit and transform, it is argued that the opposition between wilderness and domestication is entirely culture-specific, its probable origin being traced to the type of landscape accruing from the Roman colonisation of Europe.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Descola Philippe. Le sauvage et le domestique. In: Communications, 76, 2004. Nouvelles figures du sauvage. pp. 17-39;

doi : <https://doi.org/10.3406/comm.2004.2157>

[https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_2004\\_num\\_76\\_1\\_2157](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_2004_num_76_1_2157)

---

Fichier pdf généré le 10/05/2018

*Philippe Descola*

## Le sauvage et le domestique

On sait que l'universalité de la distinction entre un monde des réalités naturelles et un monde des réalités sociales est de plus en plus battue en brèche par des anthropologues, des philosophes ou des géographes qui contestent que l'on puisse généraliser une opposition issue de la pensée moderne à des peuples et des civilisations dont les cosmologies sont organisées d'une manière très différente de la nôtre. Ne pourrait-on pas objecter pourtant que le contraste entre le sauvage et le domestique constitue une dimension de cette opposition qui résiste à la contingence historique en ce qu'elle serait perçue sous toutes les latitudes, les humains ne pouvant s'empêcher d'opérer des distinctions élémentaires dans leur environnement selon qu'il porte ou non les marques de leur présence ? Jardin et forêt, champ et lande, restanque et maquis, oasis et désert, village et savane : autant de paires bien attestées, dira-t-on, et qui correspondent à l'opposition faite par les géographes entre écoumène et érème, entre les lieux que les humains fréquentent au quotidien et ceux où ils s'aventurent plus rarement<sup>1</sup>. L'absence dans maintes sociétés d'une notion homologue à l'idée moderne de nature ne serait alors qu'une question de sémantique, car, partout et toujours, l'on aurait su faire la part entre le domestique et le sauvage, entre des espaces fortement socialisés et d'autres qui se développent indépendamment de l'action humaine. À la condition de considérer comme culturelles les portions de l'environnement modifiées par l'homme et comme naturelles celles qui ne le sont pas, la dualité de la nature et de la culture pourrait se sauver du péché d'ethnocentrisme, voire s'établir sur des bases plus fermes car fondées sur une expérience du monde en principe accessible à tous. Sans doute la nature n'existe-t-elle pas pour bien des peuples comme un domaine ontologique autonome, mais c'est le sauvage qui prendrait chez eux cette place et, tout comme nous, ils sauraient donc faire une différence, topographique au moins, entre ce qui relève de l'humanité et ce qui en est exclu. C'est à tenter de répondre à cette ques-

tion en forme d'objection rhétorique que la présente contribution sera consacrée.

Rien n'est plus relatif que le sens commun, surtout lorsqu'il porte sur la perception et l'usage des espaces habités. Il est douteux d'abord que l'opposition entre sauvage et domestique ait pu avoir un sens dans la période qui précède la transition néolithique, c'est-à-dire pendant la plus grande partie de l'histoire de l'humanité. Et si l'accès à la mentalité de nos ancêtres du paléolithique est malaisé, nous pouvons au moins considérer la manière dont les chasseurs-cueilleurs contemporains vivent leur insertion dans l'environnement. Tirant leur subsistance de plantes et d'animaux dont ils ne maîtrisent ni la reproduction ni les effectifs, ils tendent à se déplacer au gré de la fluctuation de ressources parfois abondantes, mais souvent distribuées de façon inégale, selon les lieux et les saisons. Ainsi les Eskimos Netsilik, qui nomadisent sur plusieurs centaines de kilomètres au nord-ouest de la baie d'Hudson, partagent-ils leur année en au moins cinq ou six étapes : la chasse aux phoques sur la mer gelée à la fin de l'hiver et au printemps, la pêche au barrage dans les rivières de l'intérieur en été, la chasse au caribou dans la toundra au début de l'automne et la pêche au trou sur les rivières récemment gelées en octobre<sup>2</sup>. Vastes migrations, donc, qui exigent de se familiariser à intervalles réguliers avec des endroits nouveaux ou de retrouver les habitudes et les repères anciens que la fréquentation d'un site où l'on s'est autrefois établi a fixés dans la mémoire. À l'autre extrême climatique, la marge de manœuvre des San !Kung du Botswana est plus étroite car, dans l'environnement aride du Kalahari, ils sont dépendants de l'accès à l'eau pour établir leur habitat. La mobilité collective des Eskimos leur est interdite et chaque bande tend à se fixer près d'un point d'eau permanent ; mais les individus circulent sans cesse entre les camps et passent donc une grande partie de leur vie à se déplacer dans des territoires qu'ils n'ont pas pratiqués auparavant et dont il leur faut apprendre les tours et les détours<sup>3</sup>. C'est aussi le cas chez les Pygmées BaMbuti de la forêt de l'Ituri : si chaque bande établit ses camps successifs au sein d'un même territoire aux limites reconnues par tous, la composition et les effectifs des bandes et équipes de chasse varient sans cesse au cours de l'année<sup>4</sup>.

Dans la forêt équatoriale ou dans le Grand Nord, dans les déserts d'Afrique australe ou du centre de l'Australie, dans toutes ces zones dites « marginales » que, pendant longtemps, personne n'a songé à disputer aux peuples de chasseurs, c'est un même rapport aux lieux qui prédomine. L'occupation de l'espace n'irradie pas à partir d'un point fixe, mais se déploie comme un réseau d'itinéraires balisé par des haltes plus ou moins ponctuelles et plus ou moins récurrentes. Certes, et comme Mauss l'avait remar-

qué dès le début du XX<sup>e</sup> siècle à propos des Eskimos, la plupart des peuples de chasseurs-cueilleurs partagent leur cycle annuel en deux phases : une période de dispersion en petites équipes mobiles et une période assez brève de concentration sur un site qui offre l'occasion d'une vie sociale plus intense et permet le déroulement des grands rituels collectifs<sup>5</sup>. Il serait pourtant peu réaliste de considérer ce regroupement temporaire à l'instar d'un habitat villageois, c'est-à-dire comme le centre régulièrement réactivé d'une emprise exercée sur le territoire alentour : les parages en sont sans doute familiers et retrouvés chaque fois avec plaisir, mais leur fréquentation renouvelée n'en fait pas pour autant un espace domestiqué qui contrasterait avec l'anomie sauvage des lieux visités le reste de l'année.

Socialisé en tout lieu parce que parcouru sans relâche, l'environnement des chasseurs-cueilleurs itinérants présente partout les traces des événements qui s'y sont déroulés et qui revivifient jusqu'à présent d'anciennes continuités. Traces individuelles, d'abord, façonnant l'existence de chacun d'une multitude de souvenirs associés : les restes parfois à peine visibles d'un camp abandonné ; une combe, un arbre singulier ou un méandre rappelant le site de la poursuite ou de l'affût d'un animal ; les retrouvailles d'un lieu où l'on a été initié, où l'on s'est marié, où l'on a enfanté ; l'endroit où l'on a perdu un parent et qui, souvent, devra être évité. Mais ces signes n'existent pas en eux-mêmes, tels des témoins constants d'un marquage de l'espace ; ils sont tout au plus des signatures fugaces de trajectoires biographiques, lisibles seulement par celui qui les a déposées et par le cercle de ceux qui partagent avec lui la mémoire intime d'un passé proche. Il est vrai que certains traits saillants de l'environnement sont parfois dotés d'une identité autonome qui les rend porteurs d'une signification identique pour tous. C'est le cas en Australie centrale, où des peuples comme les Warlpiri voient dans les lignes du relief et les accidents de terrain – collines, amas de rochers, salines ou ruisseaux – la trace laissée par les activités et les pérégrinations d'êtres ancestraux qui se métamorphosèrent en composantes du paysage<sup>6</sup>. Pourtant, ces sites ne sont pas des temples pétrifiés ou des foyers de civilité, mais l'empreinte des parcours qu'effectuèrent, lors du « temps du rêve », les créateurs des êtres et des choses. Ils n'ont de signification que reliés les uns aux autres dans des itinéraires que les Aborigènes reproduisent sans fin, superposant les inscriptions éphémères de leur passage à celles, plus tangibles, de leurs ancêtres. C'est également la fonction des cairns que les Inuit élèvent dans l'Arctique canadien. Signalant un site autrefois habité, parfois une tombe, ou matérialisant des zones d'affût pour la chasse au caribou, ces monticules de pierre sont édifiés de manière à évoquer dans le lointain la silhouette d'un homme debout ; leur fonction n'est pas d'appriivoiser le paysage, mais de rappeler des parcours anciens et de servir de repères pour les déplacements présents.

Dire de peuples qui vivent de chasse et de cueillette qu'ils perçoivent leur environnement comme « sauvage » – par rapport à une domesticité que l'on serait bien en peine de définir – revient aussi à leur dénier la conscience de ce qu'ils modifient l'écologie locale au fil du temps par leurs techniques de subsistance. Depuis quelques années, par exemple, les Aborigènes protestent auprès du gouvernement australien contre l'usage qui est fait du terme *wilderness* pour qualifier les territoires qu'ils occupent et qui permet bien souvent d'y créer des réserves naturelles contre leur gré. Avec ses connotations de *terra nullius*, de nature originelle et préservée, d'écosystème à protéger contre les dégradations d'origine anthropique, la notion de *wilderness* récuse certes la conception de l'environnement que les Aborigènes ont forgée et les rapports multiples qu'ils tissent avec lui, surtout elle ignore les transformations subtiles qu'ils lui ont fait subir. Comme le dit un leader des Jawoyn du Territoire du Nord lorsqu'une partie de leurs terres fut convertie en une réserve naturelle : « Le parc national Nitmiluk n'est pas un espace sauvage [...], c'est un produit de l'activité humaine. C'est une terre façonnée par nous au long de dizaines de millénaires – à travers nos cérémonies et nos liens de parenté, par le feu de brousse et par la chasse <sup>7</sup>... » Pour les Aborigènes, comme pour d'autres peuples vivant de la prédation, l'opposition entre sauvage et domestique n'a pas grand sens, non seulement parce que les espèces domestiquées font défaut, mais surtout parce que la totalité de l'environnement parcouru est habitée comme une demeure spacieuse et familière, aménagée au gré des générations avec une discrétion telle que la touche apportée par les locataires successifs est devenue presque imperceptible.

La domestication n'implique pas pour autant un changement radical de perspective, pourvu que la dimension mobile persiste : c'est ce dont témoigne l'appréhension de l'espace par les pasteurs itinérants, qui présentent à cet égard plus d'affinités avec les chasseurs-cueilleurs qu'avec bien des éleveurs sédentaires. Il est vrai que les exemples de nomadisme véritable sont devenus rares, tant est forte depuis un ou deux siècles l'expansion des sédentaires au détriment des éleveurs. C'est pourtant le cas des Peuls Wodaabe, qui se déplacent toute l'année dans le Sahel nigérien avec leurs troupeaux <sup>8</sup>. L'amplitude de leurs mouvements est certes variable : moindre en saison sèche, où ils tournent autour des puits et des marchés du pays Haoussa, faisant paître leurs bêtes sur les friches des agriculteurs ; plus grande durant l'hivernage, qui les voit entreprendre une vaste migration vers les riches herbages de l'Azawak ou du Tadess. Sans résidence fixe, ils se contentent en toute saison d'un enclos non couvert formé d'une haie semi-circulaire d'épineux, abri éphémère qui se distingue à peine sur l'horizon des maigres buissons de la steppe <sup>9</sup>.

Ce modèle de transhumance annuelle est la norme dans bien des régions

du monde. Ainsi la tribu Basseri du sud de l'Iran se déplace-t-elle en masse vers le nord au printemps pour planter ses tentes durant l'été sur les alpages du Kuh-i-Bul ; elle s'en retourne à l'automne pour hiverner dans les collines désertiques au sud de la ville de Lar, chaque trajet prenant entre deux et trois mois<sup>10</sup>. Si le site des campements change presque chaque jour lors des migrations, les groupes de tentes sont moins mobiles durant l'été et l'hiver, où ce sont surtout des différends entre familles qui provoquent des fissions. Près de quinze mille personnes et plusieurs centaines de milliers d'animaux – des moutons et des chèvres, surtout – sont concernés par ces migrations dans une bande de territoire de cinq cents kilomètres de long sur une soixantaine de kilomètres de large. Appelée *il-rah*, la route de transhumance est considérée par les Basseri comme leur propriété et reconnue par les populations locales et les autorités comme un ensemble de droits concédés aux nomades : droits de passage sur les routes et les terres non cultivées, droit de pacage hors des champs et droit de tirer de l'eau partout sauf dans les puits privés.

Cette forme d'occupation de l'espace a été interprétée comme un exemple de partage d'un même territoire par des sociétés distinctes, tant nomades que sédentaires<sup>11</sup>. Mais l'on peut aussi appréhender le système de l'*il-rah* à la manière australienne, c'est-à-dire comme une appropriation de certains itinéraires au sein d'un environnement sur lequel on ne cherche pas à exercer une emprise : la vie du groupe et la mémoire de son identité s'attacheraient moins à une étendue conçue comme un tout qu'aux repères singuliers qui, année après année, scandent ses trajets. Partagée par bien des pasteurs nomades de l'Afrique sahélienne et nilotique, du Moyen-Orient et de l'Asie centrale, une telle attitude paraît exclure toute opposition tranchée entre un foyer anthropisé et un environnement se perpétuant hors de l'intervention humaine. La distinction dans le traitement et la classification des animaux, selon qu'ils sont ou non dépendants des hommes, ne s'accompagne donc pas nécessairement d'une distinction entre sauvage et domestique dans la perception et l'usage des lieux.

Mais peut-être dira-t-on qu'une telle dichotomie aurait pu s'imposer aux nomades depuis l'extérieur. Qu'ils possèdent ou non des animaux d'élevage, qu'ils tirent leur subsistance principale de la chasse ou plutôt de la cueillette, bien des peuples itinérants se trouvent en effet confrontés à la nécessité de composer avec des communautés sédentaires dont les terroirs et les villages présentent une différence manifeste avec leur propre mode d'occupation de l'espace. Ces établissements pérennes peuvent être des étapes de parcours à négocier ou des bourgs de marché chez les pasteurs, ils peuvent former des aires périphériques de ressource – comme chez les Pygmées, qui échangent leur gibier contre les produits cultivés de leurs voisins agriculteurs –, ou devenir des points occasionnels de ralliement

– ce fut le cas des premières missions chez les Yaghan et les Ona de la Terre de Feu, ou des comptoirs de traite pour les peuples de l'Arctique et du Subarctique canadien<sup>12</sup>. Pourtant, qu'ils se trouvent en bordure des zones de déplacement ou enclavés en leur sein, ces sites ne sauraient constituer pour les nomades des modèles de vie domestique, tant les valeurs et les règles qui y règnent sont étrangères aux leurs. Et si l'on voulait à toute force conserver dans de tels cas l'opposition entre sauvage et domestique, il faudrait alors, paradoxe absurde, inverser la signification des termes : les espaces « sauvages », la forêt, la toundra, les steppes, tous ces habitats aussi familiers que les recoins d'une maison natale, seraient en réalité du côté du domestique, par contraste avec ces confins stables mais peu amènes où les nomades ne sont pas toujours bien reçus.

\*  
\* \*

Franchissons la lisière des terres de culture pour voir si l'opposition entre les deux termes redevient vraisemblable chez ceux que les travaux des champs contraignent à une sédentarité relative. Ainsi en est-il des Achuar, horticulteurs de haute Amazonie qui, par contraste avec les peuples nomades ou transhumants, restent assez longtemps au même endroit – dix à quinze ans en moyenne. Ce n'est pas l'épuisement des sols qui les contraint à s'installer sur un nouveau site, mais l'amenuisement du gibier alentour et la nécessité de reconstruire des maisons à la durée de vie limitée. À l'évidence, les Achuar possèdent une longue expérience des plantes cultivées. En témoignent la diversité des espèces qui prospèrent dans leurs jardins – une centaine dans les mieux pourvus – et le grand nombre de variétés stables à l'intérieur des espèces principales : une vingtaine de clones de patates douces, autant pour le manioc et la banane. En témoignent aussi la place importante que les plantes cultivées occupent dans la mythologie et le rituel comme la finesse du savoir agronomique déployé par les femmes, maîtresses incontestées de la vie des jardins<sup>13</sup>.

L'archéologie confirme la haute antiquité de la culture des plantes dans la région, puisque c'est dans un lac de piémont proche de l'actuel habitat des Achuar que furent trouvées les premières traces de maïs dans le bassin amazonien ; elles remontent à plus de cinq mille ans<sup>14</sup>. Nul ne sait s'il s'agit là d'un foyer autonome de domestication ; en revanche, plusieurs tubercules tropicaux largement utilisés aujourd'hui sont originaires des basses terres d'Amérique du Sud, dont les premiers occupants possèdent quelques millénaires de pratique dans la gestion des espèces cultivées<sup>15</sup>. Tout

semble donc indiquer que les Achuar contemporains sont les héritiers d'une longue tradition d'expérimentation sur des plantes dont l'apparence et les caractères génétiques ont été modifiés à un point tel que leurs ancêtres sylvestres ne sont plus identifiables. Ces jardiniers experts organisent en outre leur espace de vie selon une division concentrique qui évoque d'emblée l'opposition familière entre le domestique et le sauvage. L'habitat étant fort dispersé, chaque maison trône en solitaire au milieu d'un vaste essart, cultivé et désherbé avec un soin méticuleux, que circonscrit la masse confuse de la forêt, domaine de la chasse et de la cueillette. Centre aménagé contre périphérie sylvestre, horticulture intensive contre prédation extensive, approvisionnement stable et abondant dans l'environnement domestique contre ressources aléatoires dans la forêt, tous les ingrédients de la dichotomie classique paraissent bien présents.

Or une telle perspective se révèle bien illusoire dès que l'on entreprend d'examiner dans le détail les discours et les pratiques des Achuar. Ainsi ces derniers cultivent-ils dans leurs jardins des espèces domestiquées, c'est-à-dire dont la reproduction dépend des humains, et des espèces sauvages transplantées, arbres fruitiers et palmiers pour l'essentiel. Pourtant leur taxinomie botanique ne les distingue pas, toutes les plantes présentes dans un essart, à l'exception des mauvaises herbes, étant rangées dans la catégorie *aramu* (« ce qui est mis en terre »). Ce terme qualifie les plantes manipulées par l'homme et s'applique aussi bien aux espèces domestiquées qu'à celles qui sont simplement acclimatées ; quant à ces dernières, elles peuvent être dites « sylvestres » (*ikiamia*, « de la forêt »), mais seulement lorsqu'elles sont rencontrées dans leur biotope d'origine. L'épithète *aramu* ne dénote donc pas les « plantes domestiquées » ; elle renvoie à la relation particulière qui se tisse dans les jardins entre les humains et les plantes, quelle que soit l'origine de ces dernières. Le qualificatif *ikiamia* n'est pas non plus un équivalent de « sauvage », d'abord parce qu'une plante peut perdre ce prédicat selon le contexte où on la trouve, mais aussi et surtout parce que, en vérité, les plantes « de la forêt » sont également cultivées. Elles le sont par un esprit du nom de Shakaim que les Achuar se représentent comme le jardinier attitré de la forêt et dont ils sollicitent la bienveillance et le conseil avant d'ouvrir un nouvel essart. Mêlant dans un savant désordre les arbres et palmiers, les buissons de manioc et les plantes tapissantes, la végétation étagée du jardin évoque d'ailleurs en miniature la structure trophique de la forêt<sup>16</sup>. Cette disposition, classique dans les essarts de polyculture de la ceinture intertropicale, permet de contrarier pour un temps l'effet destructeur des pluies torrentielles et d'une forte insolation sur des sols à la fertilité médiocre. L'efficacité d'une telle protection a sans doute été surestimée ; il n'en reste pas moins que les Achuar ont pleinement conscience de substituer leurs plantations à

celles de Shakaim chaque fois qu'ils créent un jardin<sup>17</sup>. Le couple terminologique *aramu/ikiamia* ne recouvre donc aucunement une opposition entre domestique et sauvage, mais le contraste entre les plantes cultivées par les hommes et celles qui le sont par les esprits.

Les Achuar opèrent une distinction analogue dans le règne animal. Leurs maisons sont égayées par toute une ménagerie d'animaux apprivoisés, oiseaux dénichés ou petits du gibier que les chasseurs recueillent quand ils tuent leur mère. Confiés aux soins des femmes, nourris à la becquée ou au sein lorsqu'ils sont encore incapables de s'alimenter eux-mêmes, ces familiers s'adaptent vite à leur nouveau régime de vie et il est peu d'espèces, même parmi les félins, qui soient véritablement rétives à la cohabitation avec les humains. Il est rare que l'on entrave ces animaux de compagnie, et plus rare encore qu'on les maltraite ; ils ne sont jamais mangés, en tout cas, même lorsqu'ils succombent à une mort naturelle. L'on dit d'eux qu'ils sont *tanku*, un qualificatif que l'on pourrait traduire par « apprivoisés » ou « acclimatés aux humains ». Le terme peut également être employé en substantif et correspond alors assez bien à l'anglais *pet* ; d'un jeune pécarie qui vaque près d'une maison, l'on dira ainsi : « C'est le *tanku* d'Untel. » Si *tanku* évoque la domesticité, c'est-à-dire la socialisation dans la maison, le terme ne correspond pas à l'idée que nous avons à l'ordinaire de la domestication, les Achuar ne cherchant aucunement à faire se reproduire leurs animaux familiers de manière à établir des lignées stables. Il désigne une situation transitoire, d'autant moins opposable à un éventuel état « sauvage » que les animaux sont également apprivoisés dans leur milieu d'origine, mais par les esprits. Les Achuar disent en effet que les bêtes de la forêt sont les *tanku* des esprits, qui veillent à leur bien-être et qui les protègent des chasseurs excessifs. Ce qui différencie les animaux sylvestres des animaux dont les Indiens s'attachent la compagnie, ce n'est donc nullement l'opposition entre la sauvagerie et la domestication, mais le fait que les uns sont élevés par les esprits, tandis que les autres le sont, temporairement, par les humains.

Distinguer les lieux selon qu'ils sont ou non transformés par le travail de l'homme n'est guère mieux fondé. Certes, j'ai moi-même été saisi, dans les premiers temps de mon séjour chez les Achuar, par le contraste entre la fraîcheur accueillante des maisons et la luxuriance inhospitalière de cette forêt si proche que j'ai longtemps hésité à parcourir seul. Mais je ne faisais là que transporter un regard façonné par mon atavisme citadin et que l'observation des pratiques m'apprit bientôt à infléchir. Les Achuar balisent en effet leur espace selon une série de petites discontinuités concentriques à peine perceptibles, plutôt qu'au travers d'une opposition frontale entre la maison et son jardin, d'une part, et la forêt, de l'autre.

L'aire de terre battue immédiatement adjacente à l'habitation en consti-

tue un prolongement naturel où se déroulent bien des activités domestiques ; il s'agit pourtant déjà d'une transition avec le jardin puisque c'est là que sont plantés en buissons isolés les piments, le roucou et le genipa, la majorité des simples et les plantes à poison. Le jardin proprement dit, territoire incontesté des femmes, est lui-même en partie contaminé par les usages forestiers : c'est le terrain de chasse favori des garçons, qui y guettent les oiseaux pour les tirer avec de petites sarbacanes ; les hommes y posent aussi des pièges pour ces gros rongeurs à la chair délicate – pacas, agoutis ou acouchis – qui viennent nuitamment déterrer des tubercules. Dans un rayon d'une ou deux heures de marche depuis la lisière de l'es-sart, la forêt est assimilable à un grand verger que femmes et enfants visitent en tout temps pour y faire des promenades de cueillette, ramasser des larves de palmier ou pêcher à la nivrée dans les ruisseaux et les petits lacs. C'est un domaine connu de façon intime, où chaque arbre et palmier donnant des fruits est périodiquement visité en saison. Au-delà commence la véritable zone de chasse, où femmes et enfants ne se déplacent qu'accompagnés par les hommes. Mais l'on aurait tort de voir dans ce dernier cercle l'équivalent d'une extériorité sauvage. Car le chasseur connaît chaque pouce de ce territoire qu'il parcourt de façon presque quotidienne et à quoi l'attache une multitude de souvenirs. Les animaux qu'il y rencontre ne sont pas pour lui des bêtes sauvages, mais des personnes dotées d'une âme identique à la sienne, qu'il doit séduire et cajoler pour les soustraire à l'emprise des esprits qui les protègent. C'est aussi dans ce grand jardin cultivé par Shakaim que les Achuar établissent leurs loges de chasse, de simples abris, entourés parfois de quelques plantations, où ils viennent à intervalles réguliers passer quelques jours en famille. J'ai toujours été frappé par l'atmosphère joyeuse et insouciant qui régnait dans ces campements, plus évocatrice d'une villégiature rurale que d'un bivouac dans une forêt hostile. À qui s'étonnerait d'une telle comparaison, il faudrait répondre que les Indiens se lassent autant que nous d'un environnement devenu trop familier et qu'ils aiment à retrouver au milieu des bois ce petit dépaysement que nous cherchons dans la campagne. L'on voit que la forêt profonde n'est guère moins socialisée que la maison et ses abords cultivés : ni dans ses modes de fréquentation ni dans ses principes d'existence elle ne présente aux yeux des Achuar le moindre semblant de sauvagerie.

Considérer la forêt à l'instar d'un jardin n'a rien d'extraordinaire si l'on songe que certains peuples d'Amazonie sont tout à fait conscients que leurs pratiques culturelles exercent une influence directe sur la distribution et la reproduction des plantes sauvages. Ce phénomène longtemps méconnu d'anthropisation indirecte de l'écosystème forestier a été fort bien décrit dans les études que William Balée a consacrées à l'écologie

historique des Ka'apor du Brésil<sup>18</sup>. Grâce à un travail minutieux d'identification et de comptage, il a pu établir que les essarts abandonnés depuis plus de quarante ans étaient deux fois plus riches en espèces sylvestres utiles que des portions voisines de forêt primaire dont ils ne se distinguaient pourtant guère à première vue. Tout comme les Achuar, les Ka'apor plantent en effet dans leurs jardins de nombreuses plantes non domestiquées qui prospèrent ensuite dans les friches au détriment des espèces cultivées, lesquelles disparaissent rapidement faute de soins. Les essarts en activité ou abandonnés depuis peu attirent aussi des prédateurs animaux qui, en y déféquant, disséminent les graines des plantes sylvestres dont ils s'alimentent. Les Ka'apor disent que les agoutis sont en grande partie responsables de la dispersion dans les jardins du copal et de plusieurs sortes de palmiers, tandis que le singe capucin y introduit le cacao sauvage et différentes espèces d'ingas. Au fil des générations et du cycle de renouvellement des essarts, une portion non négligeable de la forêt se convertit en un verger dont les Ka'apor reconnaissent le caractère artificiel sans que cet effet ait pourtant été recherché. Les Indiens mesurent aussi fort bien l'incidence des anciennes jachères sur la chasse, les zones à forte concentration de plantes sylvestres comestibles étant plus fréquentées par les animaux, ce qui influe à long terme sur la démographie et la distribution du gibier. Poursuivi depuis des millénaires dans une grande partie de l'Amazonie, ce façonnage de l'écosystème forestier n'aura sans doute pas peu contribué à rendre légitime l'idée que la jungle est un espace aussi domestiqué que les jardins. Il est vrai que cultiver la forêt, même par accident, c'est laisser sa trace sur l'environnement mais non l'aménager de telle sorte que l'héritage des hommes soit lisible d'emblée dans l'organisation d'un paysage. Habitat périodiquement déplacé, horticulture itinérante, faibles densités de population, tout concourt dans l'Amazonie contemporaine à ce que les signes les plus manifestes de l'occupation d'un site ne perdurent point<sup>19</sup>.

Une situation bien différente prévaut chez certaines populations d'horticulteurs des hautes terres de Nouvelle-Guinée. Dans la région du mont Hagen, par exemple, la fertilité des sols a permis une exploitation intensive des jachères et une forte concentration de l'habitat : chez les Melpa, la densité peut atteindre les cent vingt habitants au kilomètre carré, alors qu'elle est inférieure à deux habitants pour dix kilomètres carrés chez les Achuar<sup>20</sup>. Les fonds de vallée et leurs flancs sont tapissés d'une mosaïque continue de jardins enclos disposés en damier, seuls les versants abrupts conservant une maigre couverture forestière. Quant aux hameaux, de quatre ou cinq maisons, ils sont à peu près tous à portée de vue les uns des autres<sup>21</sup>. On a là un finage approprié et travaillé dans ses moindres recoins, où s'imbriquent des territoires claniques aux limites bien mar-

quées, un ordonnancement quasi bocager, en somme, qui ne peut manquer d'offrir un contraste tangible avec les taillis résiduels drapés sur les pentes des montagnes.

Les habitants du pays Hagen paraissent pourtant indifférents à cette lecture du paysage, comme le montre un article de Marilyn Strathern au titre sans équivoque : « Pas de nature, pas de culture <sup>22</sup> ». L'on utilise certes dans la région un couple terminologique qui pourrait rappeler l'opposition entre le domestique et le sauvage : *mbo* qualifie les plantes cultivées, tandis que *rømi* se réfère à tout ce qui demeure extérieur à la sphère d'intervention des humains, en particulier le monde des esprits. Mais cette distinction sémantique ne recouvre pas plus un dualisme tranché que la différence entre *aramu* et *ikiamia* chez les Achuar. À l'instar de ce qui se passe en Amazonie, certains esprits *rømi* prodiguent soins et protection aux plantes et aux animaux sylvestres, dont ils laissent l'usage aux hommes sous certaines conditions. La flore et la faune « sauvages » sont donc tout aussi domestiquées que les cochons, les patates douces ou les ignames dont les populations du mont Hagen tirent l'essentiel de leur subsistance. Si le terme *mbo* fait référence à la culture des plantes, au demeurant, c'est qu'il dénote l'un de ses aspects, l'acte de planter. Associé à l'image concrète de mise en terre, d'enracinement, voire d'autochtonie, le mot n'évoque aucunement la transformation ou la reproduction délibérée du vivant sous le contrôle de l'homme. Le contraste entre *mbo* et *rømi* n'a pas non plus de dimension spatiale. La plupart des territoires claniques incluent des portions de forêt qui sont appropriées socialement selon des règles d'usage reconnues par tous. C'est là, en particulier, que divaguent les cochons domestiques en quête de nourriture, sous l'œil bienveillant de certains esprits qui veillent à leur sécurité. En bref, et malgré la forte emprise qu'ils exercent sur leur milieu, les habitants du mont Hagen ne se conçoivent pas comme entourés par un « environnement naturel » ; leur façon de penser l'espace ne suggère en rien l'idée que les lieux habités ont été conquis sur un domaine sauvage <sup>23</sup>.

\*

\* \*

Peut-être pensera-t-on que les peuples des hautes terres de Nouvelle-Guinée ne constituent pas l'exemple le plus probant d'une domestication parachevée de l'environnement. Même intensive, l'horticulture d'essartage requiert en effet des périodes plus ou moins longues de jachère durant lesquelles la végétation sylvestre colonise pour un temps les jardins, intru-

sion périodique qui brouille la frontière séparant les espaces anthropisés de leurs marges forestières. Pour que se dessine une polarité plus manifeste du sauvage et du domestique, sans doute faut-il un vaste et dense réseau de champs permanents où rien ne vienne rappeler le désordre des zones incultes. Ainsi en est-il dans bien des régions d'Asie continentale ou insulaire : de fait, les langues des grandes civilisations orientales marquent de façon assez nette la différence entre les lieux sur lesquels les hommes exercent un contrôle et ceux qui échappent à leur emprise. Le cas du Japon est bien connu, notamment grâce aux belles études d'Augustin Berque. On y trouve ainsi une nette opposition entre *sato*, le « lieu habité », et *yama*, la « montagne », celle-ci étant moins perçue comme une élévation de relief contrastant avec la plaine que comme l'archétype de l'espace inhabité, comparable en cela au « désert » dans le sens premier du mot en français<sup>24</sup>. Une différence est donc bien faite entre les lieux habités et ceux qui ne le sont pas, mais cette différence ne recouvre en aucune manière une opposition tranchée entre deux types d'environnement, deux catégories d'êtres et deux systèmes de valeurs mutuellement exclusifs.

Au Japon, la montagne est l'espace par excellence qui s'offre en contraste aux terroirs de plaine. Cônes purs des volcans, monts couverts de forêts, crêtes dentelées sont partout visibles depuis les vallées et les bassins, imposant leur arrière-plan de verticalité à l'à-plat des champs et des digues. Toutefois, la distinction entre *yama*, la montagne, et *sato*, le lieu habité, signale moins une exclusion réciproque qu'une alternance saisonnière et une complémentarité spirituelle<sup>25</sup>. Les dieux se déplacent en effet régulièrement d'une zone à l'autre : descendant des montagnes au printemps pour devenir divinités des rizières, ils accomplissent le trajet inverse à l'automne afin de regagner le « temple du fond », un accident topographique le plus souvent, où l'on situe leur foyer d'origine et leur véritable demeure. La divinité locale (*kami*) procède donc de la montagne et accomplit chaque année dans l'arche sacrée un périple qui la fait alterner entre le sanctuaire des champs et le sanctuaire des monts, sorte de culte domestique itinérant où se brouille la limite entre l'intériorité et l'extériorité du domaine villageois. Dès le XII<sup>e</sup> siècle, la dimension sacrée des solitudes montagneuses a fait de celles-ci le lieu d'élection des communautés monastiques bouddhiques, à tel point que le caractère signifiant « montagne » servait également à désigner les monastères<sup>26</sup>. Et s'il est vrai qu'à la même époque, en Occident, les frères de saint Benoît avaient depuis longtemps fui le monde pour s'établir en des lieux écartés, c'était autant pour défricher la forêt et exorciser sa sauvagerie par le labeur que pour mieux s'élever à Dieu par la prière<sup>27</sup>. Rien de tel au Japon, où la vie monastique s'inscrit dans la montagne non pour la transformer, mais afin

d'y éprouver, grâce à la marche et à la contemplation des sites, cette fusion avec la dimension sensible du paysage qui est l'une des garanties du salut.

Ni espace à conquérir ni foyer d'inquiétante altérité, la montagne japonaise n'est donc pas véritablement perçue comme « sauvage », quoiqu'elle puisse le devenir, de façon paradoxale, lorsque sa végétation est en tout point domestiquée. Dans bien des régions de l'archipel, en effet, les forêts de versant primitives ont été remplacées après la dernière guerre par des plantations industrielles de conifères natifs, principalement le cyprès japonais et le cèdre *sugi*. Or, tandis que la forêt ancienne à feuilles luisantes ou à feuilles caduques représentait pour les habitants des villages d'altitude un lieu où harmonie et beauté s'alimentaient de la présence des divinités – en même temps qu'un gisement de ressources utiles à la vie domestique –, les plantations de résineux qui lui ont succédé n'évoquent plus que désordre, tristesse et anomie<sup>28</sup>. Mal entretenus, envahissant champs et clairières, ayant perdu une bonne part de leur valeur marchande, les « arbres noirs » serrés en alignements monotones échappent désormais au contrôle social et technique de ceux qui les ont plantés. La montagne, *yama*, la forêt, *yama*, le lieu inhabité, *yama*, les trois termes se recouvrent. Mais, bien qu'intégralement domestiquée, la forêt artificielle de montagne est devenue un désert moral et économique, beaucoup plus « sauvage », en somme, que la forêt naturelle dont elle a pris la place.

\*

\* \*

Est sauvage, on le sait, ce qui procède de la *silva*, la grande forêt européenne que la colonisation romaine va peu à peu grignoter : c'est l'espace inculte à défricher, les bêtes et les plantes qui s'y trouvent, les peuples frustes qui l'habitent, les individus qui y cherchent un refuge loin des lois de la cité et, par dérivation, les tempéraments farouches demeurés rebelles à la discipline de la vie sociale. Pourtant, si ces différents attributs du sauvage dérivent sans doute des caractéristiques attribuées à un environnement bien particulier, ils ne forment un tout cohérent que parce qu'ils s'opposent terme à terme aux qualités positives affirmées dans la vie domestique. Celles-ci se déploient dans le *domus*, non plus une unité géographique à l'instar de la sylve, mais un milieu de vie, une exploitation agricole à l'origine, où, sous l'autorité du père de famille et la protection des divinités du foyer, femmes, enfants, esclaves, animaux et plantes trouvent les conditions propices à la réalisation de leur nature propre. Travaux des champs, éducation, dressage, division des tâches et des responsabilités,

tout concourt à ranger humains et non-humains sous un même registre de subordination hiérarchisée dont les relations au sein de la famille étendue offrent le modèle accompli. Avec la terminologie qui l'exprime, les Romains nous ont légué les valeurs associées à ce couple antithétique dont la fortune va aller croissant. Car la découverte d'autres forêts, sous d'autres latitudes, enrichira la dichotomie initiale sans altérer ses champs de signification. Les Tupinamba du Brésil ou les Indiens de Nouvelle-France se substitueront aux Germains ou aux Bretons décrits par Tacite, tandis que le domestique, changeant d'échelle, s'épanouira en civilisé<sup>29</sup>. On dira peut-être que ce glissement de sens et d'époque ouvre la possibilité d'une inversion que Montaigne ou Rousseau sauront exploiter : le sauvage peut désormais être bon et le civilisé méchant, le premier incarnant des vertus de simplicité antique que la corruption des mœurs a fait perdre au second. Ce serait oublier qu'un tel artifice rhétorique n'est pas tout à fait nouveau – Tacite lui-même y a cédé – et qu'il ne remet aucunement en cause le jeu de déterminations réciproques qui rend le sauvage et le domestique constitutifs l'un de l'autre.

Sans doute parce qu'ils négligent cette impossibilité de penser l'un des termes de l'opposition sans penser l'autre, certains auteurs tendent à faire du sauvage une dimension universelle de la psyché, une manière d'archétype que les hommes auraient peu à peu refoulé ou canalisé à mesure que progressait leur maîtrise sur les non-humains. Ainsi en est-il du scénario proposé par Max Oelschlaeger, un philosophe de l'environnement, dans sa volumineuse histoire de l'idée de nature sauvage (*wilderness*) : tandis que les chasseurs-cueilleurs du paléolithique auraient vécu en harmonie avec un environnement sauvage paré de toutes les qualités, mais hypostasié en un domaine autonome et adoré dans le cadre d'une religion « totémique », les fermiers du néolithique méditerranéen auraient rompu cette belle entente et entrepris d'asservir la sauvagerie, ravalant ainsi les espaces non dominés par l'homme à un statut subalterne, jusqu'à leur remise à l'honneur par la philosophie et la peinture américaines au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Peut-être ; l'on voit pourtant mal comment la notion même de sauvagerie aurait pu exister dans un monde pré-agricole où elle n'était opposée à rien et pourquoi, si elle incarnait des valeurs positives, la nécessité se serait fait sentir d'éliminer ce à quoi elle se rapportait.

Ian Hodder évite ce genre d'aporie lorsqu'il suggère que la construction symbolique du sauvage a débuté en Europe dès le paléolithique supérieur comme une nécessaire toile de fond à l'émergence d'un ordre culturel. Pour cette figure de proue de la nouvelle archéologie interprétative anglo-saxonne, la domestication du sauvage commence avec l'amélioration des outils lithiques caractéristique du solutréen, témoignage d'un « désir » de culture s'exprimant dans un perfectionnement des techniques cyné-

gétiques. Une protection plus efficace contre les prédateurs et une subsistance moins aléatoire auraient alors permis de surmonter la peur instinctive d'un environnement inhospitalier et de faire de la chasse le lieu symbolique du contrôle du sauvage en même temps qu'une source de prestige pour ceux qui y excellaient. L'origine de l'agriculture en Europe et au Proche-Orient s'expliquerait simplement par une extension de cette volonté de contrôle sur les plantes et les animaux, peu à peu soustraits à leur milieu et intégrés à la sphère domestique<sup>31</sup>. Rien ne permet de dire si les choses se sont bien passées ainsi ou si Hodder, emporté par son imagination, n'a pas interprété des vestiges anciens selon des catégories mentales dont l'existence n'est attestée que bien plus tardivement. La question n'en demeure pas moins de savoir pour quelle raison un tel mouvement se serait produit dans une certaine région du monde et pas ailleurs. Car les dispositions psychologiques invoquées par Hodder comme sources de la propension à exercer une maîtrise toujours plus grande sur les non-humains sont d'une telle généralité que l'on voit mal pourquoi ce processus n'aurait pas partout été mené à son terme. Or la domestication des plantes et des animaux n'est pas une fatalité historique que seuls des obstacles techniques auraient çà et là retardée, maints peuples de par le monde ne paraissant guère avoir éprouvé la nécessité d'une telle révolution. Faut-il rappeler que des civilisations raffinées – les cultures de la côte ouest du Canada ou du sud de la Floride, par exemple – se sont développées en privilégiant la ponction des ressources sauvages ? Faut-il redire que bien des chasseurs-cueilleurs contemporains témoignent d'une indifférence certaine, voire d'une franche répugnance, à l'égard de l'agriculture et de l'élevage qu'ils voient pratiqués à la périphérie de leurs domaines ? Domestiquer n'est pas pour eux une compulsion, mais un choix devenu tangible et qu'ils continuent pourtant de récuser.

De façon plus subtile, Bertrand Hell avance l'hypothèse qu'un imaginaire collectif du sauvage serait partout présent en Eurasie, un imaginaire dont on trouverait la trace dans les croyances, les rites et les légendes concernant la chasse et le traitement du gros gibier<sup>32</sup>. Un motif central structure cette configuration symbolique, le thème du « sang noir », ce sang épais du cerf en rut et du sanglier solitaire, tout à la fois dangereux et désirable, porteur de puissance génésique et source d'ensauvagement. Car ce fluide coule aussi dans les veines des chasseurs lorsqu'ils sont échauffés à l'automne par la *Jagdfieber*, la « fièvre de la chasse » ; il a pris possession des hommes des bois, braconniers et marginaux fuyant la sociabilité villageoise, à peine distincts des enragés ou des loups-garous. Il est vrai que, dans l'aire germanique d'où Hell tire la plupart de ses exemples, le monde du sauvage paraît avoir acquis une certaine autonomie en même temps qu'un pouvoir de fascination ambigu, comme si un espace lui avait

été concédé pour qu'il subsiste en lui-même, source de vie et d'accomplissement viril plutôt que contraste négatif avec les terroirs cultivés<sup>33</sup>. Pourtant, s'il n'est pas le strict envers de l'emprise agricole, le domaine du *Wild* n'en est pas moins hautement socialisé. Il est identifié à la grande forêt, non pas la *silva* improductive et freinant la colonisation, mais la *foresta*, ce gigantesque parc à gibier que, dès le IX<sup>e</sup> siècle, la dynastie carolingienne s'est employée à constituer par des édits limitant droits de pacage et de défrichement<sup>34</sup>. Sauvagerie on ne peut plus cultivée, donc, car liée à une très ancienne pratique d'aménagement et de gestion des territoires de chasse, mise en œuvre par une élite qui voit dans l'affût et le pistage du gros gibier une école de courage et de formation du caractère. Et c'est précisément parce que Bertrand Hell retrace avec soin le contexte historique au sein duquel s'est développé l'imaginaire du sauvage dans le monde germanique qu'il devient difficile de le suivre lorsqu'il s'efforce d'en retrouver des manifestations analogues dans d'autres régions de la planète, comme si partout et toujours les hommes avaient eu conscience que des forces obscures et ambivalentes devaient être amadouées par les artifices de la civilisation<sup>35</sup>.

\*  
\* \*

Prenons garde à l'ethnocentrisme : la « révolution néolithique » du Proche-Orient n'est pas un scénario universel dont les conditions d'apparition et les effets matériels et idéels seraient transposables tels quels au reste du monde. Dans les autres berceaux de l'agriculture, la domestication et la gestion des plantes cultivées paraissent s'être développées dans des contextes techniques et mentaux qui, on l'a vu, n'ont guère favorisé l'émergence d'une distinction mutuellement exclusive entre un domaine anthropisé et un secteur résiduel inutile à l'homme, ou voué à tomber à terre sous sa domination. Il serait certes absurde de prétendre que la différence entre « écoumène » et « érème » n'aurait été perçue et exprimée qu'en Occident. Il me paraît en revanche probable que les valeurs et les significations attachées à l'opposition du sauvage et du domestique sont propres à une trajectoire historique particulière et qu'elles dépendent en partie d'une caractéristique du processus de néolithisation qui s'est mis en branle dans le « croissant fertile » il y a un peu plus de dix mille ans. Dans une région qui va de la Méditerranée orientale à l'Iran, en effet, la domestication des plantes et celle des animaux se sont produites de façon à peu près conjointe en à peine plus d'un millénaire<sup>36</sup>. La culture du blé,

de l'orge, du seigle s'est accompagnée de l'élevage de la chèvre, du bœuf, du mouton et du porc, instituant ainsi un système complexe et interdépendant de gestion des non-humains dans un milieu aménagé pour permettre leur coexistence. Or une telle situation tranche sur ce qui s'est passé dans les autres continents, où les grands mammifères furent la plupart du temps domestiqués bien après les plantes – lorsqu'ils furent domestiqués, car en Afrique, dans une grande partie des Amériques et en Océanie, l'agriculture s'est développée en excluant l'élevage, ou en l'intégrant de façon tardive par l'apport d'animaux déjà domestiqués ailleurs.

Avec le néolithique européen, un contraste majeur se met ainsi en place qui oppose certes les espaces cultivés à ceux qui ne le sont pas, mais aussi et surtout les animaux domestiques aux animaux sauvages, le monde de l'étable et des terrains de pacage au royaume du chasseur et du gibier. Peut-être même un tel contraste a-t-il été recherché et entretenu de façon active afin de ménager des lieux où puissent se déployer des qualités – ruse, endurance physique, plaisir de la conquête – qui, hormis la guerre, ne trouvaient plus d'exutoire dans l'enceinte très contrôlée du terroir agricole. Il n'est pas impossible en effet que les peuples du néolithique européen se soient abstenus de domestiquer quelques espèces, notamment de cervidés, de manière à les préserver comme un gibier de choix. La domestication de certains animaux aurait donc été symétrique d'une sorte de « cynégétisation » de quelques autres, le maintien de ceux-ci dans leur état naturel étant le fait non pas d'obstacles techniques, mais bien d'une volonté d'instituer un domaine réservé à la chasse, se démarquant du domaine cultivé<sup>37</sup>.

Que l'antinomie du sauvage et du domestique se nourrisse, dans le monde méditerranéen, d'un contraste entre la chasse et l'élevage, c'est ce que l'exemple de la Grèce antique montre de façon très nette. Les Grecs, on le sait, ne mangeaient de viande que procédant du sacrifice, idéalement d'un bœuf de labour, ou obtenue par la chasse. Dans l'économie symbolique de l'alimentation et des statuts, les deux activités sont à la fois complémentaires et opposées. La cuisine du sacrifice rapproche les humains et les dieux tout en les distinguant puisque les premiers reçoivent la chair cuite de l'animal, tandis que les seconds n'ont droit qu'à ses os et à la fumée des bûchers. À l'inverse, et comme l'écrit Pierre Vidal-Naquet, « la chasse [...] définit les rapports de l'homme à la nature sauvage<sup>38</sup> ». Il s'y comporte à la manière des animaux prédateurs, dont il se différencie pourtant par la maîtrise de l'art cynégétique, une *technè* qui se rattache à l'art de la guerre et, plus généralement, à l'art politique. Hommes, bêtes et dieux : un système à trois pôles dans lequel l'animal domestique (*zoon*) est rangé au plus près des humains, à peine inférieur aux esclaves et aux Barbares en raison de son aptitude à vivre en collectivité – songeons à la définition de l'homme comme *zoon politikon* par Aris-

tote – et nettement démarqué des animaux sauvages (*theria*)<sup>39</sup>. La victime sacrificielle représente un point d'intersection entre l'humain et le divin, et il est d'ailleurs impératif d'obtenir d'elle un signe d'assentiment avant sa mise à mort, comme si l'animal consentait au rôle qu'on lui fait tenir dans la vie civique et liturgique de la cité. Une telle précaution est inutile dans la chasse, où la victoire s'obtient en rivalisant avec le gibier : les adolescents y font preuve de ruse et d'agilité, les hommes mûrs armés du seul épieu y éprouvent leur force et leur adresse. Ajoutons qu'agriculture, élevage et sacrifice sont étroitement liés puisque la consommation de l'animal immolé doit s'accompagner de produits cultivés, orge grillée et vin<sup>40</sup>. L'habitat des bêtes sauvages constitue ainsi une ceinture de non-civilisation indispensable à la civilisation pour qu'elle s'épanouisse, un théâtre où peuvent s'exercer des dispositions viriles aux antipodes des vertus de conciliation exigées par le traitement des animaux domestiques et la vie politique.

Le monde latin offre à cet égard un contraste. Quoique fondée par une paire de jumeaux ensauvagés, Rome se dégage peu à peu du modèle de la chasse héroïque pour ne plus voir dans la traque du gibier qu'un moyen de protéger les cultures. Dès la fin de la République, Varron stigmatise l'inanité de la chasse et son faible rendement par rapport à l'élevage (*Rerum rusticarum*), un point de vue que reprend Columelle un siècle plus tard dans son traité d'agronomie (*De re rustica*). La mode de la grande vénerie ramenée d'Asie Mineure par Scipion Émilien ne parvient pas à s'imposer à une aristocratie plus préoccupée du rendement de ses domaines que d'exploits cynégétiques : les animaux sauvages sont avant tout des nuisibles dont la destruction incombe aux intendants et aux piégeurs professionnels<sup>41</sup>. Car c'est la grosse exploitation, la *villa*, qui commande désormais l'organisation du paysage rural dans les régions de plaine. Compacte dans sa vaste surface quadrangulaire, consacrée à la culture des céréales et aux plantations de vignes et d'oliviers, elle opère une ségrégation nette entre les terres drainées et mises en valeur (l'*ager*) et la zone périphérique vouée à la libre pâture du bétail (le *saltus*). Quant à la grande forêt, l'*ingens silva*, elle a perdu tout l'attrait qu'elle a pu exercer autrefois sur les chasseurs, pour n'être plus qu'un obstacle à l'extension de l'emprise agricole. La gestion rationnelle des ressources s'étend d'ailleurs jusqu'au gibier, dont les populations sont fixées et contrôlées, dans les grandes propriétés rurales du moins, grâce à des postes d'affouragement vers lesquels les cervidés sauvages sont guidés durant l'hiver par des congénères apprivoisés à cet effet<sup>42</sup>.

Les Romains de l'Empire ont certes un point de vue ambivalent à l'égard de la forêt. Dans une péninsule presque déboisée, elle évoque le décor des mythes de fondation, le souvenir de l'antique Rhea Silvia, et la dimension nourricière et sacrée qui lui est attachée se perpétue comme un écho atténué dans les bois consacrés à Artémis et à Apollon, ou dans le

sanctuaire sylvestre bordant le lac de Nemi et dont le rituel étrange fournit à Frazer l'amorce pour son *Rameau d'Or*. Mais ces bosquets résiduels dont les arbres rendent des oracles ne sont plus que des modèles réduits de la forêt primitive, vaincue par l'emprise agricole. Comme le souligne bien Simon Schama dans son commentaire de la *Germanie* de Tacite, la vraie forêt représente l'extérieur de Rome, la limite où s'arrête la juridiction de l'État, le rappel de l'impénétrable fouillis végétal où les Étrusques se sont retirés pour échapper aux conséquences de leur défaite et, concrètement, cette gigantesque étendue boisée s'étendant à l'est de la Gaule latinisée où les derniers sauvages de l'Europe résistent encore aux légions<sup>43</sup>. Cette « terre informe » n'est pas du goût des Romains : elle n'est agréable ni à regarder ni à habiter. Quelle beauté pourrait-elle bien présenter aux yeux de gens qui apprécient la nature lorsqu'elle est transformée par l'action civilisatrice et qui préfèrent décidément le charme bucolique d'une campagne où se lit l'empreinte du travail et de la loi au désordre touffu et humide de la forêt hercynienne ? C'est ce paysage romain – et les valeurs qui lui sont associées –, implanté par la colonisation au voisinage des cités jusqu'aux rives du Rhin et en Bretagne, qui va dessiner la figure d'une polarité entre le sauvage et le domestique dont nous sommes tributaires encore maintenant. Ni propriété des choses ni expression d'une intemporelle nature humaine, cette opposition possède une histoire propre, conditionnée par un système d'aménagement de l'espace et un style alimentaire que rien ne nous autorise à généraliser à d'autres continents.

Même en Occident, du reste, la ligne de partage entre le sauvage et le domestique n'a pas toujours été aussi clairement démarquée qu'elle avait pu l'être dans la campagne du Latium. Pendant le très haut Moyen Âge, la fusion progressive des civilisations romaines et germaniques a engendré un usage beaucoup plus intensif des bois et des landes et une atténuation du contraste entre zones cultivées et non cultivées. Dans le paysage germanique traditionnel, l'espace non agricole est en partie annexé au village. Autour de petits hameaux très dispersés qu'entourent des clairières arables s'étend un vaste périmètre de forêt soumis à l'exploitation collective : l'on y pratique la chasse et la cueillette, l'on y prend le bois de feu, de construction et d'outillage, l'on y mène les cochons à la glandée. Entre la maison et la forêt profonde, la transition est donc très graduelle ; comme l'écrit Georges Duby, « cette compénétration du champ et de l'espace pastoral, forestier et herbager est sans doute le trait qui distingue le plus nettement le système agraire "barbare" du système romain, lequel dissociait l'*ager* du *saltus*<sup>44</sup> ». Or l'organisation romaine de l'espace se dégrade aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, avec le changement des habitudes alimentaires et l'insécurité croissante qui règne dans des régions de plaine impossibles à défendre. Le lard et la graisse se substituent à l'huile, la venaison rem-

place la viande jusque dans les maisons riches, les produits du *saltus* et de la *silva* s'imposent à mesure que la situation des grands domaines agricoles empire. C'est de cette hybridation entre le dualisme romain et l'organisation concentrique de type germanique que naît le paysage de l'Occident médiéval où, malgré les apparences, la frontière entre écoumène et érème n'est plus aussi tranchée qu'elle l'était quelques siècles auparavant.

Sans doute même faudra-t-il attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour que cette frontière acquière une vigueur nouvelle en même temps que la dimension esthétique et morale qui a coloré jusqu'à présent notre appréciation des lieux. C'est l'époque, on le sait, où le romantisme invente la nature sauvage et en propage le goût ; c'est l'époque où les essayistes de la philosophie du *wilderness*, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau ou John Muir, incitent leurs compatriotes à chercher dans la fréquentation des montagnes et des forêts américaines une existence plus libre et plus authentique que celle dont l'Europe a longtemps fourni le modèle ; c'est l'époque, aussi, où le premier parc naturel est créé, à Yellowstone, comme une grandiose mise en scène de l'œuvre divine. La nature était douce et belle, elle devient sauvage et sublime. Le génie de la Création s'exprime non plus dans les paysages nimbés de lumière romaine dont Corot perpétue la tradition, mais bien dans ces précipices où bouillonnent des torrents, ces massifs surhumains d'où dégringolent des chaos de rochers, ces hautes et sombres futaies que peignent Carl Blechen, Caspar David Friedrich ou Carl Gustav Carus en Allemagne, Thomas Moran ou Albert Bierstadt aux États-Unis<sup>45</sup>. Après des siècles d'indifférence ou d'effroi, les voyageurs découvrent la sévère beauté des Alpes, les poètes chantent la délicieuse horreur des glaciers et des gouffres, succombent à cette « exaltation alpine des écrivains de montagne » que même Chateaubriand trouvera excessive<sup>46</sup>. L'histoire n'est plus à faire de cette sensibilité nouvelle qui, en pleine industrialisation, découvre un antidote au désenchantement du monde dans une nature sauvage rédemptrice et déjà menacée. Un tel sentiment a pris force d'évidence et ses effets sont partout présents autour de nous : dans la faveur que rencontrent la protection des sites naturels et la conservation des espèces menacées, dans la vogue de la randonnée et le goût des paysages exotiques, dans l'intérêt que suscitent la course au large ou les expéditions dans l'Antarctique. Mais cette force d'évidence nous empêche peut-être de mesurer que l'opposition du sauvage et du domestique n'est pas patente en tout lieu et en tout temps et qu'elle doit son présent pouvoir de conviction aux aléas d'une évolution des techniques et des mentalités que d'autres peuples n'ont point partagés.

Philippe DESCOLA  
descola@ehess.fr  
Collège de France

NOTES

1. Pour la distinction entre « écoumène » et « ère », voir A. Berque, *Le Sauvage et l'Artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986, p. 66 et *sequitur*.
2. A. Balikci, « The Netsilik Eskimos : Adaptive Processes », in R. B. Lee et I. De Vore (dir.), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, 1968, p. 78-82.
3. R. B. Lee, *The !Kung San. Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 51-67 et 354-359.
4. C. Turnbull, *Wayward Servants : The Two Worlds of the African Pygmies*, Garden City (N. Y.), Natural History Press, 1965.
5. M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale », *Année sociologique*, n° 9, 1904-1905, p. 39-132. L'on sait maintenant que cette alternance est assez généralisée chez les peuples de chasseurs-cueilleurs, quelle que soit leur latitude (voir, par exemple, R. B. Lee et I. De Vore [dir.], *Man the Hunter*, *op. cit.*).
6. B. Glowczewski, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris, PUF, 1991 ; pour des conceptions semblables chez les Pintupi, voir F. R. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1986.
7. Cité par M. Langton, *Burning Questions. Emerging Environmental Issues for Indigenous Peoples in Northern Australia*, Darwin, Centre for Indigenous Natural and Cultural Reserve Management, Northern Territory University, 1998, p. 34.
8. M. Dupire, *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'ethnologie, 1962.
9. *Ibid.*, p. 63, n. 1.
10. F. Barth, *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston, Little, Brown and Company, 1961.
11. M. Godelier, *L'Idéal et le Matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984, p. 118-119.
12. Voir L. Bridges, *Uttermost Part of the Earth : Indians of Tierra del Fuego* (1949), Mineola (N. Y.), Dover Publications, 1988 pour la Terre de Feu ; et E. Leacock, *The Montagnais Hunting Territory and the Fur Trade*, American Anthropological Association, Memoir 78, 1954, pour le Canada.
13. Ph. Descola, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1986, p. 198-209. Les Aguaruna, voisinant au sud avec les Achuar et partageant la même culture matérielle, font mieux encore avec près de deux cents variétés de manioc ; voir J. Boster, *How Exceptions Prove the Rule : An Analysis of Informant Disagreement in Aguaruna Manioc Identification*, Ph. D. dissertation, University of California, 1980.
14. D. R. Piperno, « Aboriginal Agriculture and Land Usage in the Amazon Basin, Ecuador », *Journal of Archaeological Science*, 17, 1990, p. 665-677.
15. On estime que la patate douce, le manioc et l'igname américain auraient été domestiqués il y a environ cinq mille ans, et le taro *Xanthosoma* sans doute bien plus tôt ; voir A. C. Roosevelt, *Moundbuilders of the Amazon. Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*, San Diego (CA), Academic Press, 1991, p. 113.
16. Clifford Geertz est sans doute l'un des premiers à souligner cette analogie lorsqu'il écrit, à propos des essarts de polyculture de l'archipel indonésien, qu'ils sont « une forêt tropicale en miniature » (*Agricultural Involution : The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press, 1963, p. 24).
17. Pour une appréciation critique de l'efficacité écologique et agronomique de la polyculture d'essartage, voir le numéro spécial de *Human Ecology* (1983, vol. 11, n° 1) consacré à cette question.
18. W. Balée, « The Culture of Amazonian Forests », in D. A. Posey et W. Balée (dir.),

*Resource Management in Amazonia : Indigenous and Folk Strategies*, Bronx (N. Y.), The New York Botanical Garden, 1989, p. 1-21 ; et, du même auteur, *Footprints of the Forest : Ka'apor Ethnobotany*, New York, Columbia University Press, 1994, notamment le chapitre 6.

19. Il faut convenir que ce ne fut pas le cas partout et toujours dans les basses terres d'Amérique du Sud. Dans les savanes des Llanos de Mojos en Bolivie, dans la forêt de la haute Amazonie équatorienne ou sur l'île de Marajó, à l'embouchure de l'Amazone, d'importants vestiges de chaussées, de chemins creux, de champs surélevés, de monticules résidentiels ou de canaux attestent que des populations d'horticulteurs ont procédé à un aménagement de l'espace qui n'a plus d'équivalent parmi les Amérindiens actuels. Voir W. M. Denevan, *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*, Berkeley, University of California Press, 1966 ; A. C. Roosevelt, *Moundbuilders of the Amazon. Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*, San Diego (CA), Academic Press, 1991 ; S. Rostain, « Nuevas perspectivas sobre la cultura Upano del Amazonas », communication au 49<sup>e</sup> Congrès international d'américanistes, Quito, 1997.

20. A. Strathern, *The Rope of Moka : Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 231.

21. *Ibid.*, p. 8-9.

22. M. Strathern, « No Nature, No Culture : The Hagen Case », in C. MacCormack et M. Strathern (dir.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 174-222.

23. *Ibid.*, p. 193.

24. A. Berque, *Le Sauvage et l'Artifice*, op. cit., p. 69-70.

25. *Ibid.*, p. 73-74.

26. *Ibid.*, p. 89.

27. Comme l'écrit Jacques Le Goff : « La religion née en Orient à l'ombre des palmes se fait jour en Occident au détriment des arbres, refuges des génies païens, que moines, saints, missionnaires abattent impitoyablement » (*La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1982, p. 106).

28. J. Knight, « When Timber Grows Wild : The Desocialisation of Japanese Mountain Forests », in Ph. Descola et G. Pálsson (dir.), *Nature and Society : Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, 1996, p. 221-239.

29. C'est cet antonyme plus tardif du sauvage qu'ont retenu l'anglais (opposition entre *wild* et *civilized*) ou l'espagnol (*salvaje* et *civilizado*).

30. M. Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness : From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven, Yale University Press, 1991.

31. Voir I. Hodder, *The Domestication of Europe*, Londres, Basil Blackwell, 1990.

32. B. Hell, *Le Sang noir. Chasse et mythes du sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, 1994.

33. En allemand, d'ailleurs, et à la différence d'autres langues européennes, le mot *wild* (« sauvage ») n'a pas d'antonyme automatique ; il s'oppose selon les contextes à une pluralité de termes : *zähm* (« apprivoisé, docile »), dans le cas des enfants ou des animaux, *gebildet* ou *gesittet* (« cultivé, civilisé »), pour ce qui est des hommes, sans compter les nombreux dérivés de *Kultur*, dans leur sens littéral – ainsi, *Kulturboden* (« espace ou sol cultivé ») – ou dans leur sens figuré – tels *kultiviert* (« civilisé »), *Kulturvolk* (« peuple civilisé »), etc.

34. B. Hell, *Le Sang noir*, op. cit., p. 22-23.

35. *Ibid.*, p. 349-353.

36. Pour la domestication des animaux, voir J.-P. Digard, *L'Homme et les Animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990, p. 105-125 ; pour la néolithisation au Proche-Orient, voir J. Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 55-86.

37. C'est l'hypothèse que développe J.-D. Vigne, « Domestication ou appropriation pour la chasse : histoire d'un choix socio-culturel depuis le néolithique. L'exemple des cerfs », in J. Desse et F. Audouin-Rouzeau (dir.), *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps*, Juan-les-Pins, Éd. APDCA-CNRS, 1993, p. 201-220.

38. P. Vidal-Naquet, « Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet (dir.), *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, p. 133-158 (p. 138).

## *Le sauvage et le domestique*

39. P. Vidal-Naquet, « Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs », in L. Poliakov (dir.), *Hommes et Bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye, Mouton, 1975.

40. P. Vidal-Naquet, « Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle », art. cité, p. 139.

41. B. Hell, *Le Sang noir*, op. cit., p. 22.

42. Selon Columelle, cité par L. Bodson, « Points de vue sur l'animal domestique et la domestication », in R. Chevallier (dir.), *Homme et Animal dans l'Antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes*, Tours, Centre A. Piganiol, 1995, p. 124.

43. S. Schama, *Le Paysage et la Mémoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 95-102.

44. G. Duby, *Guerriers et Paysans. VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle, premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 33.

45. Aux États-Unis, la transition vers une nouvelle sensibilité paysagère est plus tardive qu'en Allemagne : en 1832, Washington Irving continue à décrire des paysages du Far West en évoquant Salvator Rosa et Claude Lorrain (dans *A Tour on the Prairies*, cité par A. Roger, *Court Traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997, p. 43, n. 2).

46. Lors de son expédition au Saint-Gothard : « Au surplus, j'ai beau me battre les flancs pour arriver à l'exaltation alpine des écrivains de montagne, j'y perds ma peine » (*Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, p. 591).

### RÉSUMÉ

L'examen des conceptions très diverses que des peuples de chasseurs-cueilleurs, de pasteurs nomades, d'horticulteurs tropicaux et d'agriculteurs se font des espaces qu'ils exploitent et transforment montre que l'opposition entre le sauvage et le domestique n'a rien d'universel, mais relève d'une trajectoire historique singulière dont l'origine est à rechercher dans les paysages issus de la colonisation romaine de l'Europe.

### SUMMARY

*Through a survey of the diverse conceptions that hunters-gatherers, nomadic herders, tropical swidden horticulturists and cultivators hold of the places that they exploit and transform, it is argued that the opposition between wilderness and domestication is entirely culture-specific, its probable origin being traced to the type of landscape accruing from the Roman colonisation of Europe.*