

LIMITES NON FRONTIÈRES DU SAUVAGE

Daniel Fabre

Editions de l'E.H.E.S.S. | *L'Homme*

**2005/3 - n° 175-176
pages 427 à 443**

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2005-3-page-427.htm>

Pour citer cet article :

Fabre Daniel, « Limites non frontières du Sauvage »,
L'Homme, 2005/3 n° 175-176, p. 427-443.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de l'E.H.E.S.S..

© Editions de l'E.H.E.S.S.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Limites non frontières du Sauvage

Daniel Fabre

LES LIMITES qui traversent et articulent un monde social, et des mondes sociaux entre eux, tel est le sujet du livre récemment traduit de Marcello Massenzio. Introduit par un long texte qui présente les apports de l'École italienne d'histoire des religions concernant « le sacré », il explicite ensuite les rites et façons de faire qui ont pour matériau premier les relations de l'homme à l'animal chez les Fouyoughé de Nouvelle-Guinée.

On peut être surpris par la tonalité sensiblement différente des deux volets du livre. Ce serait oublier que toute la théorie du sacré, depuis son émergence chez Robertson Smith en 1889, est débat sur les limites dont la principale, qui les subsume toutes, entre « sacré » et « profane », fut aussitôt interrogée dans sa nature même. En effet, si le sacré est défini comme « une force indivisible et efficace » (Caillois 1939), celle-ci ne saurait se manifester que dans et par sa séparation, c'est-à-dire en position relative. Le glissement, dans le lexique en formation de l'histoire des religions et de l'anthropologie, des *sacra* – ces *choses sacrées* que la liturgie et la théologie chrétiennes désignent avec précision depuis les Pères de l'Église – au *sacré*, ainsi isolé comme substantif singulier, a introduit une catégorie qui ne peut s'entendre hors de son antonyme, son extériorité, son envers... Aussi, la question du passage dans le sacré et hors du sacré – donc, pour le moins, du « sacrifice » et du « sacrilège » –, puis celle de la dualité voire de l'ambivalence du sacré en général (ce qui est une façon d'intérioriser et de dynamiser la limite) ont-elles très vite occupé le centre du débat. Il devint même possible de relativiser absolument la notion en admettant la prééminence du *point de vue* à partir duquel s'instaurent la différence et la hiérarchie – terme qui énonce littéralement

À propos de Marcello Massenzio, *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Éditions de l'Ehess, 2000 (« Cahiers de l'Homme »); Jean Steinauer, Hubertus von Gemmingen, Claude Macherel & Bruno Maillard, *Le Sauvage. Histoire et légende d'une auberge à Fribourg*, Fribourg, La Sarine, 2002; Philippe Descola, « Le sauvage et le domestique » in *Communications* 76 : *Nouvelles figures du sauvage*, Sophie Bobbé, ed., Le Seuil, 2004 : 17-39.

« le pouvoir (du) sacré ». En outre, le sacré devenant dans la modernité occidentale le langage suprême de la valeur, de toute valeur, on put aller jusqu'à revendiquer, comme l'a fait Michel Leiris dans un texte séminal, que n'existe aujourd'hui, dans le régime de singularité qu'entretient l'incessant travail d'identification du « moi », qu'un « sacré pour soi », dont chaque individu énonce les contenus sous la forme du bric-à-brac signifiant qui, pour chacun de nous, garnit l'arche de la mémoire¹.

L'apport de l'École italienne à ces efforts de définition – singulièrement avec Ernesto De Martino, Angelo Brelich et Vittorio Lanternari² – est dans le lien essentiel entre « crise » et production du sacré. Comme le souligne Marc Augé dans sa présentation du volume : « [Massenzio] aborde la notion de frontière à travers le cadre de la fête, de la guerre, du sacrifice et de l'identification collective. Derrière tous ces thèmes, c'est la notion de crise qui se profile, et à partir d'elle la nécessité, pour comprendre les sociétés humaines, de ne pas dissocier l'étude anthropologique et l'enquête historique » (p. 3). Si l'on veut bien, à la façon de Ernesto De Martino, entendre la « crise » comme la condition de l'être au monde affronté à sa propre dissolution – donnée de l'existence que maintes situations actualisent –, le sacré, avec son jeu sur les limites, sa topologie en mouvement, désigne une pragmatique collective vouée à la reconstruction du *monde* vivable et doué de sens, c'est-à-dire à la sauvegarde et perpétuation des conditions de la vie. Le renouvellement symbolique des limites – dans l'espace, dans le temps et entre les êtres – définit alors le cœur du faire rituel conçu comme une mise en ordre toujours recommencée.

Foyer de débats essentiels dans la constitution de nos disciplines, au moment où elles sont à la recherche de notions capables de décrire – à la fois du point de vue de l'histoire, de l'expérience et de la signification – le phénomène religieux, la catégorie « équivoque, fugitive et efficace » (Caillois 1939) de sacré n'est pas facilement généralisable, en tout cas pas aussi facilement que le supposaient les fondateurs. Dans sa magistrale analyse philologique des termes *hágios* et *hierós*, *sacer* et *sanctus*, que je ne reprendrai pas en détail ici, Émile Benveniste (1969) se réfère à un corps d'idées, à un découpage de l'espace et à une conception du droit dont il est évident qu'ils ont été forgés dans une aire où dialoguent et s'opposent hellénisme et latinité ; en outre, même si le large horizon indo-européen affleure sous ces mots, le système reconstitué ne peut ignorer les oppositions mises en œuvre par le judaïsme ancien et, sans doute, la Mésopotamie, ancrant plus encore l'élaboration de ce modèle dans la période axiale de la Méditerranée

1. Voir la contribution, hétérodoxe, de Michel Leiris aux débats du Collège de sociologie (« Le sacré dans la vie quotidienne »), poursuivie dans *L'Homme sans honneur* (éd. Jean Jamin, désormais dans Leiris 2003). Cette labilité du sacré explique, en partie, le refus de la notion chez la plupart des analystes récents de la religion (par exemple Hervieu-Léger 1993, Boyer 1997 ou Gauchet 1985). Sur le contexte des propositions de Michel Leiris, voir l'excellente mise au point de Poitry (1995).

2. On trouvera une présentation des débats européens sur le sacré dans Borgeaud (1994) ; Tullio & Massenzio (1998 : 13-68). La trajectoire française, depuis Émile Durkheim, est excellemment synthétisée dans Isambert (1982).

antique. Qu' *hágios* soit une qualité du divin – sa force, son souffle – mais ne se confonde pas avec lui, que *sanctus* qualifie très exactement la limite, la séparation dont le franchissement, l' *infractio* entraînera la *sanctio*, que *profanum* désigne ce qui est « hors du temple », du *fanum*, et donc « l'espace concédé aux hommes par les dieux »... , et voilà ces notions enracinées dans un univers culturel spécifique dont le christianisme à venir recueillera et reformulera les principes, ce qui les rend assez peu disponibles pour une généralisation³. Celle-ci, pour s'esquisser, ne saurait s'en tenir au développement du couple sacré/profane sous la forme des oppositions de l'autorisé et de l'interdit, du faste et du néfaste, de l'exotérique et de l'occulté ... , ou tout autre du même niveau d'abstraction. Elle doit « passer au concret », toucher des fondements, à la fois sensibles et logiques, capables de garantir une possible extension anthropologique. D'où l'importance qu'eurent, dans l'explicitation de la dialectique du sacré, les ancrages dans d'autres couples d'opposés qui semblèrent plus universels : la droite et la gauche par exemple⁴... Sur cette voie, le livre de Marcello Massenzio accomplit un pas en faisant de l'établissement périodique des frontières dans la « grande fête », sujet d'un ouvrage pionnier de Vittorio Lanternari (1959), le lieu et le moment où la mise en ordre se manifeste comme *raison pratique des rites*, indépendamment, à première vue, de la définition substantielle des catégories. C'est à ce point précis que se fait le lien entre un siècle de pensée analytique du sacré et l'ethnologie comparative, la seconde ne laissant pas indemne la première, comme on le verra.

Que se passe-t-il, à intervalle variant de deux à dix années, au cours de la « grande fête », le *gâbé*, des Fouyoughé, comme dans d'autres groupes océaniques, en Nouvelle-Guinée et au-delà ? Reprenant pas à pas l'ethnographie d'André Dupeyrat, un missionnaire catholique des années 1930 qui s'impose comme un observateur remarquable, l'analyse de Marcello Massenzio isole progressivement les relations dont la fête fait la substance polyphonique de son drame. Car c'est bien d'un drame dont il s'agit, d'un jeu théâtral complexe, avec stricte distribution des rôles, conversion de l'espace quotidien en une scène explicitement découpée et dont le moindre recoin est marqué du sens que lui confère l'intrigue, déroulement d'actions extraordinaires dont la succession est aussi rigoureuse que celle des épisodes d'un scénario, résolution finale qui, en quelque façon, marque un retour à la normalité quotidienne ou, pour le dire dans les termes démartiniens, à *l'histoire* après l'expérience de *sortie de l'histoire* que l'ensemble rituel a opéré. La forte impression de théâtralité se nourrit du fait que toute la première partie de la fête consiste en une succession de danses qui impliquent une transfiguration des corps par des peintures et des ornements. Le spectateur éloigné a donc le sentiment d'assister à un ballet qui n'est pas sans évoquer ceux que la

3. Même si le point de vue théologique, celui du judaïsme pour Robertson Smith (1889), celui du protestantisme pour Rudolf Otto (1917), fut, à côté du laïcisme durkheimien, le terreau où s'enrichit la notion. Constatons, de même, qu'avec l'œuvre d'Emmanuel Lévinas (1977) c'est à la frontière de la philosophie et de la théologie qu'elle est le plus radicalement effacée du premier monothéisme.

4. Jean Jamin (1982) explicite, à propos de Michel Leiris, le croisement, dans la pensée des membres du Collège de sociologie, des conceptions d'Émile Durkheim, de Marcel Mauss et de Robert Hertz.

Renaissance et l'âge classique européens – des élisabéthains à Lulli – réservèrent aux souverains qui pouvaient en être à la fois les auteurs, les acteurs, les metteurs en scène et les premiers spectateurs.

Depuis le début des années 1970, ces « grandes fêtes » mélanésiennes ont suscité l'analyse des systèmes d'échange et des figures du pouvoir qui en émergent (*big men*, *grands hommes* ou *leaders*) (Lemonnier 1992) ; délaissant en partie ce questionnaire, Marcello Massenzio s'attache principalement aux cinq relations que la fête met en œuvre : celle des animaux et des humains, celle des hommes et des femmes, celle des grands hommes et des hommes communs, celle des vivants et des morts, celle des autochtones et des étrangers. Il n'est pratiquement pas un seul épisode qui ne tisse en de multiples combinaisons ces contrastes. Par exemple, parmi le groupe des voisins qui sont véritablement les interlocuteurs ou, plus justement, les « interacteurs » de la fête, se distingue la troupe des danseurs spécialistes ; ils ne peuvent accéder au village qu'après un séjour dans les marges forestières qui correspond à un temps de jeûne et d'abstinence sexuelle, cela afin de développer la « glande de beauté » qui entretient leur énergie chorégraphique. Quand, premier corps de ballet, ils entreront en scène, sur la place du village, leurs corps peints, sur lesquels les os longs sont soulignés de blanc, imposent la présence des morts. En outre, la plupart serrent entre leurs dents des défenses de vieux sangliers. On voit comment la coalescence particulière des relations que j'ai soulignées définit « l'emploi » scénique de ce groupe : ils sont globalement opposés aux femmes, mais assimilés en partie à des morts et à des animaux du « dehors », en l'occurrence les sangliers. Ou encore, autre exemple, dans le second acte de la fête, quand il s'agit de tuer les cochons domestiques, qui forment un groupe d'acteurs essentiels, ceux-ci sont expulsés du village, vers la forêt où ils sont pourchassés par les esprits des morts qui provoquent chez eux la « folie de cochon ». Ils seront capturés par les invités au terme d'une battue de plusieurs jours. Ramenés sous les lamentations des femmes qui les ont élevés, reconnus par leurs noms, et nominalement attribués à chacun des invités, ils n'en seront pas moins mis à mort par les guerriers autochtones et leurs hôtes au cours d'une tuerie collective qui est un mime explicite de la guerre, avant que leur chair soit découpée et intégralement emportée dans l'autre village pour y être cuite au four et mangée. L'acmé et la résolution du drame retissent donc les mêmes fils ou rebattent encore une fois les mêmes cartes : les cochons sont au centre de la scène, partagés entre deux relations de sens contraire : d'une part, leurs « mères » éleveuses les connaissent par leur nom et les plaignent, de l'autre les hommes, en les repoussant dans le pays des morts, les transforment en proies. Mais cette opposition reste de l'ordre du « jeu », on pourrait même dire du « double jeu ». Elle ne se traduit jamais en acte puisque seuls les étrangers capturent les porcs en forêt et, après les avoir reçus en don, les emporteront chez eux pour les manger. Entre-temps, cependant, leur abattage, décrit comme une longue explosion de sang et de cris, a rassemblé une dernière fois les alliés – de guerre et de mariage. Le fil dramatique, canevas haletant que le livre détaille et

auquel je renvoie le lecteur, a pour principe bien établi que l'on ne mange pas les porcs que l'on a élevés – ce serait comme manger ses enfants –, qu'il est donc nécessaire de recourir à un tiers qui aide à les tuer, après en avoir fait des animaux libres de la forêt, et qui les mangera au loin. Bien entendu la fête ouvre un cycle de réciprocité où, au terme d'un temps plus ou moins long, on recevra des autres ce qu'on leur a donné.

Et le sacré dans tout cela, dira-t-on, où situer les nervures essentielles qui témoigneraient de son efficace dans la mise en ordre, puisque telle est la propriété cardinale qui a été retenue ? Alors même qu'il a placé toute son analyse sous le signe de la théorie du sacré, dans son interprétation de la « grande fête » des Fouyoughé, ou dans celle des Tsembaga qu'il lui compare, Marcello Massenzio fait un usage très parcimonieux du terme lui-même. Comprendre pourquoi éclaire, à mon sens, les points nodaux de la définition et les façons de la rendre opératoire. Examinons la seule occurrence explicite. Elle apparaît vers le début de l'analyse à propos d'un espace forestier que les hommes du village défrichent et plantent d'ignames qui nourriront les invités et, plus largement, la société en fête. Les femmes sont donc exclues d'une tâche qui, dans la vie quotidienne, leur revient ; les hommes, devenus pour l'occasion planteurs de tubercules, s'abstiennent de tout rapport sexuel et sont soumis à des interdits alimentaires explicitement destinés à éviter les empreintes négatives que certaines nourritures ne manqueraient pas d'apposer sur les ignames qui poussent et mûrissent. Ce jardin d'exception est donc nommé en clair, par l'analyste, « jardin sacré » (p. 78). Sans que le mot apparaisse directement, un autre passage de la description en suggère la présence latente. Il s'agit de « l'intermède » entre la capture des cochons en forêt et leur mise à mort ; à ce moment la cour est « tabou » (p. 91) car les maîtres de la fête y ont déposé des charmes afin de favoriser l'engrais des porcs. C'est donc, sans doute, dans la grande maison commune qu'à cet instant sont publiquement dévoilés par leurs auteurs les agressions secrètes et les conflits souterrains tandis que les jeunes filles exposent leurs mains à des « feux du cochon » qui les préparent à leur rôle futur de « mères » de l'animal. « Sacré » et « tabou », le second terme désignant la réalisation pratique du premier, qualifient donc des modalités semblables du traitement de l'espace dont les hommes, et d'abord les chefs, les maîtres de la fête, ont l'exclusivité. Dans la forêt, ils créent un jardin, quant à la cour, lieu des passages et des activités communes, disons « profanes », ils en font le réceptacle des puissances invisibles qui gouvernent la croissance des cochons. Dans les deux cas la qualité de « sacré » est le résultat d'une attribution provisoire qui résulte d'un comportement inhabituel ou plus exactement paradoxal puisqu'il inverse terme à terme les façons de la vie courante. En réalité, toute la description de la fête souligne à satiété ces déplacements et renversements mais Marcello Massenzio ne leur applique les termes « sacré » et « tabou » que lorsqu'ils se traduisent ostensiblement dans des usages et des qualifications de l'espace. Le sacré est donc exactement entendu ici comme *sanctus*, au sens des juristes romains qui qualifièrent d'abord par ce mot le mur de la Ville ; il est *dans*

la limite qui, certes, se manifeste par un interdit de franchissement mais dont la genèse est toujours dans un renversement des façons de faire⁵. Il est alors essentiel de remarquer que, chez les Fouyoughé, le premier travail des hommes lorsque s'approche le moment du *gâbé* est de renouveler les limites de l'espace villageois en reconstruisant à neuf la palissade qui le dessine, le différencie, le protège et l'ouvre, ces jours-là, aux transformations théâtrales de la fête.

Un jeu de marquage différentiel des lieux, une pragmatique culturelle du territoire, telles seraient donc le contenu actif de ce qu'il est convenu d'appeler le sacré. Mais il existe également, à lire Marcello Massenzio, une traduction de cette propriété relative dans le langage synthétique des qualités puisque le sacré est une « force » désignée comme telle et pourvue de propriétés extérieures, sensibles. Il faut, en effet, se garder ici d'une confusion très banale. En affirmant la nature relationnelle, et non substantielle, du sacré, à en faire, par conséquent, une opération classificatoire, voire l'opération classificatoire par excellence, on ne saurait dénier que pour les créateurs et les usagers de cet attribut – porté par des lieux, des objets, des êtres – celui-ci possède toutes les propriétés du réel ; il se laisse ressentir, voir, goûter, toucher, manier et travailler, il influence principalement par contact physique... Et ces expériences s'énoncent dans le langage qui leur correspond. Chez les Fouyoughé, comme la « grande fête » a pour effet de donner de la viande de porc afin d'en recevoir à son tour, ce sont les qualités des animaux consommés qui semblent fournir l'identification qualitative. Un champ lexical et sémantique domine donc toutes ces opérations. Il s'énonce dans des termes clés : le premier, *foilanghé* (p. 84) s'applique aux sangliers de la forêt et justifie le fait qu'on puisse les tuer et les manger à la différence des cochons domestiques ; le second, *kasasé* (p. 87), désigne le comportement des cochons domestiques : lorsqu'ils sont lâchés en forêt, ils sont pris soudain d'une sorte de « folie » – André Dupeyrat traduit ainsi le terme – qui les métamorphose en proies que l'on peut capturer ; le troisième, *fodita* (pp. 111-112), apparaît dans la transcription du mythe d'origine des Fouyoughé comme désignant les premiers habitants du pays, « êtres très inférieurs, ignorant tout et dépourvus de tout ce qui est nécessaire pour vivre en homme véritable », sexuellement indifférenciés et ne se reproduisant pas. Ces trois mots laissent entrevoir le champ pratique de ce que rend un seul terme, *le sauvage*, mais qui recouvre une série d'états et d'opérations dont on entrevoit la complexité. Les sangliers sont *foilanghé* comme créatures de la forêt, il s'agit d'une propriété stable. Les cochons deviennent *kasasé* lorsque commence le processus qui les transforme en gibier. Les premiers occupants du pays sont *fodita* parce que leur manque tout ce que le « processus de civilisation », – pour les Fouyoughé, le héros culturel Tsidibé – va leur apporter : des armes, des outils, la sexualité, donc les échanges reproductifs, et le commandement des chefs, qui descendent tous des *outame*, les premiers hommes complets, parfaits, « élevés » par Tsidibé.

5. Sur le sens païen de *sanctus* voir Morandi (1981) ; Sini (2002) ; Del Ponte (2004) ; ces travaux contiennent la bibliographie essentielle, dont celle, capitale et chronologiquement dispersée, d'Émile Benveniste.

Il suffit de se remémorer quelques séquences du drame pour s'apercevoir que la quasi-totalité des opérations rituelles consiste à faire circuler des objets, des plantes, des animaux et des personnes – corps vivants ou morts – entre les deux pôles du « sauvage » et du « domestique », soit en les transportant (par exemple en plantant un arbre de la forêt dans la cour commune), soit en les transformant (la folie *kasasé* est, pour les cochons, le nom de cette opération), soit en les transfigurant (les danseurs adoptent en alternance des manières *fodita* et des manières *outame*). Alors, toutes les relations que nous avons d'emblée identifiées comme les matériaux de la « grande fête » – entre les humains et les animaux, les hommes et les femmes, les grands hommes et les hommes communs, les vivants et les morts, les autochtones et les étrangers – se trouvent dotées d'un langage unique et, par là, intensément rapprochées, au moment où les différences discrètes se réaffirment, et afin qu'elles s'imposent mieux encore. Même si les mots « sauvage » et « domestique » ne figurent pas tels quels dans le lexique qui accompagne commodément l'ouvrage de Marcello Massenzio, ils sont, avec les verbes qui les traduisent en actions (ensauvager, domestiquer mais aussi désensauvager et même dédomestiquer) la matière surabondante qui fonde les généralisations plus abstraites de l'analyse – opposant, essentiellement, nature et culture ou encore identité et altérité et, en filigrane, sacré et profane. L'essai de Marcello Massenzio pourrait donc suggérer que l'incarnation des catégories que produit la notion de sacré ou encore, en un autre langage, la remise en œuvre rituelle de la cosmologie userait communément de l'évidence pratique et conceptuelle du couple domestique/sauvage dont la différenciation incombe aux hommes qui, dans la « grande fête », jouent les rites, racontent les mythes et accomplissent un certain nombre d'actions à finalité pratique. Cela ne signifie pas que le sacré serait tout entier du côté domestique ou que le sacré d'institution triomphant générerait nécessairement, comme le pensait Roger Bastide (1975), les pulsions limitées et éphémères du « sacré sauvage », mais que le tracé de limites à l'intérieur du monde humain, au sein de la « nature » et entre monde humain et puissances invisibles – limites qui cernent et ordonnent « le monde » de la vie collective et du sens commun – s'appuierait sur ces polarités-là dans ces jeux de passage, de translation de part et d'autre par lesquels les sociétés dessinent les séparations qui leur importent⁶.

L'enracinement de toute production symbolique d'un ordre dans l'expérience qui distinguerait universellement les pôles domestique et sauvage de la nature est contesté avec vigueur par Philippe Descola. Notons d'emblée, pour rester dans l'univers culturel analysé par Marcello Massenzio, que les horticulteurs des hautes terres de Nouvelle-Guinée ont fourni l'occasion d'une démonstration très nourrie de l'inexistence, chez certains groupes bien localisés, de toute coupure réelle entre

6. C'est pour cela que je préfère dans ce cas la notion de « limite » ou de « lisière » (Fabre 1993) à celle de « frontière », qui implique une institutionnalisation politique lourde, différence qui n'avait pas échappé à André Breton.

un univers humanisé et un autre qui ne le serait pas ou le serait moins. Les populations qui ont mis en culture intensive les pentes du mont Hagen, créant donc toutes les conditions pour que la distinction des espaces non cultivés s'affirme, restent « indifférents à cette lecture du paysage » (p. 27). Marilyn Strathern (1980), auteur de l'article de référence sur le sujet, souligne même que les termes *mbo*, que l'on applique aux plantes cultivées, et *romi*, qui désigne tout ce qui existe sans l'action des hommes, ne sauraient être traduits par « domestique » et « sauvage ». En fait, *mbo* désigne une action particulière et limitée, celle de planter en terre, et les plantes et animaux des espaces non cultivés sont en réalité domestiqués par les esprits, dits eux-mêmes *romi*. Donc, tout comme chez les Achuar d'Amazonie que Philippe Descola connaît bien, ce n'est pas la domestication qui qualifie et distingue les espaces, puisque le monde est tout entier domestiqué, mais bien les auteurs de celle-ci : hommes d'un côté, esprits de l'autre.

Mais ceci n'est qu'un moment de l'analyse de Philippe Descola qui propose à la fois une relativisation et une historicisation de l'opposition domestique/sauvage en usant d'une batterie d'arguments, tous appuyés sur la présentation de situations particulières. Il est intéressant de marquer les principales inflexions de son raisonnement. Les pratiques et les représentations territoriales des chasseurs-cueilleurs paléolithiques nous restant très mal connues, on doit se référer aux chasseurs-cueilleurs dont témoigne l'ethnographie. Leur espace n'oppose jamais des zones mieux maîtrisées et d'autres qui le seraient moins ; il est réticulaire, traversé de parcours, balisé de marques fugitives ou plus stables quand elles témoignent, chez les Warlpiri australiens, du passage des ancêtres fondateurs. En aucun cas ces traces lisibles « ne sont des temples pétrifiés ou des foyers de civilisation », ils n'instaurent pas deux qualités de l'espace. Celles-ci s'imposeraient-elles avec la néolithisation ? Pas universellement en tout cas. Les nomades qui accompagnent leurs troupeaux sur de grandes distances n'associent pas la domestication de leurs animaux, qui oppose incontestablement ceux-ci aux bêtes demeurées sauvages, à une partition des lieux. Nous avons vu combien les horticulteurs de l'hémisphère sud ne pensaient pas la forêt et le terroir comme des mondes séparés ; des échanges voulus et entretenus entre les productions de l'un et l'autre espace confirment pratiquement cette unité : le jardin est un lieu d'acclimatation provisoire de la sauvagerie forestière, la maison accueille intimement des animaux apprivoisés, la forêt reçoit à son tour la marque profuse de la présence des cultivateurs. Il est vrai que cette agriculture-là est itinérante, que les terres abandonnées retournent à la friche puis à la forêt, ce qui contribue à brouiller la possible frontière. La sédentarité du village et des champs serait-elle donc la condition *sine qua non* d'une apparition du couple sauvage/domestique et des significations et valeurs qui lui sont associées ? Rien n'est moins sûr, répond Philippe Descola. Ainsi, au Japon, où le couple *sato/yama*, qui distingue le finage et la montagne, semble isoler nettement un espace distant de toute emprise humaine ; or les dieux de la montagne transhument saisonnièrement dans les rizières et les espaces apparemment les plus inhospitaliers sont sacralisés, donc reconnus comme spirituellement fertiles, par les monastères bouddhistes qui, depuis le XII^e siècle, les occupent.

Il n'est donc que l'Occident qui inscrive dans sa topographie « l'inquiétante altérité » du sauvage, et l'Occident romain au premier chef puisque nous lui devons les grandes oppositions qui préforment toute notre conception du territoire. En particulier celle de la *villa* (ou *domus*) au milieu de son *ager*, ses champs, opposée d'une part au *saltus*, espace plus ou moins boisé de parcours des troupeaux, et à la *silva*, forêt profonde dont le destin est d'être un jour gagnée par la culture (Charpentier 2004). Cet antagonisme serait renforcé par le Moyen Âge chrétien qui, non seulement, impose une marque religieuse sur les espaces naturels fermés où des pratiques païennes ont trouvé refuge mais colonise la forêt – terme important, formé en bas latin pour désigner ce qui est hors (*foris*) de l'emprise humaine –, en faisant une pourvoyeuse de ressources, familièrement fréquentée. De fait, la valeur éminente reconnue au « sauvage » serait le résultat d'une révolution de la sensibilité initiée au XVIII^e siècle – on connaît au moins la mode des jardins anglais ensauvagés – et triomphante au siècle suivant où, ajouterai-je, les vertus de la *wilderness*, telles que les célèbrent le peintre des Indiens des plaines, George Catlin, ou l'écrivain Henry Thoreau, sont une des sources d'inspiration de l'anthropologie naissante, chez Lewis Morgan en particulier.

On pourrait retenir de cette fresque critique sa focalisation progressive sur la latinité occidentale qui aurait donc aussi bien fourni les catégories du *sacer* et du *sanctus* – avec cette insistance juridique et religieuse sur la limite – et celle du *silvaticus* et du *domesticus* – articulée sur une division stricte de l'espace et sur un répertoire stable de traits signifiants. Souligner cette généalogie des catégories revient à jeter le soupçon d'ethnocentrisme sur les analyses qui les utilisent comme des données universelles de la conscience pratique et symbolique. La source spontanée de cette généralisation est assez facile à repérer : on veut confondre, le plus souvent, l'opposition sauvage/domestique avec l'opposition nature/culture telle que Claude Lévi-Strauss l'a conceptualisée, en ignorant que cette dernière, strictement entendue, se situe à un niveau d'abstraction hypothétique qui s'oppose par avance à toute traduction réaliste.

Mentionnons rapidement, bien que ce ne soit en rien négligeable, qu'une conjoncture très particulière impose fortement ce débat, de l'extérieur pourrait-on dire. Philippe Descola mentionne les travaux d'Oelschlager sur « l'idée de sauvage, de la préhistoire à l'époque de l'écologie », ceux de Hodder sur « la domestication en Europe » et ceux de Hell sur « le sang noir » en notant qu'à des degrés divers et avec des arguments différemment fondés, ces trois auteurs aboutissent à une universalisation du « sauvage » en tant que tel, qui, pour le premier cité, aurait été, au cours de la longue histoire humaine, perdu, refoulé et récemment retrouvé. Il aurait aussi bien pu citer l'étonnant *best-seller* de Robert Bly (1990), poète et professeur américain qui milite pour une réhabilitation des valeurs perdues de l'expérience sauvage, illustrant son propos d'une interprétation minutieuse du conte des frères Grimm sur « l'homme de fer », ou homme sauvage, et de descriptions ethnographiques de rituels d'initiation. Ouvrage utile en ce qu'il révèle la racine commune de cet ensemble proliférant de travaux : une conception jungienne, plus ou moins avouée, du symbolisme, conçu comme un

stock limité et immuable d'archétypes. Le sauvage, ainsi isolé, sans antonyme explicite, est l'un des principaux. De fait, il n'est guère de grande notion forgée et nommée par l'anthropologie qui ne courre le risque d'une généralisation aussi abusive. Que l'on songe à celle de chamanisme et à son actuelle inflation. Elle reposerait, de même façon, sur l'universalisation de deux expériences désignées par des termes bien particuliers – la « transe » et l'« extase » – prélevés dans le lexique de la mystique chrétienne et dont on a choisi d'ignorer les conceptions qu'ils charrient (Hamayon 1995, 1998).

Contre ces importations mal contrôlées, il est loisible d'opter pour une pratique de la description locale, qui s'accompagne d'un respect scrupuleux de la relation indigène entre mots et choses – respect auquel l'ethnologue sacrifie toujours de manière ambiguë en parsemant son discours de termes dits « intraduisibles » qui abondent particulièrement dès qu'il s'agit de qualifier des espaces, comme si l'altérité se donnait à ressentir là, tout particulièrement dans l'orientation, le découpage et la nomination des catégories de lieux. On pourrait alors lui reprocher de rendre toute société incomparable ou encore observer qu'un tel choix revient à faire de l'histoire – de ses « évolutions », même non nécessaires, de ses bifurcations et de ses accidents localisés – le seul instrument d'appréhension, voire de compréhension, de la diversité. Concernant l'opposition entre les espaces anthropisés et ceux qui restent hors de l'emprise sociale, opposition qui fonderait ou, du moins, illustrerait une sorte de classification minimale, je me demande si le débat n'invite pas à d'autres nuances.

Le contraste du domestique et du sauvage n'est pas un détail mineur de la description ethnographique. Il implique, en effet, qu'un rapport soit établi entre les façons d'acquérir la subsistance (chasse, cueillette, élevage, agriculture), les modes de contrôle de l'espace (nomade, sédentaire, avec toutes les nuances et combinaisons intermédiaires), les attributions dont on dote des groupes ou des individus que l'on définit comme plus ou moins « humains » ou « civilisés », les localisations des événements que racontent les récits de tradition (mythes, contes, épopées et autres poèmes narratifs) dont on peut admettre que leur topographie compte, les découpages et remaniements que les rites ne manquent pas d'instaurer dans les lieux réservés ou communs, les représentations plastiques (gravures et peintures) qui projettent des plans ou des répartitions spatiales... Le plus souvent, il suffit que l'anthropologue constate la présence d'une division de même forme dans au moins deux de ces champs pour qu'il en conclue, spontanément, à une bipartition enracinée dans l'expérience culturelle de l'espace. Nous avons vu que Philippe Descola fait porter sa critique sur deux fronts. Il déconstruit, d'une part, le prétendu fondement infrastructurel de ce découpage, en plaçant, essentiellement, les chasseurs-cueilleurs, les éleveurs nomades et les horticulteurs de l'hémisphère sud hors de ce modèle. De l'autre, il montre que lorsque la dualité matérielle de l'espace semble s'imposer à l'observateur, elle est contredite par des représentations autochtones, qui font de la partie sauvage un espace autrement domestiqué ou encore de la partie domestique un espace ponctuellement et pério-

diquement ensauvagé. L'idée que toutes les sociétés se constitueraient dans leur humanité propre face à une réserve d'anomie, d'« inquiétante altérité », semble donc illusoire. Pour chaque groupe humain, à l'échelle de l'espèce et de la très longue durée, l'espace est à la fois un et multiple, il est très rarement duel. Par conséquent le fondement matériel, naturel, de la pragmatique du sacré, que Rudolf Otto (1917) définissait justement comme le *Ganzanderer*, le Tout Autre, définition remise en œuvre et comme incarnée par Marcello Massenzio, semble sérieusement ébranlée. Comme toutes les critiques radicales celle-ci suscite des questions multiples dont je ne retiendrai que les plus générales, car susceptibles d'enrichir la discussion et de la conduire jusqu'à un problème central.

L'humanité la plus archaïque, celle des chasseurs-cueilleurs, ignorerait nécessairement le dualisme domestique/sauvage. La proposition est incontestable : comment pourrait-on imaginer du domestique là où la domestication n'existe pas ? En revanche, on peut s'interroger sur la présence ou non d'une distinction plus générale, qui serait comme la matrice de la distinction seconde qui nous intéresse ici, et qui opposerait la sphère de l'humain et celle du non-humain, en particulier du vivant animal. Telle me semble être l'interrogation que posent les 20 000 ans d'art rupestre paléolithique du sud-ouest de l'Europe. Le cas de Lascaux est particulièrement éclairant. Nous voyons, en effet, dans la grotte dont on admet qu'elle eut des usages rituels et qu'elle fut ornée pour cela en un temps assez bref, une magnifique galerie de représentations animales – chevaux, taureaux, bisons, cerfs... tous en mouvement – qui occupent l'ensemble des salles et passages. On y chercherait en vain une représentation humaine. Celle-ci existe pourtant mais dans un puits d'accès très difficile : l'homme y est un des acteurs d'une scène de chasse, il est couché, mort peut-être. À la différence de tous les dessins d'animaux, œuvres d'un réalisme conventionnel très soigné, le trait qui le représente est d'un schématisme qui ne peut être que volontaire. Cette opposition est confirmée par l'étude de tous le corpus rupestre, mais Lascaux, « sanctuaire » dont le décor est tout particulièrement élaboré, en donne sans doute la version la plus riche et la plus explicite. De ce contraste, Georges Bataille (1955) a donné une interprétation générale qu'André Leroi-Gourhan n'a jamais reniée : les peintures de Lascaux en opposant « en une sorte de ronde » la ruée de la vitalité animale et l'extrême fragilité de l'homme nu rendraient compte à la fois de l'inégalité réelle de leur présence, au paléolithique supérieur, et de son dépassement intellectuel dont témoigne cette représentation qui, en outre, atteint d'emblée à la sûreté et à la complétude de ce que l'on peut reconnaître comme un « art ». Quoi qu'il en soit, l'opposition, éclatante dans ces figurations, mérite d'être vue comme telle, d'autant que, si l'on suit Leroi-Gourhan, la diversité interne du monde animal, posé dans sa différence, serait « appliquée » à la division de l'humanité en deux sexes, amorçant une mise en correspondance structurale. Certes, nous sommes, s'agissant de l'art rupestre, à peu près incapables de mettre en relation au moins deux champs de la pratique. La réalité de la gestion des territoires nous reste floue, les rites, les récits et les mots nous manqueront à jamais, seule demeure l'énigme de cette représentation remarquablement asymétrique. Bien entendu, cela ne saurait suggérer que l'*Homo sapiens* paléolithique

pratiquait une division stricte des espaces et une catégorisation homologue des êtres vivants mais on peut admettre qu'une pensée de la différence, d'une *différence anthropocentrée*, se donne à voir dans ces compositions et sollicite la réflexion.

Considérons maintenant la situation diamétralement opposée, celle du néolithique de tradition méditerranéenne qui, si l'on suit Philippe Descola, est le seul à mettre en œuvre une stricte territorialisation de l'espace, opposant nettement la partie cultivée et régulièrement parcourue et celle qui reste hors de portée de l'homme. Opposition que les Romains auraient fixée plus nettement encore. On n'aurait pas trop de mal à démontrer que cette division échappe à toute stabilité et, apparemment, à toute régularité. Tout comme les jardins jivaros, les jardins villageois européens, anciens et actuels, sont pleins d'espèces sauvages provisoirement transplantées et l'entretien minutieux des espaces cynégétiques les plus écartés laisse maintes marques discrètes dans tous les coins de « la nature ». Mieux même, les amateurs de sauvage – par exemple les souverains européens dont ce fut longtemps le remarquable privilège – ne connaissent que des territoires méticuleusement balisés, la notion médiévale de *forêt* désignant l'espace le plus directement contrôlé par la législation royale (Marienstras 1981). Du côté des animaux la frontière n'est pas plus tranchée : les cochons européens – dont il est recommandé qu'ils soient, eux aussi, mis à mort par un étranger et partiellement distribués afin que le sang n'en revienne pas à la maison qui les a élevés – sont censés devenir sauvages pour justifier leur tuée, alors même que leur élevage et leur régime alimentaire en ont fait de parfaits commensaux du ménage (Fabre-Vassas 1994). La bête est donc sauvage et domestique tour à tour et il en est de même du sanglier, son double forestier que l'on joue à apprivoiser. Un simple regard sur les usages religieux de ces espaces confirme leur labilité signifiante. Ainsi est-il vrai que le christianisme des premiers siècles a lutté contre les cultes attachés à des arbres singuliers et à des sanctuaires païens isolés mais le front pionnier de la colonisation chrétienne est partout constitué par des ermites qui non seulement vivent dans l'érème, le désert non cultivé et rarement parcouru, mais en possèdent tous les attributs, ce qui en fait à la fois des saints méditatifs et des victimes de la tentation diabolique puisque ces espaces écartés sont pour l'essentiel des *espaces disputés*, des lieux où la limite, où toute limite, est interrogée, défaite puis retracée provisoirement dans une action qu'il faut donc sans cesse répéter (Fabre 1986, 1996b). N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre l'opposition du domestique et du sauvage dans la plupart des groupes où elle surgit sous la forme d'une qualification contrastée des lieux, des pratiques, des bêtes et des hommes ?

L'étude récente, par Claude Macherel, de cette présence dans l'espace urbain conforte, à mon sens, cette hypothèse. Travail précis et dense comme il y en a peu sur le sujet. Nous voilà à Fribourg, le nez levé vers une « mauvaise enseigne d'auberge » qui représente, découpé, un Sauvage – *Wildermann* –, ceint d'un pudique feuillage et tenant un énorme gourdin en guise de bourdon. Nommer ainsi un gîte urbain est une mode européenne largement répandue, Toulouse avait son hôtel du Sauvage en plein XVI^e siècle, et sans doute avant. L'énumération des

attestations et des sites serait interminable car le personnage donne aussi son nom à des places, à des rues. En ville donc, toujours. L'installation de l'auberge sur la Planche supérieure, la grande place triangulaire de Fribourg, n'a pas plus de deux siècles, elle résulte d'une migration interne à l'espace urbain, une migration qui, par chance pour l'ethnologue, a laissé de belles traces. Il suffit de passer le pont vers la Neuveville pour retrouver, place du Pertuis – « de la petite porte » –, un Sauvage statufié au centre d'une fontaine. L'œuvre a été commandée, vers 1625, à Stephan Amman, sculpteur. Ce n'était pas un grand artiste mais, démontre Claude Macherel, il savait faire ce qu'on lui demandait puisque, de toute évidence, si notre regard est un peu exercé, cette forme de pierre répond à un programme iconographique précis, à la fois général et local. L'homme, massif et velu comme un ours, est ceint de lierre, plante proliférante et inutile qui habille les arbres en forêt et s'attache aux murs en ville. Il en est aussi couronné, sa force va donc avec l'idée d'une souveraineté constante, bien établie. À sa main droite, un arbre à peine élagué. À sa main gauche, une sorte de bouclier ou plutôt un écu posé la pointe au sol. L'œil de l'analyste nous en révèle des caractères à partir desquels peut s'approfondir notre compréhension locale du Sauvage, nous donnant ainsi la possibilité de répondre à une question simple mais embarrassante : que fait ce personnage sur les places de Fribourg ? D'abord cet écu n'est ni de bois ni de métal, c'est une peau de bête, tannée, une peau fine qui se déroule d'un trait, une peau de chamois, peut-être. Ensuite, une limite traverse de part en part sa surface lisse, elle est très soigneusement tracée et faite pour ne pas s'effacer puisque le sculpteur a créé un léger dénivellement entre le haut et le bas de l'écu. Deux détails qui relancent l'enquête.

La peau est le résultat d'un savoir faire particulier, appartenant à un métier, fondement d'une activité économique majeure et d'une corporation puissante : celle des tanneurs. Ceux-ci prennent leur essor à Fribourg à l'automne du Moyen Âge, à peu près au moment où, si l'on suit le beau travail de Robert Delort (1978), la fourrure dont on fait des manteaux et des bottes, se retourne (on sait que l'histoire vestimentaire n'en a pas fini avec ces inversions du sens des peaux animales), ce qui va avec un traitement plus subtil, une finition parfaite des cuirs, l'invention de la très prisée « basane ». Les tanneurs ont toujours un pied en forêt, ce sont les trappeurs qui les alimentent en sauvagine et ils en tirent l'écorce des arbres qui donnent le tan ou tannin. Or, dans la forêt vit le Sauvage solitaire. Claude Macherel fait remarquer que, dans l'abondant légendaire alpin qui narre ses aventures, il n'est jamais un chasseur ; au contraire, il vit avec les bêtes des bois en entente parfaite, en osmose. Il aime aussi les arbres, même s'il en arrache un de temps en temps. Donc le rapport ne s'imposerait pas avec les tanneurs de peaux sauvages. Il y a pourtant un point qui les unit nécessairement, à mon avis. Dans les Pyrénées, mais aussi ailleurs en Europe, Alpes comprises, le Sauvage détient des savoirs très spécialisés que les hommes lui dérobent par ruse. À les considérer de près, ces tours de main, ces « secrets » comme disent les légendes – souder les métaux, cailler le lait... – sont des opérations sur la matière qui, à l'aide d'une adjonction menue mais décisive, prélevée dans la nature, aboutissent

à une transformation. N'en est-il pas de même pour le tannage ? Quoi qu'il en soit, à Fribourg, le lien héraldique du Sauvage et des tanneurs se renforce du fait qu'une grande famille fribourgeoise porte, au xv^e siècle, le patronyme de « Hensillinus dictus Wilde », Jean le Sauvage donc, orfèvre, détenteur de capitaux investis dans la branche d'activité montante : la peausserie. C'est l'époque où les tanneurs adoptent ces armes parlantes, en font leur blason corporatif. Quand ils combattent victorieusement, dans les rangs de la ville et de ses alliés, contre Charles le Téméraire, en 1476, « Les Sauvages » est le nom officiel de leur compagnie. Voilà l'homme velu bien loin de sa forêt, en icône patricienne, marquant l'espace de la ville qui croît.

Le second détail, cette coupure nette entre les deux parts de l'écu, nous conduit vers le récit d'origine de la ville de Fribourg. Nous sommes au milieu du xii^e siècle. Berthold, de la dynastie des Zaehringen, nobles du Saint Empire, est, comme tous les grands, un chasseur passionné. En forêt de Nuithonie – où l'on reconnaît Neptunus mis, comme partout dans l'Europe romanisée, au sec dans des lieux terrestres écartés avant d'être disséminé en une foule de « nuitons », nos lutins –, il poursuit un cerf et le perd. Dans la nuit qui tombe, il demande refuge à un charbonnier qui l'accueille dans sa cabane, lui offrant pour tout couchage des sacs jetés sur le sol. Au matin, le seigneur s'éveille et sort au grand jour. Son hôte éclate de rire : en dormant entre des sacs de farine et de charbon, Berthold se retrouve avec son habit partagé, blanc d'un côté, noir de l'autre. Le destin, au fond des bois, lui a fait don des deux couleurs de la ville qu'il veut créer là. L'écu de peau du Sauvage est donc nécessairement biparti, noir et blanc. Il le lie à l'origine, à la source extérieure, si fréquente en Europe, de l'autochtonie.

Le Sauvage, cet « homme des bois que l'on ne voit qu'en ville », puisque c'est là qu'il prend visiblement corps, ne peut donc être défini comme la cristallisation d'une altérité essentielle, lointaine et dangereuse. L'espace, auquel on l'associe, est vital pour les plus policés et pour la cité en général. Les « gens du bois » sont les alliés nécessaires des « gens du finage », d'ailleurs beaucoup occupent, à temps compté, l'une ou l'autre des deux positions (Jolas & Zonabend 1990). L'« exubérance gratuite », la « vitalité généreuse » que l'homme incarne ne sont là que pour être canalisées et domestiquées. Réalisant une figure récurrente, celle de l'intermédiaire qui va et vient entre les différences, cet « être fait d'images et de mots » (p. 92) campe auprès des portes, sert d'emblème aux lieux de l'hospitalité et du passage. Comme l'écrit justement Claude Macherel : ses « propriétés sylvestres n'existent pas en soi. Toujours relationnelles, elles sont relatives à l'univers qui les utilise, les pense et se les représente socialement » (p. 28). Être à propos duquel s'exprime une pensée des limites, de la délimitation mouvante et migrante, telle qu'elle s'est produite dans le temps et telle qu'elle a marqué des lieux, il est aussi, à Fribourg, posé dans un rapport visible avec la source du sacré monothéiste, local et général à la fois, celui du christianisme. Face à l'auberge du Sauvage, au milieu de la Planche d'en haut, correspondant à la fontaine du Sauvage de la place du Pertuis, se dresse, lui aussi sur sa colonne de stylite, au milieu d'un bassin, saint Jean-Baptiste statufié. Chevelu et barbu, présentant l'agneau posé

sur le Livre, il révèle sous le drapé de sa tunique, « une peau de bête entière, toute ruisselante de ses poils » (p. 18). Le sculpteur qui l'a mis là, en 1547, connaissait bien l'Écriture et les motifs iconiques dont elle fournit le répertoire. Saint Jean, l'aîné à peine de Jésus, fut un *nazir*, un séparé, un renonçant, « voué à Dieu », parti au désert en ermite qui se nourrit de sauterelles et de miel sauvage. Autant de qualités signifiantes qui le désignent pour baptiser son cadet, ouvrir ainsi le Temps nouveau que l'Évangile annonce et fermer le Temps de la Loi ancienne. Encore un Sauvage civilisateur...

Il serait absurde de nier la diversité qui marque les deux pôles du parcours – des Fouyoughé aux Fribourgeois – que le hasard de la publication m'a suggéré, diversité que Philippe Descola étaye d'une histoire longue mais fermement discontinuée. Il me semble cependant – et certaines études européenistes des décennies précédentes ont brillamment inauguré ce point de vue (Jamin 1979 ; Fabre-Vassas 1982 ; Amiel 1985 ; Digard 1990) – que l'opposition du domestique et du sauvage, identique en cela à celle du sacré et du profane et pour cette raison très souvent liée à elle, confronte l'anthropologue à une situation familière, celle des modèles dualistes qu'il est tout aussi illusoire de suivre aveuglément que de contredire décidément comme s'ils étaient un calque du réel. Un tel partage n'est pas sans évoquer la classification duelle des sociétés où la définition de chacun des pôles laisse entière, nécessairement, la question de leur frontière et de leur transformation puisqu'il ne s'agit là que de schèmes idéaltypiques, ce que les contradicteurs oublient toujours allègrement (Lenclud 1992). À l'analyse serrée, l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur, du familier et du mal connu, du très proche et du plus lointain, de l'identique et du différent – qui s'expriment fréquemment dans le langage du domestique et du sauvage – ne livre que des accentuations pragmatiques et qui font flèche de tout bois. Un exemple qui m'est cher : il suffit que la nuit tombe sur le plus domestiqué des territoires pour que les camps d'ombre de l'anomie s'installent ici et là, désappropriant l'espace, le bouleversant rituellement parfois, l'ensauvageant toujours (Fabre 1996a).

De façon générale, comme par les infimes traits qui composent les sons du langage, la différence produit des oppositions pertinentes mais celles-ci, et c'est là leur spécificité, servent à énoncer les limites, à repasser le trait qui toujours s'efface, à réactiver avec de nouveaux acteurs les contours d'un territoire social et mental, en remettant le temps en mouvement. On doit alors considérer que ces dualités, constantes mais plus ou moins fortement illustrées selon les sociétés dans la mesure où elles embrassent et relient un plus grand nombre de champs de l'expérience et des représentations, se dessinent sur le fond d'une unité ontologique implicite⁷. L'un et l'autre, dans le rapport qui en les distinguant les articule, ne composent jamais qu'un seul monde. Limites et non frontières du sauvage...

7. On retrouve exactement ici les termes du débat sur l'Un et le Deux (concernant aussi bien les distinctions de la société et du pouvoir, de la société et de l'invisible) ; sur ces points lire la discussion serrée entre Emmanuel Terray (1991) et Marcel Gauchet (1991).

BIBLIOGRAPHIE

- Amiel, Christiane
1985 *Les Fruits de la vigne. Représentations de l'environnement naturel en Languedoc*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme (« Ethnologie de la France » 3).
- Bastide, Roger
1975 *Le Sacré sauvage*. Paris, Payot.
- Bataille, Georges
1955 *Lascaux ou la naissance de l'art*. Genève, Skira.
- Benveniste, Émile
1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 2 : Pouvoir, droit, religion*. Paris, Minuit.
- Bly, Robert
1990 *Iron John : A Book About Men*. Addison-Wesley, New York (éd. franç. *L'Homme sauvage et l'enfant*. Paris, Le Seuil, 1992).
- Borgeaud, Philippe
1994 « Le couple profane : genèse et fortune d'un concept opératoire en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions* 4 : 387-418.
- Boyer, Pascal
1997 *La Religion comme phénomène naturel*. Paris, Bayard.
- Caillois, Roger
1939 *L'Homme et le Sacré*. Paris, Gallimard.
- Charpentier, Marie-Claude, ed.
2004 *Les Espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et définition*. Besançon, Presses de l'Université de Franche-Comté.
- Del Ponte, Renato
2004 « Santità della mura e sanzione divina », *Diritto@storia* 3 (www.dirittoestoria.it).
- Delort, Robert
1978 *Le Commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Âge (vers 1300-vers 1450)*. Rome, École française de Rome, 2 vols.
- Descola, Philippe
2001 « Par-delà la nature et la culture », *Le débat* 114 : 86-101.
- Digard, Jean-Pierre
1990 *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*. Paris, Fayard (« Le temps des sciences »).
- Fabre, Daniel
1986 « Le sauvage en personne », *Terrain* 6 : 6-18.
1993 « L'ours, la vierge et le taureau », *Ethnologie française* 23 (1) : *Textures mythiques*: 9-19.
1996a « Faire la jeunesse au village », in Giovanni Levi & Jean-Claude Schmitt, eds, *Histoire des jeunes en Occident, 2 : L'époque contemporaine*. Paris, Le Seuil : 51-83.
1996b « La place de l'ermite. Histoire et anthropologie », *Martot, Revue d'anthropologie du Musée du paysan roumain* 1 : *L'étranger autochtone*: 10-23.
- Fabre-Vassas, Claudine
1982 « Le partage du ferum. Un rite de chasse au sanglier », *Études rurales* 87-88 : *La chasse et la cueillette aujourd'hui*: 377-400.
1994 *La Bête singulière. Juifs et chrétiens autour du cochon*. Paris, Gallimard.
- Gauchet, Marcel
1985 *Le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.
1991 « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Réponse à Emmanuel Terray », *Le Genre humain* 23 : 128-147.

- Hamayon, Roberte
1995 « Pour en finir avec la “transe” et l’“extase” dans l’étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes* 26 : 155-190.
1998 « “Ecstasy” or the West-dreamt shaman », in Helmut Wautisher, ed., *Tribal Epistemologies. Essays in the Philosophy of Anthropology*. Aldershot-Brookfield, Ashgate : 175-187.
- Hervieu-Léger, Danièle
1993 *La Religion pour mémoire*. Paris, Le Cerf.
- Isambert, François-André
1982 *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris, Minuit.
- Jamin, Jean
1979 *La Tènderie aux grèves chez les Ardennois du plateau*. Paris, Institut d’ethnologie.
1982 « Quand le sacré devint gauche », *L’ire des vents* 3 (4) : 98-118.
- Jolas, Tina & Françoise Zonabend
1990 « Gens du finage, gens du bois », in Tina Jolas *et al.*, *Une campagne voisine*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme (« Ethnologie de la France » 11).
- Lanternari, Vittorio
1959 *La Grande Festa*. Milan, Il Saggiatore.
- Leiris, Michel
2003 « L’homme sans honneur », in *La Règle du jeu*. Paris, Gallimard (« La Pléiade ») : 1119-1154.
- Lemonnier, Pierre
1992 « Le porc comme substitut de vie : formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée », *Social Anthropology* 1 : 33-56.
- Lenclud, Gérard
1992 « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Gérard Althabe, Daniel Fabre & Gérard Lenclud, eds, *Vers une ethnologie du présent*. Éd. de la Maison des sciences de l’homme (« Ethnologie de la France ») : 9-38.
- Lévinas, Emmanuel
1977 *Du sacré au saint. Cinq lectures talmudiques*. Paris, Minuit.
- Marienstras, Richard
1981 *Le Proche et le Lointain. Sur Shakespeare, le drame élisabéthain et l’idéologie anglaise aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris, Minuit.
- Morandi, Moreno
1981 « Lat. “sacer” e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino », *Aevum* 55 : 30-46.
- Otto, Rudolf
1917 *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, Trewendt & Granier [éd. franç. : *Le Sacré*. Paris, Payot, 1929].
- Poitry, Guy
1995 *Michel Leiris, dualisme et totalité*. Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- Robertson Smith, William
1889 *The Religion of the Semites*. Edimbourg, Adam & Charles Black.
- Sini, Francesco
2002 « Sanctitas. Cose, dei, uomini. Premesse per una ricerca sulla santità nel diritto romano », *Diritto@storia* 1 (www.dirittoestoria.it).
- Strathern, Marilyn
1980 « No Nature, No Culture : The Hagen Case », in Carol MacCormack & Marilyn Strathern, eds, *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press : 174-222.
- Terray, Emmanuel
1991 « Sur *Le Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet », *Le Genre humain* 23 : 108-127.
- Tullio Altan, Carlo & Marcello Massenzio
1998 *Religioni, Simboli, Società. Sul fondamento umano dell’esperienza religiosa*. Milan, Feltrinelli.