



Faculté de  
Philosophie et  
Sciences sociales

Département de Philosophie, Éthique et Sciences des religions et de la laïcité

**Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de  
Master en philosophie  
*Finalité approfondie***

---

## **Pister ceux qui disparaissent**

*Les pratiques de peuplement à l'heure de la sixième extinction*

Simon VANDERSTRAETEN

Sous la direction de : Didier DEBAISE (ULB)

Lecteur/trice.s : Marie-Geneviève PINSART (ULB), Vinciane DESPRET (ULiège, ULB)

Année académique 2020-2021



## **Pister ceux qui disparaissent**

### ***Les pratiques de peuplement à l'heure de la sixième extinction***

#### Résumé

Ce mémoire explore les diverses pratiques de pistage animalier dans ce qu'elles ont de commun : les connaissances et les savoir-faire qu'elles mobilisent, ainsi que le rapport particulier qu'elles entretiennent avec les animaux au travers de leurs traces, devenues ainsi des signes. Pister des animaux entraîne et requiert aussi des formes de métamorphoses spécifiques qui sont autant de manières de vivre *comme et avec* eux.

À partir d'une description des pratiques de pistage selon ces deux dimensions, la réflexion se poursuit vers une analyse des récits des extinctions animales. Ce rapprochement espère mettre en évidence d'une façon originale les déséquilibres environnementaux auxquels fait face l'ensemble des êtres de cette planète. Il visera aussi à offrir du pistage et des récits d'extinction – tels que racontés par les « extinction studies » – une exposition commune qui les présentera comme des *pratiques de peuplement* enrichissant les existences d'une multitude de *mode de présences* possibles.

#### Mots clés

Pistage – signe – corps – mode de présence – territoire – attention – métamorphose – apparence – leurre – forme – composition – chaîne d'interprétation – défaite – excès – mobilité – connexion – anachronisme écologique – pratique de peuplement

### Déclaration Plagiat

*Considérant* que le plagiat est une faute inacceptable sur les plans juridique, éthique et intellectuel ;

*Conscient* que tolérer le plagiat porterait atteinte à l'ensemble des corps étudiants, scientifiques et académiques en minant la réputation de l'institution et en mettant en péril le maintien de certaines approches pédagogiques;

*Notant* que les étudiants sont sensibilisés aux questions d'intégrité intellectuelle dès leur première année d'étude universitaire et que le site web des Bibliothèques de l'ULB indique clairement comment éviter le plagiat :

<https://bib.ulb.be/version-francaise/navigation/support/boite-a-outils/evitez-le-plagiat>

*Rappelant* que le plagiat ne se limite pas à l'emprunt d'un texte dans son intégralité sans emploi des guillemets ou sans mention de la référence bibliographique complète, mais se rapporte également à l'emprunt de données brutes, de texte traduit librement, ou d'idées paraphrasées sans que la référence complète ne soit clairement indiquée ;

*Rappelant* les articles 103 et 104 du Règlement Général des Etudes 2019-2020 :  
[https://www.ulb.be/medias/fichier/reglement-general-etudes-2019-2020\\_1565776134603-pdf](https://www.ulb.be/medias/fichier/reglement-general-etudes-2019-2020_1565776134603-pdf);

*Convenant* qu'aucune justification, telle que des considérations médicales, l'absence d'antécédents disciplinaires ou le niveau d'étude, ne peut constituer un facteur atténuant.

La Faculté de Philosophie et Sciences sociales rappelle que la sanction minimale pour un plagiat avéré est l'attribution de la note de 0 pour l'ensemble du cours en question. Ce rappel ne présage pas de la sanction finalement proposée au jury par le Doyen en fonction des détails relatifs au cas de plagiat qui lui a été transmis.

Je Simon Vanderstraeten, confirme avoir lu cette déclaration et certifie ne pas avoir commis de plagiat pour ma recherche.

Fait à Bruxelles

Date 25/11/2020

Signature de l'étudiant 

## Remerciements

Je remercie chaleureusement mon promoteur, Didier Debaise, pour son écoute attentive, ses conseils bienveillants et toute l'envie de penser qu'il sait si bien transmettre.

Un merci particulier également à toutes celles et ceux qui m'ont aidé à rédiger ces lignes, volontairement ou non :

À Marie-Geneviève Pinsart et Vinciane Despret pour les commentaires précieux remis à propos de mon TPM, pour leur lecture à venir ;

À Quentin Hiernaux, pour avoir su éveiller avec justesse mon attention philosophique au monde végétal et à ses curiosités géniales ;

À Juliette, à son inaltérable soutien, à la magie de ses présences, à son arpentage discret ou chantant des pistes de mon existence, à ses délicats rappels à l'ordre de nos rêves ;

À Paul, à sa lecture au scalpel, incisive d'être attentionnée ;

À Gaetan, à nos discussions qui me rappellent la joie de la philosophie et de ses questions foudroyantes, à l'ivresse, à son indispensable amitié ;

À Mado, aux décalages précieux qu'elle provoque pour une pensée, à son amitié, rassurante d'être durable ;

À Élie, Basil, Naïm et Sarnia, pour leur soutien, leurs conseils, pour m'avoir offert les plus beaux moments de répit, et aux rires surtout ;

Et enfin merci à toutes celles et ceux qui m'ont encadré, soutenu, écouté et enduré tout au long de ce travail. À ma première famille : ma mère, mon père, Victor et Carol. Et à ma seconde : Anne, Daniel, Coralie, Delphine, Camille, Maxime, Romain et Capucine.

À toutes mes connexions, connues, secrètes ou insoupçonnées.

« *Le monde est animé, que nous soyons ou non animistes.* <sup>1</sup> »

*Eduardo Kohn.*

---

<sup>1</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, Grégory Delaplace (trad.), Zones sensibles, Bruxelles, 2017, p.282.

## **TABLE DES MATIÈRES :**

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>- 7 -</b>
<b>I. LE PISTAGE</b> .....	<b>- 23 -</b>
<b>I.1. En quête des signes</b> .....	<b>- 23 -</b>
I.1.1. Avant-propos .....	- 23 -
I.1.2. Le pistage comme un apprentissage des signes .....	- 25 -
I.1.2.1. Les sources du pistage .....	- 28 -
I.1.2.2. Pister, collecter, collectiviser .....	- 32 -
I.1.2.3. Ce que savent les pisteurs .....	- 34 -
I.1.3. Des corps diffus et des modes de présence .....	- 41 -
I.1.4 . Se situer .....	- 45 -
<b>I.2. Les métamorphoses</b> .....	<b>- 50 -</b>
I.2.1. Avant-propos .....	- 50 -
I.2.2. Le corps en travail.....	- 51 -
I.2.3. Un exercice de perspectivisme pratique .....	- 54 -
I.2.4. Les glissements du leurre .....	- 64 -
<b>II. LES EXTINCTIONS</b> .....	<b>- 78 -</b>
<b>II.1. Régularités et situation</b> .....	<b>- 78 -</b>
II.1.1. Ce que la forme fait à l'identité .....	- 78 -
II.1.2. L'assurance des régularités .....	- 84 -
<b>II.2. Les défaites du monde</b> .....	<b>- 89 -</b>
II.2.1. Défaites.....	- 89 -
II.2.2. Déséquilibres et excès .....	- 91 -
II.2.3. Nouvelles mobilités, nouvelles rencontres et connexions inattendues .....	- 96 -
II.2.4. Anachronismes écologiques .....	- 103 -
<b>CONCLUSION : PISTER, RACONTER, ENCHANTER</b> .....	<b>- 110 -</b>
<b>ANNEXE</b> .....	<b>- 117 -</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>- 118 -</b>

## INTRODUCTION

« Pour qui a vécu cette scène, l'*effet* de magie est évident : dans le réel, le triste, le répétitif, le mécanique réel, s'est ouvert une brèche qui a avalé le loup. Un monde des esprits où il s'est volatilisé.

L'effet cognitif spontané est clair : il ne peut être qu'un être de surnature, pour se jouer ainsi des lois de la nature. Il doit y avoir un arrière-fond au monde, des dimensions cachées, des passages, des raccourcis invisibles. Réenchantement étrange du monde.<sup>2</sup>»

Ce témoignage est de Baptiste Morizot, il y raconte sa rencontre troublante avec un loup prestidigitateur sur le plan du Canjuers en France. Rencontre dont d'aucuns diraient pourtant qu'elle fût avortée puisqu'elle s'est justement soldée par une absence ou plutôt, une disparition. Disparition si étonnante qu'elle force Morizot à invoquer de la magie pour rendre compte du phénomène.

C'est en ce sens que j'affuble le loup en question du qualificatif de prestidigitateur ; lui qui était suivi de près par le philosophe et sa lampe-torche a réussi le tour de passe-passe de couper court aux prédictions de son poursuivant. Après avoir passé un bosquet, l'animal *devait* continuer sa course derrière l'obstacle, or il ne fit rien de tel. Il n'était pas là où il était censé être en toute logique des « lois de la nature » évoquées dans la citation. L'obscurité de la nuit aidant certainement, le canidé s'était volatilisé, de la même manière qu'un magicien ferait croire qu'une pièce de monnaie devrait se trouver dans sa main gauche alors qu'elle est, en réalité, restée fichée dans sa paume droite. Le philosophe et prestidigitateur David Abram décrit ce pouvoir comme ceci : « Les magiciens, qu'ils soient de modernes amuseurs publics ou des sorciers tribaux indigènes, ont en commun de travailler avec le tissu malléable de la perception.<sup>3</sup>»

Le loup que Morizot rencontra sans le voir doit bien être magicien selon cette définition ; un magicien par ailleurs si puissant à *travailler le tissu malléable de la perception* qu'il provoque chez celui qui le traque un réflexe explicatif presque transcendant d'appel à un *arrière-fond* au monde.

---

<sup>2</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale*, Actes Sud, Paris, 2018, p.47.

<sup>3</sup> ABRAM D., *Comment la terre s'est tue*, Dider Democry et Isabelle Stengers (trad.), La découverte, Paris, 2013, p.25.

Mais cette évasion du loup vers les *raccourcis invisibles* empêche-t-elle de parler de *rencontre* ? Pour y répondre, cette question demande de complexifier l'idée de *présence*. Nous annonçons ainsi l'une des tâches de ce mémoire qui tentera d'enrichir la *présence* comme concept d'une multiplicité de *modes*. « Être présent », se verra en ce sens décliné au pluriel. Il s'agira de se passer des rapports binaires présence/absence pour leur substituer une réflexion sur les *modes de présence* variés dont peuvent faire preuve les animaux.

C'est donc bien les rencontres entre des animaux à chaque fois différents et singuliers et des témoins à chaque fois différents et singuliers qui ont fait le départ de la réflexion que je propose ici. Aussi, mes premières interrogations<sup>4</sup> concernaient ce qu'on pourrait appeler la *scène* de ces rencontres, ou leurs dispositifs : qu'est-ce qui les rend possibles ? quelles attitudes engendrent-elles ? quels sont leurs effets individuels et collectifs ?

Ces questions ne sont pas abandonnées mais elles constituent plutôt un genre d'amorce pour un ciblage plus précis de la problématique de ce mémoire.

Reprenons Morizot pour mieux saisir ce geste de circonscription. La rencontre évoquée n'est pas une surprise au sens où elle serait complètement inattendue car l'auteur était, lorsque le loup a surgi, en pleine *wolfpatrol*, soit une forme d'arpentage attentif du territoire en quête des loups. Il s'agissait, dès le départ, d'une attention accrue aux signes qui disent la présence potentielle des canidés sur un lieu particulier. En ce sens, c'est une rencontre *issue* du pistage que décrit le philosophe, et cette précision compte. Dans le livre d'où est issu le récit qui nous occupe, « Sur la piste animale », Morizot tente de conférer une densité philosophique à la pratique du pistage, il parle d'ailleurs à plusieurs reprises d'un « pistage philosophiquement enrichi » et c'est cette densité que j'aimerais reprendre et prolonger.

Pourquoi donc interroger le pistage dans un travail philosophique ? En réalité, l'ambition de ce mémoire n'est pas tant de réaliser une enquête exploratoire sur les diverses modalités et pratiques du pistage de par le monde. Il s'agit plutôt de partir de récits de pistages divers et de tenter d'en élucider les points communs. Le pari que désire tenir ce mémoire est celui de faire émerger des problématiques philosophiques propres aux pratiques de pistage qu'elles ont en partage malgré leurs différences.

---

<sup>4</sup> Je fais ici référence aux réflexions proposées dans le travail préparatoire à celui-ci, le Travail Préparatoire au Mémoire ou « TPM ».



Avant tout, il est souvent attendu d'une bonne introduction en philosophie qu'elle offre une définition de son objet de recherche. Je choisis délibérément, pour le moment, de m'en tenir à une description relativement large ; c'est-à-dire une définition du pistage qui ne serait pas restrictive à cause d'une trop grande précision mais qui me rende capable d'amorcer une piste de réflexion assez ouverte pour pouvoir faire appel à différents alliés de penser (que ça soit des auteurs ou des concepts) dans un processus que je souhaite le plus créatif possible. Démarrons donc avec une description à minima du pistage comme l'activité qui consiste à *suivre un animal ou simplement à détecter sa présence par le repérage et l'analyse de ses traces*. Voilà notre point de départ, il laisse volontairement de nombreux chemins possibles comme autant de façon d'enrichir une idée par tous les déploiements qu'elle permet.

Penser *avec* les pratiques de pistage me permet ainsi d'éviter le piège de la largesse qui m'entraînerait vers des manières de poser des questions trop flottantes ou alors trop « homogénéisantes ». Il me fallait, par exemple, éviter de prendre comme problématique « LA rencontre avec l'Animal ». Je l'écris en majuscule pour souligner la teinte que peut prendre ce genre d'interrogation qui produit des généralisations hâtives, en plus de provoquer de l'urticaire chez tous les spécialistes ou observateurs amateurs de telles ou telles espèces qui s'empresseront bien vite de rappeler la singularité de « leurs » animaux et la façon dont ils se refusent à être « un Animal ».

Parler du pistage offre la possibilité d'être en contact avec des animaux (au pluriel cette fois-ci) et de complexifier ce que peut être une rencontre. Pister, en un sens, c'est rencontrer avant la rencontre, c'est se rendre sensible à certains signes et en ignorer temporairement d'autres, c'est aussi imaginer des comportements possibles et tâcher de saisir les habitudes d'une vie singulière. Mais la pratique concerne également une prolongation de ce contact dans son *après* selon différentes modalités : dépecer, manger, suivre une balise GPS, rêver, enrichir des connaissances.

Dans tous les cas, les pratiques de pistage offrent aux rencontres de se densifier et de s'intensifier par une préparation et un *après* qui les intègrent. Le statut de ces rencontres s'en trouve alors modifié puisque celles-ci *s'étendent* véritablement dans ces moments qui les précèdent et la prolongent. Elles ne se restreignent plus à un instantané, au momentané d'un face à face qu'on pourrait être tenté de décrire comme une rencontre « véritable ».

Choisir ce prisme, c'est aussi se donner la possibilité de différencier les rencontres et leurs caractéristiques. Ainsi, les pratiques de pistage et la sensibilité qu'elles enseignent et

développent nous rendent capables d'identifier des critères pour qualifier les différentes rencontres. Il en va, par exemple, des notions de *surprise* ou *d'attention* qui se voient acquérir des sens nouveaux riches de conséquences.

Prenons un exemple pour illustrer le travail que réalise le pistage sur certains concepts ou situations. Lorsque nous disons que nous sommes surpris par un animal ou que nous l'avons surpris, que signifie cette surprise ? et peut-on réellement le dire ? Me reviennent à ce titre les paroles de Baptiste Morizot à propos des loups lors d'une conférence donnée à l'ULB en 2018. Le philosophe disait d'eux qu'ils donnent toujours l'impression aux observateurs que ces derniers les ont surpris mais que cette surprise est une duperie puisque, si nous les voyons, c'est qu'ils ont décidé de *se laisser voir*. C'est qu'ils nous (les observateurs de type *homo sapiens*) ont observés assez longtemps et qu'ils ont jugé que nous étions dignes – la dignité ici recouvrant peut-être une dimension de sécurité – de les voir. Voilà un récit qui déjoue, par et pour les loups, l'idée d'une surprise totale dans la rencontre.

En outre, et cette fois-ci du côté des humains, différents auteurs comme l'anthropologue Louis Liebenberg ou le philosophe David Abram posent une question importante – aux dimensions autant politiques qu'anthropologiques – à propos de la surprise : que peut révéler l'emploi de cette notion dans la façon de parler d'une rencontre ? Si je me promène en forêt et que je dis être tout à coup *surpris* par la course d'un chevreuil ?

David Abram propose de voir derrière cet usage de la surprise le symptôme d'une forme de maladie collective qui émousse l'attention. En d'autres termes, c'est lorsque nous ne savons pas percevoir les signes de la présence d'un animal, ou que nous ne sommes pas au fait que ce lieu traversé peut être son habitat, que nous pouvons réellement être surpris. Le pistage intervient alors ici comme une forme d'attention qui *peuple* les forêts, les prés ou les jardins et accorde aux êtres vivants qui habitent là la politesse de ne pas être surpris par leur présence.

Soulignons toutefois que l'approche d'Abram n'est pas individuelle. Son ambition n'est pas de produire de la culpabilité à l'endroit de celles et ceux qui seraient *surpris* par un animal, mais de faire usage de cette notion pour mieux souligner quelque chose d'un amoindrissement commun des sens. C'est une approche historique qu'il mobilise de sorte à pouvoir dresser un tableau de l'époque et de nos contrées occidentales. Il se donne l'ambition de comprendre pourquoi et « comment la terre s'est tue », non pas pour quelques individus à blâmer, mais pour une collectivité dans son ensemble et dans son rapport aux sens.

Louis Liebenberg fait également un argument politique de la *surprise* dans l'introduction de son œuvre « The art of tracking, the origin of science ». Il y avance que le pistage, ou l'attention aux traces, rend saillante la présence d'habitants animaux dans un lieu qui « may appear desolate to the untrained eye<sup>5</sup> » et parvient donc à diminuer une forme d'ignorance dévastatrice décrite comme « the most dangerous threat to the survival of many species <sup>6</sup>».

Ce que je désire mettre en évidence avec ces exemples, ce sont les décalages de sens opérés par le pistage sur certaines notions. Des décalages qui placent ces notions sur de nouvelles scènes, qui établissent de nouveaux liens entre les idées et leur offrent ainsi des tonalités différentes. Ainsi de l'idée de *surprise* qui se voit conférer un sens politique<sup>7</sup> particulier lorsqu'elle est connectée à celle d'attention et de considération d'autres espèces.

Ces exemples étaient convoqués afin de mettre en lumière ce que Vinciane Despret appelle une « écologie des idées<sup>8</sup> ». En ce sens, le prisme du pistage me semble pertinent par son action ou par l'écologie des idées qu'ils concourent à produire avec d'autres concepts ou idées. Les notions de surprise ou d'affection par exemple, lorsqu'elles sont prises dans d'autres écologies, d'autres « niches intellectuelles » peuvent prendre des sens ou des fonctions différentes, mais c'est ce qui se passe dans la niche du pistage qui m'intéresse et que je souhaite mettre en avant. La question devient donc celle de savoir quels mouvements sont produits par le pistage, considéré dans son écologie. Que deviennent les idées lorsqu'elles sont mises à son contact et qu'est-ce que ces connexions nous permettent de dire et de penser ?

La structure de ce mémoire pourra ainsi s'envisager dans un premier temps comme l'exploration de « l'écologie d'idées » du pistage. J'ai tenté, à partir des récits de pistage, de mettre en exergue les concepts et les idées qu'ils mobilisent et auxquels ils donnent un sens spécifique.

---

<sup>5</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science*, David Philip Éditions, Afrique du Sud, 1990, p.VI.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Le caractère politique de la *surprise* lui vient de ce qu'elle peut témoigner de reconnaissance aux animaux avec lesquels nous partageons des territoires. Elle peut être utilisée en ce sens comme marqueur d'une disponibilité à prendre en compte les habitats des animaux dans l'organisation collective humaine.

<sup>8</sup> « L'écologie des idées », inspirées de « l'écologie des pratiques » proposée par Isabelle Stengers, cherche à rendre compte des rapports entre une idée et son milieu. Les questions qu'on peut alors lui poser sont, par exemple : par qui est-elle portée ? pourquoi à ce moment-là ? quand a-t-elle le plus de chances de survie ? avec qui s'associe-t-elle pour être entendue ?

DESPRET V., *Habiter en oiseau*, Actes Sud, Paris, 2019, p.55.

En ce sens, le premier chapitre sera consacré à la notion de *signe* tel qu'elle est mobilisée par les pratiques de pistage.

Celles-ci donnent à *lire* ou à *interpréter* un certain nombre d'éléments qui deviennent signifiants lorsqu'ils sont abordés par un ou une pisteuse. On pourrait être tenté de dire qu'il s'agit là d'une analyse des traces qu'un animal laisse derrière lui mais il semblerait plus juste de l'annoncer autrement ; c'est-à-dire, comme une activité qui s'empare d'une trace en considérant qu'elle a quelque chose à dire et en essayant de *l'amplifier* au maximum.

L'*amplification* doit être comprise ici comme un geste ; celui de dépasser ce qui est perçu directement vers ouverture de ses possibles déploiements qui ne sont pas directement contenus dans le *hic et nunc* d'une perception. La pratique s'apparente, en ce sens, à une forme de *prospection spéculative*<sup>9</sup>.

Dans « l'écologie d'idée » du pistage, les vivants sont considérés comme de formidables émetteurs et récepteurs de signes. Ou plutôt, comme ce qu'on pourrait appeler de formidables *emprunteurs* ; non plus au sens financier, mais au sens de celui ou celle qui laisse une empreinte, une trace. « Rien n'existe sans laisser de traces » est le mantra du pisteur, martèle à plusieurs reprises Morizot<sup>10</sup>.

Il y a donc un passage qui ne peut pas rester impensé entre la *trace* et le *signe*. Et c'est un passage que je voudrais explorer *au sein même du pistage*. C'est-à-dire que ce sont des notions qui ont été fort exploitées dans d'autres contextes comme la sémiologie ou l'histoire mais elles seront ici considérées dans leur travail à la fois par et sur « l'écologie d'idée » du pistage.

Il y a donc un acte qui consiste à rendre une trace signifiante, et cela passe par l'établissement de *bonnes connexions*. Si je parle de *connexions*, c'est qu'il me semble qu'elles forment une dimension fondamentale du pistage. Pister revient, en ce sens, à connecter les signes entre eux, à les connecter aux événements et aux animaux qui en seraient les auteurs. Seulement, j'insiste sur les « bonnes » connexions pour éviter un écueil particulier.

Les récits de pisteurs ou les comptes rendus d'anthropologues qui les accompagnent rendent particulièrement sensible à un certain savoir ; un savoir non pas tant de connexions mais de *bonnes connexions*. Il s'agira toujours de relier les bons éléments entre eux, d'isoler une trace

---

<sup>9</sup> Je m'appuierai, pour l'élucidation de ces notions, sur le concept de *spéculatif* tel qu'il est présenté dans : DEBAISE. D., *L'appât des possibles, Reprise de Whitehead*, Les presses du réel, Dijon, 2018.

<sup>10</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale*, Actes Sud, Paris, 2018.

et d'en ignorer d'autres. Il faut savoir quand est-ce qu'une trace compte, en fonction de quoi et pour quel objectif.

Il y a là autant un travail d'extension que de limitations. Une limitation qui fait de l'ignorance une forme active ; un pisteur choisit d'ignorer telle ou telle trace pour sélectionner sa piste. Par ce travail, le pistage gagne en pertinence et limite le danger d'une généralisation excessive du lien.

Donna Haraway et Thom Van Dooren m'ont rendu particulièrement sensible à ce risque. Lorsqu'on travaille les notions de connexion et de signification, il y a une pente glissante qui nous pousse rapidement à proclamer, dans un élan d'écologie holiste (ou de complotisme, c'est selon), que « finalement, tout est lié ». Contre cet élan, Haraway rappelle : « Personne ne vit partout, tout le monde vit quelque part. Rien n'est lié à tout, tout est lié à quelque chose.<sup>11</sup> » et de préciser dans une note de bas de page son inspiration de Van Dooren : « While we may all ultimately be connected to one another, the specificity and proximity of connections matter – who we are bound up with and in what ways.<sup>12</sup> »

En ce sens, l'acte de pister peut se comprendre comme celui d'un apprentissage des connexions. Il s'agira toujours de restituer les êtres que l'on piste au sein de leur réseau de connexions et d'apprendre à identifier, pour les remonter, celles qui importent selon leur *spécificité* et leur *proximité*.

Si ces dimensions sont si importantes, c'est qu'elles mettent en avant *l'apprentissage* que représente le pistage. Faire signifier une trace et établir les bonnes connexions requiert un savoir-faire spécifique. Ainsi, après avoir éclairci ces concepts, le premier chapitre s'attèlera à décrire les savoirs propres aux pratiques de pistage. Par l'exploration de divers récits et comptes rendus, il cherchera à identifier les sources et contenus de ce savoir. Les problématiques que j'aborderai concerneront ce que savent les pisteurs et comment le construisent-ils. Il semble possible, par exemple, d'isoler trois sources de connaissance disponibles aux pratiquants du pistage : l'empirie, l'imagination et la magie. Je tenterai d'en décrire au mieux la signification qu'elles prennent dans ce cadre mais aussi les usages individuels et collectifs qu'il est possible d'en faire. Construit individuellement et collectivement sur base de ces trois sources, le savoir du pistage se constitue ainsi d'une dimension analytique et d'une dimension corporelle. C'est-

---

<sup>11</sup> HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, Vivien Garcia (trad.), Les éditions des mondes à faire, Vaulx-en-Velin, 2020, p.56.

<sup>12</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, Columbia University Press, New York, 2016, p.60, cité par HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, op. cit., p.56.

à-dire que les connaissances mises en branle par l'activité de pistage recouvrent une compétence d'analyse particulière et un savoir directement branché sur les corps. Qu'il s'agisse de ceux des pisteurs eux-mêmes ou de ceux des animaux, le pistage déploie une sensibilité et une connaissance fine des corps, de leur sensibilité, de leurs capacités et de leurs intérêts.

Définies de la sorte, ces pratiques et leurs savoir-faire entretiennent avec les animaux un lien particulier puisqu'elles s'y rapportent presque uniquement par les traces qu'ils émettent. En faisant signifier les traces, ces savoirs ne cessent de traiter avec des disparus. Par ce travail, ils convertissent l'absence d'un animal en présence d'un genre particulier : *diffuse* à la fois dans le temps et dans l'espace.

De sorte que, par une réflexion sur la *présence* et la façon dont le pistage est amené à la complexifier, le premier chapitre se clôturera sur un renouvellement possible de la notion de *mouvement*. En effet, l'attention portée aux signes enrichit les milieux d'une multitude de présences – selon quelques modalités que ce soit – et questionne par là le sens des déplacements. Le pistage leur retire en ce sens toute dimension d'aléatoire pour leur substituer des *situations*. À l'aide de plusieurs exemples, je tenterai de montrer ainsi comment « se déplacer » devient, avec le pistage et son travail sur les signes, « se situer ».

Je terminerai donc ce chapitre par une réflexion sur les territoires et les manières de s'y déplacer. J'espère tirer ainsi le fil suivant : l'élucidation du *devenir signe des traces* nous mènera aux *savoirs* nécessaires pour effectuer ce passage. Ceux-ci permettront ensuite de donner à comprendre les diverses *modalités de présence* des animaux qui ont pour conséquences, une fois mises à jour, d'offrir du mouvement sur les territoires une compréhension nouvelle.

Si pister demande de faire signifier des traces, la tâche requiert et entraîne aussi des formes de *métamorphoses* spécifiques. Dans un deuxième chapitre, plusieurs auteurs seront appelés à la discussion de la même manière que le propose Deborah Bird Rose dans « Le rêve du chien sauvage », en convoquant autour d'un feu imaginé des invités ou des esprits.

Ce sont des auteurs qui ont inspiré ce second chapitre sur les métamorphoses et le pistage et dont j'aimerais restituer à la fois l'inspiration et le dialogue que j'ai, par mon travail, noué entre eux et moi. Il s'agit principalement de l'anthropologue Nastassja Martin, de Baptiste Morizot, Vinciane Despret, Lucienne Strivay et d'Eduardo Kohn. Mais aussi du philosophe britannique

Charles Foster et du designer Thomas Thwaites qui ont tous deux tenté une expérience très concrète de métamorphose animale, l'un à l'aide de prothèses, l'autre en rampant des mois entiers dans des tunnels de blaireaux. Il convient d'inviter aussi comme convive à ce foutraque banquet du mélange quelques orchidées séduisantes, une élan dangereusement séduisante aussi, un ou deux grizzlys loquaces au sujet du passage des frontières, des loups perspectivistes et des canines intrusives.

Il existe une forme de pistage que Louis Liebenberg qualifie de *spéculatif*. On l'utilise lorsque la piste n'offre plus momentanément de signes visibles et qu'il faut alors imaginer ce qu'aurait pu faire l'animal ; on *pass*e « en mode spéculatif » comme le dit Morizot<sup>13</sup>. Et c'est bien de passage dont il est question puisque ce mode consiste à se mettre *dans la peau* de l'animal. Il y a tout un tas d'autres expressions qui conviennent également : mettre la peau d'un animal sur soi, mettre sa peau sur celle d'un animal, crier comme un élan, chanter comme un canard, rêver avec un ours ou se déguiser en abeille.

Ces expressions reviennent très régulièrement dans les récits de pistage et ce, de plusieurs manières. Il est souvent fait référence à des passages ou à des hybridations d'une espèce à une autre, que ce soit par le déguisement, la ruse, le rêve ou au travers de rituels. Quelles que soient ces méthodes, il y a toujours une transformation s'opérant qui possède des fonctions particulières et des effets spécifiques, non dénués de dangers.

Ce qui nous amènera sur la piste d'un *perspectivisme pratique* qu'on pourrait aussi décrire comme une pratique du corps d'un autre et de ses capacités. Pour suivre un animal, il ne suffit pas de savoir déceler ses traces mais aussi de comprendre ce qui fait monde pour lui et comment il évolue, ou comment il devrait évoluer, en particulier lorsque la piste s'estompe. Cet exercice est celui d'une métamorphose, il fait partie de toute une liste de « méthodes » dont ce chapitre tentera de dresser un inventaire.

Quelles qu'elles soient, ces méthodes se donnent toutes à comprendre comme des formes de *pratiques de similitude* qui ont pour but de produire des proximités. Les métamorphoses entraînent celles et ceux qui les pratiquent vers les abords du corps d'un animal. Mais du corps compris comme une *perspective*, ce qui permet à la métamorphose de recouvrir autant une proximité « purement » physique (s'approcher d'un animal par la traque, par exemple) qu'une proximité de significations. De sorte que ces pratiquent concourent à produire une scène de

---

<sup>13</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale, op. cit.*

compréhension commune entre des êtres différents à partir de laquelle il sera possible de communiquer, de s'associer ou de duper.

Cette dernière dimension pointe du doigt les dangers des métamorphoses. Une attention particulière sera ainsi portée au concept *d'apparences* et à ce qu'il contient de fausement superficiel. À partir d'une enquête de Lucienne Strivay sur le travail des taxidermistes, j'essaierai de complexifier la notion *d'apparence* et de déjouer pour un moment le dualisme qu'elle semble entretenir avec *l'être*. Passer par là me permettra de rendre compte des enjeux des métamorphoses et de leurs potentiels risques : jusqu'où arrêter une métamorphose ? comment ne pas se faire prendre soi-même au jeu de dupe qu'elle met en place ?

Ce sont des questions auxquelles il me faudra répondre, notamment en faisant usage des travaux de Nastassja Martin au sujet de la liminarité, des frontières et de leurs transgressions. L'anthropologue propose de penser les risques des pratiques de métamorphose en terme de *réversibilité*. Elle met, en ce sens, l'accent sur la capacité de *fascination* que possèdent certains animaux. Le concept désigne le risque, toujours présent à la lisière des événements de métamorphoses, de rester coincé dans une forme animale et de perdre le contrôle sur le geste de transformation. Par exemple, les chasseurs *fascinés*, sont ceux qui sont *pris* par les animaux qu'ils tentaient de duper par leur transformation et ne parviennent en ce sens plus à revenir vers une forme humaine.

Les pratiques de chasse et leurs vocabulaires seront ici d'une aide précieuse en ceci qu'ils nous permettent de rendre compte de la métamorphose aussi comme une science de la *capture* : capture du corps et de sa forme ou encore, capture de l'âme. Qu'elle soit au service d'une chasse, d'une ruse ou d'une approche de séduction, la capture joue son rôle dans la métamorphose en y instillant tout son charme en même temps que son danger.

C'est en ce sens que le *leurre* est omniprésent dans ces métamorphoses, il y est révélé dans toute sa réversibilité : *leurrer* et *être leurré* vont ensemble, selon un certain équilibre à maintenir, mais jamais l'acte ne se présente sous la forme binaire et exclusive du *ou* : leurrer *ou* être leurré.

Le chapitre sur les métamorphoses se terminera par l'analyse d'une situation qui mobilise concrètement les enjeux des transformations entre espèces. Pratique de la proximité, connaissance du corps-perspective de l'autre, danger du leurre et fascination ; toutes ces dimensions sont présentes dans le travail des biologistes et vétérinaires américains des Patuxent



Wildlife Research Center dans le Maryland et International Crane Foundation au Wisconsin. Ils y élèvent en captivité, pour les relâcher ensuite, des grues blanches, une espèce d'oiseau en voie d'extinction. Thom Van Dooren reprend cette situation et ses enjeux dans son chapitre « The violent-care of captive life »<sup>14</sup>. Je tâcherai de montrer comment cette histoire peut se raconter avec les concepts des métamorphoses que j'aurai développés jusque-là. Ce sera l'occasion d'en démontrer toute la complexité ainsi que leurs conséquences pratiques.

L'exemple est également tout particulièrement désigné pour établir la transition avec la deuxième partie de ce mémoire concernant les études des extinctions ou « extinction studies ».

La transition entre les deux parties de ce travail s'opérera autour d'un concept charnière, à savoir celui de *forme*. C'est par une analyse du parallèle lexical entre *information* et *métamorphose* que j'en suis venu à donner à la *forme* toute son importance. Les deux termes se construisent autour de la même racine de *forme* ou de *morphe*. Autant la métamorphose est une modification de la forme d'un être, de ses contours apparents et cachés, autant l'information peut se comprendre comme une donation de forme, comme une *in-formation*.

Le chapitre intitulé « Ce que la *forme* fait à l'*identité* » tentera ainsi d'élucider ces rapports et proposera une description de *l'information* qui puisse faire droit aux échanges et transformations qu'elle recouvre. Je tenterai, en ce sens, de concevoir les rapports entre les êtres, vivants ou inertes, comme des rapports informationnels dans lesquels chacun des termes donne et reçoit mutuellement des formes.

À l'aide de l'anthropologue Eduardo Kohn<sup>15</sup> et des biologistes proposant une approche biosémiotique des vivants<sup>16</sup>, je voudrais ensuite reprendre les notions d'informations et de communication pour éclaircir les façons dont les êtres s'entre *in-forment*.

Le concept de *forme* se substituera dès lors à *l'identité*, rendue incapable par trop de fixité de rendre compte des transformations incessantes qui façonnent les êtres dans leurs rapports. L'identité d'un être, dépend, lorsqu'elle est considérée comme une *forme*, de ses rapports avec d'autres et des transformations qu'elle subit ou qu'elle provoque. C'est une manière de ne pas

---

<sup>14</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, Columbia University Press, New York, 2016, pp.86-123.

<sup>15</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, Grégory Delaplace (trad.), Zones sensibles, Bruxelles, 2017.

<sup>16</sup> En l'occurrence, les études menés par K. Kull et G. Witzany.

enfermer les êtres dans des contours fermes, mais de se rendre sensible à toutes les influences qui les définissent.

Chez Eduardo Kohn, par exemple, les animaux, les plantes et les humains ne cessent de se produire mutuellement comme les êtres – les *séités*, dirait l’anthropologue – qu’ils sont. Ils se rapportent les uns aux autres par des gestes *d’interprétation*. Ce dernier concept prendra dans ce chapitre une tonalité de filtre, c’est-à-dire qu’il se verra consacré la tâche de filtrer les *informations*, de les laisser passer ou non et donc de diriger les adaptations de *forme*.

Les êtres pris dans ces liens forment ainsi une grande suite d’interprétations réciproques qu’il s’agit pour un chercheur/pisteur de relever et de suivre. Pister un être revient alors aussi, en quelque sorte, à le *déplier*, à l’ouvrir métaphoriquement – ou physiquement, dans le cas d’une découpe à la scie d’un tronc de chêne ou du dépeçage et de l’éviscération d’un caribou chassé – pour tenter d’y lire les connexions qui, pour lui, ont compté.

Il devient dès lors possible d’établir ce que j’appellerai des *chaines d’interprétations*. Ces chaines forment des suites *d’interprétations* plus ou moins régulières qui connectent entre elles les *formes* et en construisent les contours. Par exemple, l’abdomen des orchidées peut se concevoir comme une *interprétation* de la forme en général, et du sexe en particulier, des abeilles qui les butinent. La fleur *s’in-forme* de l’abeille, elle en récupère une partie de la *forme* par un acte d’interprétation. On pourra ainsi remonter une piste depuis la fleur vers l’abeille ; un geste qui consistera à déplier en quelque sorte l’orchidée pour y analyser ses connexions pertinentes.

Toutefois, ces chaines interprétatives nécessitent, pour pouvoir opérer, des régularités, des répétitions ou encore, des habitudes. La corolle de certaines fleurs par exemple est une interprétation, forgée par des années d’évolution, du bec des colibris – l’inverse est vrai aussi, comme dans toute histoire de coévolution, le bec des colibris interprète les habitudes de formes des fleurs. Les deux êtres sont noués par ces habitudes corporelles et de butinage.

Je voudrais donc démontrer, dans le chapitre qui y sera consacré, toute l’importance des habitudes pour un enchaînement des interprétations fluide. Il y a quelque chose de vital dans ces rapports interprétatifs réguliers puisque la *forme* en dépend, c’est-à-dire aussi l’existence d’un être dans les contours qui sont les siens.

Les récits de pistage interviennent ici comme des révélateurs des chaines interprétatives mais aussi de ce qui les met à mal.

La pratique du pistage doit pouvoir se fier aux territoires et aux mouvements des animaux, aux habitudes interprétatives qu'ils contractent et qu'il faut suivre. Mais puisqu'elle est justement directement branchée sur les habitudes du monde, qu'elle développe une sensibilité particulièrement ouverte aux inflexions des comportements animaux et végétaux, elle se trouve en position privilégiée pour avertir, décrire et ressentir les déséquilibres climatiques actuels, les dérèglements que connaissent aujourd'hui les différents écosystèmes de notre planète.

Ainsi, pour le dernier chapitre, en plus des pratiquants pisteurs, j'emploierai les travaux des chercheuses et chercheurs, de provenances académiques diverses, faisant partie du groupe des « Extinction studies » : Deborah Bird Rose, Thom Van Dooren, Michelle Bastian et James Hatley, pour ne citer qu'eux.

Les réflexions qu'ils proposent mettent en lumière toute une série de ruptures dans les *chaines interprétatives*. Que ce soit par les extinctions directement ou par leurs conséquences, les habitudes du monde se détraquent. Ils posent ainsi la question des *défaites* du monde, de la mise à mal de ses prédictions probables, de ses répétitions plus ou moins régulières, qu'elles concernent par exemple les migrations et mouvements animaux ou les saisons et leur lot de significations.

À partir du double sens du mot *défaite* – comme une perte mais aussi comme quelque chose qui se *dé-fait*, qui se désagrège ou se dénoue – je voudrais ainsi développer trois situations ou phénomènes. Elles concernent toutes des possibles *défaites* dont il faudra déployer les enjeux :

- 1) Les extinctions entraînent, ailleurs, des *excès*, des surnombres ou des espèces surnuméraires.
- 2) Les extinctions et les dérèglements climatiques produisent des *nouvelles mobilités et connexions inattendues*.
- 3) Les extinctions provoquent des *anachronismes écologiques* ou des « trous interprétatifs ».

Le premier point visera l'exploration de la dimension de dérégulation propre aux extinctions. Si elles provoquent des absences saillantes en différents lieux, elles ne peuvent manquer également de produire, ailleurs, des excès de présence. Il en va par exemple de certaines espèces de proies qui voient leur nombre exploser à cause de l'extinction de leurs prédateurs.

Ce chapitre sera aussi l'occasion de prolonger la réflexion sur le concept d'*excès* en passant par l'idée de *parentèle* que propose Donna Haraway. Avec son slogan « Faite des parents !<sup>17</sup> », Haraway engage à penser la problématique des relations à l'aune d'une certaine forme d'excès démographique. Je voudrais ainsi reprendre ces thématiques pour tenter de répondre à la question suivante : en quoi sommes-nous, nous autres humains, excessifs ? Comment nous excédons-nous et qu'est-ce que cela peut dire de nos relations ?

La deuxième partie sera consacrée à ce que j'appelle des mobilités et connexions inattendues. Les récits de pistage contemporains analysés font état d'une récurrence de phénomènes étranges. De plus en plus, les animaux ne se déplacent plus de manière prévisible, ils se retrouvent en des endroits où ils ne *devraient pas* être et se voient alors affublés du qualificatif *d'idiot* par exemple, entre autres en raison d'une absence de connaissance du territoire et de ses rapports. C'est le cas, relaté par Nastassja Martin, des pumas qui remontent du sud du continent américain vers le nord de l'Alaska et se retrouvent sur des territoires pour eux inconnus, face à des chasseurs Gwich'in qui les considèrent comme *idiots* parce qu'inaccoutumés à leurs stratégies de chasse.

Ce genre de mobilités nous invitent à saisir différemment et à réfléchir « à neuf » certaines notions comme l'hybridation, la rencontre ou les connexions inattendues. Il y a aura une histoire à raconter pour chacune de ces notions avec des acteurs divers : des pumas migrateurs, des *pizzlys*<sup>18</sup> et enfin des albatros du pacifique qui auront pour moi le rôle de guide pour penser l'isolation ou la connexion à l'heure de la sixième extinction et de ses nouvelles mobilités.

Le troisième point portera sur le concept d'*anachronisme écologique*, un concept emprunté à trois chercheurs (respectivement C. Barlow, P. Martin et H. Daniel) et utilisé par Thom Van Dooren dans un de ses textes au sujet de corbeaux hawaïens presque disparus de l'île<sup>19</sup>. Je voudrais en faire usage afin de mieux comprendre ce que provoque l'extinction d'une espèce pour les autres qui en dépendent en un sens vital et interprétatif.

---

<sup>17</sup> HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, Vivien García (trad.), Les éditions des mondes à faire, Vaulx-en-Velin, 2020, p.225.

<sup>18</sup> Contraction de « polar bear » et de « grizzly bear » ; cette nouvelle espèce hybride issue de l'union des grizzly et des ours polaires. On utilise également le nom de *grolar*, issue de la même contraction (mais inversée), seulement je crains fort que les *pizzlys* l'emportent pour la langue française ; on comprendra facilement que le *grolar* aura plus de mal à s'imposer sérieusement.

<sup>19</sup> VAN DOOREN T., *Spectral Crows in Hawai'i : Conservation and the work of inheritanc*, in BIRD ROSE D., VAN DOOREN T. et CHRULEW M. (dir.), "Extinction studies, Stories of time, death and generations", Columbia University Press, New York, 2017, pp. 186 – 215, p.191.

La notion pose la question de savoir ce qui se passe lorsque, au sein d'une relation de coévolution entre une plante un animal – au point où ils communiquent ensemble par des signes qu'on dirait « convenus » –, l'un des deux protagonistes vient à disparaître. Il reste alors bien souvent des signes qui fonctionnent à vide, des appels qui ne sont plus entendus, comme c'est le cas pour certaines espèces d'arbres qui dépendent de 'alalā (le corbeau de Van Dooren) pour la dispersion de leurs graines.

Je tâcherai de poursuivre ensuite la réflexion entamée sur le temps. *L'anachronisme* écologique fait état d'une forme de décalage temporel et donne ainsi à penser les êtres comme des *formes temporelles*. Ce troisième point se terminera, en ce sens, par une analyse des histoires d'extinctions au travers du prisme des *formes temporelles*. Je proposerai de les lire les rencontres entre espèces comme des rencontres de différentes temporalités.

Pour conclure, il me semble que les pratiques de pistage entretiennent avec les sujets et les enjeux des études des extinctions un lien fondamental. Celui-ci concerne la manière de traiter l'absence et de rendre présent ce qui n'est plus. Si le pisteur doit évoquer ce que devrait avoir été le comportement d'un animal en fonction de ce qu'il a laissé comme trace, les récits des auteurs comme Deborah Bird Rose, James Hatley ou Thom Van Dooren tentent à leur façon aussi de rendre vivant non plus ce qui est absent mais ce qui est éteint, ou plutôt celle et ceux qui se sont éteints. Il y a là un travail, que les deux pratiques ont en commun, de recherche d'indices pour la constitution d'une histoire qui provoque des *effets de présence* : raconter par exemple ce qu'incarnait pour une région du Japon l'arpentage discret d'une espèce de loup éteinte<sup>20</sup>.

Ce qui rapproche les récits de pistage et ceux des extinctions tient aussi à un travail sur les différentes manières d'exister comme vivants ou comme morts même lorsque l'on n'est pas vu physiquement. C'est à chaque fois une enquête, à partir d'indices (que ce soient des empreintes de pattes ou des souvenirs racontés) sur une façon de vivre, de se comporter et sur une façon d'habiter. Par leurs méthodes, les deux possèdent en commun un réel pouvoir qui nous rend davantage capables d'imaginer, davantage capables de nous situer et davantage capables de considérations envers nos voisins non-humains, qu'ils soient là, à la portée de nos sens ou non. Thom Van Dooren l'exprime en ces termes :

---

<sup>20</sup> C'est l'histoire racontée par James Hatley dans son article intitulé « Walking with Ōkami, the large-mouthed pure god » paru dans l'ouvrage commun déjà mentionné « Extinction studies, Stories of time death, and generations ».

« I came to appreciate the ethical work that these stories may do in the simple act of making disappearing others thick on the page, exposing readers to their lives and deaths in a way that might give rise to genuine care and concern.<sup>21</sup> »

---

<sup>21</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, Columbia University Press, New York, 2016, p.9.

# I. Le pistage

## I.1. En quête des signes

### *I.1.1. Avant-propos*

« Sa magie est précisément cette réceptivité accrue, vive aux sollicitations signifiantes – chants, cris, gestes – qui proviennent d’un champ plus vaste, plus-qu’humain.

Peut-être alors, la magie, dans son sens primordial, est-elle l’expérience de vivre dans un monde fait d’intelligences multiples, l’intuition de ce que chaque forme que l’on perçoit – depuis l’hirondelle piquant brusquement par-dessus nos têtes jusqu’à la mouche posée sur un brin d’herbe, et au brin d’herbe lui-même – *possède une expérience*, est une entité avec ses propres préférences et ses propres sensations – même si ce sont des sensations très différentes des nôtres.<sup>22</sup>»

Lorsque David Abram évoque « sa » magie, il parle des chamans de Bali et de leurs pouvoirs. Le chaman représente, pour Abram, celui ou celle capable d’une forme de *réceptivité* toute particulière. Sa magie est une forge des sens, elle aiguise l’attention, elle ouvre de nouvelles voies par lesquelles viennent nous solliciter une hirondelle ou un brin d’herbe. Ce pouvoir ne procure pas de nouvelles oreilles, il suscite des nouvelles attentions ; c’est-à-dire qu’il rend capable celui qui le cultive d’être *sollicité*.

Voilà qu’un cri, une posture ou quelques trilles deviennent signifiants. Mais de quelles significations est-il question ici ? Ou plutôt, que signifient ces sollicitations pour une attention de chaman ? La réponse, offerte comme un trait vif, semble d’emblée offerte par Abram : il s’agit de « l’expérience de vivre dans un monde fait d’intelligences multiples ».

Ce monde particulier se révèle aux sens par l’intermédiaire de chants, cris ou gestes qui signifient pour le chaman toutes sortes d’informations allant de l’état d’esprit des fourmis à la localisation probable de tel ou tel oiseau. Mais, peuvent-ils signifier pour quelqu’un d’autre ? En d’autres termes, le chaman possède-t-il le monopole de cette magie ? Est-il le seul à pouvoir vivre dans un univers d’intelligences multiples ? Il semblerait bien que non. Sans doute *l’intensité* de cette expérience est-elle propre au chaman mais l’expérience décrite est en réalité susceptible d’un apprentissage. C’est d’ailleurs l’une des thèses fortes défendues par David

---

<sup>22</sup> ABRAM D., *Comment la terre s’est tue*, Dider Democry et Isabelle Stengers (trad.), La découverte, Paris, 2013, p.30.

Abram dans la suite de son ouvrage. Il devient possible, par un exercice de l'attention, de s'éveiller aux intelligences multiples, de se rendre sensible à l'expérience de ces plus-qu'humains qui nous sollicitent.

Les pratiques de pistage interviennent ici ; elles se font l'une des voies d'accès possible à ladite expérience. Bien qu'elles soient évoquées chez Abram, le philosophe ne leur accorde cependant pas l'entière responsabilité de cette tâche d'éveil. Je m'en tiendrai toutefois à elles pour ce chapitre. Le pistage se verra ainsi interrogé dans son rapport aux *signes*, ou, pour le dire dans les termes du philosophe, à des *sollicitations signifiantes*. Les récits des pisteurs et pisteuses nous enseignent une certaine qualité d'attention aux *traces* que laissent les animaux pistés qui deviennent, par ce geste, des *signes*.

Dans le cadre du pistage, le concept de signe s'enrichit de la présence de l'animal lui-même. En ce sens, on peut dire des animaux qu'ils sont présents *dans* leurs signes. Le pistage éveille à une présence diffuse des animaux, à ce qui serait comme un éparpillement ou une extension de leur corps par les traces qu'ils laissent et qui, par l'apprentissage, deviennent signifiantes pour les pisteurs.

L'exploration de « l'écologie d'idée » du pistage commencera donc par la clarification du lien que la pratique entretient avec la notion de signe. Il s'agira d'analyser le passage d'une trace à un signe, la manière dont les traces en viennent à signifier par une pratique du pistage. Ce geste, cette transformation des traces en signes met en avant le caractère opératoire du pistage. Celui-ci sera envisagé comme un savoir particulier qu'il faudra donc dans un premier temps détaillé. Quelles peuvent être les sources de ce savoir ? Que peut-il recouvrir ? Sur quoi porte-t-il ?

Au travers de cette analyse, nous serons amenés à aborder la problématique, très présente dans les récits de pistage, des *corps* animaux et humains. Le pistage s'envisage ainsi comme une formation du corps des pisteurs et de leur attention mais il invite également à se rapporter aux corps des animaux *à travers* leurs traces. L'attention aiguisée des pisteurs ne fait pas que s'éveiller à une multitude de signes, elle décèle également derrière eux des existences animales propres. Les pratiques de pistage invitent en ce sens à reconsidérer la nécessité d'une immédiateté, d'une coprésence directe des corps, pour les relations entre espèces.

Il faudra donc parler de *modes de présence* pour décrire cette situation en ceci que l'usage des modes permet de complexifier la signification monolithique de la *présence* en lui attribuant une multiplicité de *cas* possibles. Par exemple, on dira d'un ours qu'il est présent devant soi lorsqu'on l'aperçoit mais qu'il l'était déjà aussi, selon un mode différent, dans ses traces.



Pour clôturer ce chapitre, nous serons ainsi amenés à tirer les conséquences de ces divers *modes de présences* et en particulier leurs effets sur l'idée de déplacement. La présence diffuse des animaux dans leurs signes invite à reconsidérer les mouvements sur un territoire. Les déplacements perdent en aléatoire ce qu'ils gagnent en *situation*. Il ne s'agira plus, pour un pisteur attentif aux signes, de se déplacer malgré les présences animales, mais de se mouvoir *par rapport* à elles. C'est donc bien un geste de *situation* qui se substitue à la *déambulation* et qu'il faudra analyser.

### *I.1.2. Le pistage comme un apprentissage des signes*

David Abram propose une homologie intéressante ; celle qui relie la lecture d'un ensemble de lettres et celle d'une suite de traces. Dans les deux cas, nous dit-il, il y a rapport à des signes, dans les deux cas, il y a l'événement d'une « *rencontre* avec l'Autre ». Il précise son propos dans une note :

« Ce que j'affirme ici est une homologie entre l'acte de lire et l'acte ancestral, indigène de *traquer*. Je suggère que ce qui rôde derrière tous les textes que nous lisons n'est pas un sujet humain mais un autre animal, un autre mode d'expérience (à la limite l'autre que constitue la nature animée elle-même). La rencontre dont je parle est donc alors précisément la rencontre avec une présence qui ne peut jamais coïncider pleinement avec la nôtre (...).<sup>23</sup>»

Bien qu'elle soit séduisante, mettons de côté la thèse historique de l'origine de la lecture qui nous ferait remonter une piste différente de celle que nous voudrions suivre. L'intérêt de la citation provient de l'usage du terme de *rencontre*. Il y a quelqu'un, un « autre animal », qui rôde derrière les textes que nous lisons et que nous rencontrons par cet acte.

Prenons cette affirmation avant même le parallèle avec la lecture : derrière les traces que nous pistons, il y a un animal qui rode. Ce rodeur se signifie par ses traces, il se rend présent par elles et disponible pour une *rencontre* d'un genre particulier puisqu'elle concerne une « présence qui ne peut jamais coïncider pleinement avec la nôtre. » Selon le philosophe, il devient donc possible de rencontrer en différé, d'être en contact avec une présence qui ne coïncide pas avec

---

<sup>23</sup> ABRAM D., *Comment la terre s'est tue*, op. cit., p.130.

la nôtre. Un peu plus loin dans le même ouvrage, il apporte une précision utile : « Nous cherchons des modes d'absence qui, par la manière même dont ils sont absence, se font sentir dans la présence sensuelle du paysage ouvert.<sup>24</sup> »

Pour le paraphraser : les animaux pistés seraient alors absents selon un certain mode par lequel ils se font sentir dans la présence sensuelle du paysage.

Quel est ce mode ? Répondre à cette question revient à tenter d'élucider le passage d'une absence à une présence ou encore à éclairer le statut de ce que pourrait être une « présente absence ». C'est l'un des fondamentaux du pistage, comme dit Morizot : « La présence-absence est le problème de la traque<sup>25</sup> ». Et nous avons besoin du signe pour résoudre ce problème. Ce dernier se constitue comme une forme de diffusion temporelle qui rend pleinement présent, pour un pisteur, un animal qui n'est pourtant plus *là*. En réalité, une analyse de la trace animale comme signe nous permet justement de dire que l'animal est en fait précisément *là*, dans sa trace. Par elle, il se signifie, il rend tangible sa présence. Seulement, il faut insister sur le caractère *diffus* de cette présence. Elle est étalée dans le temps et dans l'espace. C'est ici que se loge le type d'existence animale auquel se rapportent les pratiques de pistage. Pour les pisteurs, les animaux possèdent une existence diffuse et on ne cesse de les rencontrer, sur des modes variés, dans cette diffusion.

L'attention joue ici un rôle clé d'activateur de rencontres en ceci qu'elle opère la transformation d'une *trace* en un *signe*. Le phénomène est donc uniquement relationnel : c'est dans la manière dont se rapporte un sujet à une trace qu'un *signe* peut émerger. Ainsi, une trace peut demeurer lettre morte, en attente d'être relevée. Elle contient alors en *puissance* des renseignements qui ne se déploieront que dans un *acte* attentionnel.

La trace est toujours amenée à signifier dans l'une ou l'autre direction. Et celles-ci varient en fonction de celui ou celle qui interprète, des organes de sens mobilisés et de leur capacité ainsi que des enjeux et objectifs propres des pisteurs.

Le livre « Les diplomates »<sup>26</sup> de Morizot regorge d'exemple quant aux possibilités d'interprétations d'une laissée de loup par exemple. Pour une meute mitoyenne, la laissée contiendra des informations sur la composition de la meute du loup émetteur, de son lieu de vie, de sa disponibilité sexuelle, etc. Pour un pisteur amateur au nez humain, une laissée

---

<sup>24</sup> *Ibid*, p.273.

<sup>25</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale*, Actes Sud, Paris, 2018, p.172.

<sup>26</sup> MORIZOT B., *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, Marseille, 2016.

manifeste tout d'abord et simplement la présence du canidé. L'introduction des « Diplomates » dresse d'ailleurs un portrait de cette présence :

« Un jour, le loup est aperçu dans les Vosges. Il vient du Mercantour. Un jour, on l'aperçoit dans le massif du Madres, loin dans les Pyrénées. Il est à Canjuers, dans la vallée de Bargème. Il est dans le Jura, dans le massif central. Dans la Meuse. Un jour il est ici. « Le loup est là », disent à l'abri des cafés les forestiers et les ermites. Le loup est là. (...) Car le loup a cette particularité d'être présent comme invisible – sauf pour les éleveurs, dont les troupeaux subissent les attaques récurrentes. La saisie par les bergers et éleveurs du levier médiatique transforme le silence en problème politique.<sup>27</sup> »

Une même laissée peut donc signifier bien des choses selon la truffe ou le nez qui la respire. Il en existe autant de versions que d'organes pour la sentir. Elles concourent toutes à enrichir ce que signifie la présence du loup : meute voisine potentiellement alliée, neutre ou ennemie, femelle en chaleur, attaque potentielle sur un troupeau de moutons, emblème pour un collectif de défense de l'environnement, objet électoral, etc. Toutes ces versions représentent autant de déploiements de sens possibles pour une même trace.

La distinction entre trace et signe permet ainsi de rendre compte de la spécificité pratique du pistage, de son caractère opérant. Elle permet, en outre, de souligner le rôle d'un certain apprentissage qu'opère le pistage sur l'attention.

Pister s'apprend et nous apprend ; c'est une technique de la signification au sens du *passage* évoqué : lorsqu'on piste un animal, ces traces *deviennent* des signes. On peut tout à fait ne rien voir ou ne rien entendre, cette cécité ou surdité n'effacera pas les traces mais elle aura cependant pour effet d'éteindre les signes. Il faut, en ce sens, bien *apprendre* à repérer des traces et à les faire signifier d'une manière ou d'une autre.

Cette distinction importe car elle permet de mettre en exergue le savoir particulier qui est construit pour et par le pistage. Elle souligne les effets de décalage qui résonnent quelquefois comme un hoquet de surprise : « Tout à coup un élément du paysage devient signifiant.<sup>28</sup>»

Le *décalage* évoqué vient se loger dans ce « tout à coup » prononcé par Morizot. À l'occasion d'une quête de l'ours isabelle dans les montagnes kirghizes, les formes inhabituelles de fourmilières (elles sont étêtées) deviennent soudain signifiantes : l'ours les avait soigneusement ouvertes comme des boîtes à biscuits pour se rassasier de leurs petits résidents. Voici qu'une

---

<sup>27</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale, op. cit.*, p.19.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p.79.

trace est devenue signe. Lorsque nous disons « soudain » ou que nous reprenons le « tout à coup » de Morizot, le but n'est pas de marquer quelque chose comme une instantanéité de l'événement. Le philosophe dit par ailleurs que cet élément ne devient signifiant qu'après discussion collective et soumission d'hypothèses. Le point de bascule n'est pas un marqueur instantané, il relève plutôt d'un apprentissage au long cours qui peut, certes provoquer ces « soudains » ou ces « tout à coup », mais ne s'y restreint pas.

Une trace peut donc acquérir, ou non, une signification. Ce potentiel dépend d'un apprentissage d'un genre particulier. On en trouvera une exploration rigoureuse dans l'œuvre de Louis Liebenberg. Pour son travail sur les diverses formes du pistage, l'anthropologue a réalisé une enquête auprès de différents groupes de chasseurs-cueilleurs vivant à la frontière entre le Botswana et la Namibie. Il y a relevé une grande variété de pratiques d'ordres très différents qui concourent toutes à produire et faire vivre le savoir qui nous intéresse.

#### *1.1.2.1. Les sources du pistage*

La première question à propos de ce savoir concerne ses *sources*. Le terme doit être envisagé ici selon deux sens à la fois proches et différents. Les *sources* d'un savoir recouvrent autant ce sur quoi il se construit que ce dans quoi il puise pour parvenir à se maintenir. Envisagé de la sorte, on peut isoler trois types de sources principales au pistage : *empiriques, imaginatives et spirituelles ou magiques*.

*L'empirie* concerne ici ce qui est directement sensible, ce qui est présent aux sens des pisteurs : un son, des traces de patte et leur écartement, des herbes couchées, des frottis, de la terre retournée, un écorchage, un envol soudain, des cris particuliers, une odeur, une texture d'excrément et bien d'autres éléments encore.

Toutefois, le savoir mobilisé lors d'une traque ne peut se restreindre à ces éléments. D'aucuns seraient peut-être tentés de dire qu'il faudrait s'en *détacher*, mais le terme ne semble pas tout à fait juste. L'action requise ne recouvre pas tant une élévation *au-dehors* de ces signes qu'une amplification. Il s'agit d'exploiter la trace, d'en relever toutes les significations possibles à partir de ce qui est donné directement.

Cet acte vient alors mobiliser un deuxième type de source de pistage, à savoir, *l'imagination*. Une fois les données empiriques analysées, il devient nécessaire pour un pisteur de prospecter :

quel chemin l'animal suivi va-t-il probablement emprunter ? quel comportement va-t-il adopter ? va-t-il continuer sa course ou tenter de se cacher ? Si oui, où ça ?

Le raisonnement proposé ici est rendu fort schématique et linéaire pour des raisons de clarté et d'intelligibilité cependant, il faut bien comprendre que ces sources ne se superposent pas dans un ordre établi. Le geste que déploie le savoir du pistage ne se décompose pas si aisément dans la réalité. Ce qui ressort des récits analysés est plutôt un mélange de ces sources ; *l'empirie* et *l'imagination* se complètent sans arrêt, empiétant l'une sur l'autre, rendant de ce fait toute séparation stricte inexacte. Lorsqu'un chant d'oiseau, par exemple, est recouvert par un autre, il faut bien en imaginer la provenance probable ou sa signification. En retour, lorsque l'imagination aura atteint les limites de sa pertinence pour un objectif donné, il faudra qu'elle trouve dans le réel sensoriel quelques béquilles ou relances nécessaires.

Le mixe ainsi décrit recouvre en partie la spécificité du type de pistage particulier que décrit Liebenberg sous le nom de « spéculatif »<sup>29</sup>. Nous sommes par conséquent plus à même de préciser le sens que recouvre le *spéculatif* dans le cadre que lui offre la pratique du pistage : il s'agit de l'action conjointe du traitement des données sensorielles et de l'imagination qui concourt à révéler les *possibles* contenus dans une *trace*, devenue *signe* par ce geste.

*Le pistage spéculatif* ainsi décrit rejoint la *philosophie spéculative* telle que définie par Didier Debaïse :

« Il nous faut une philosophie qui, par sa forme même, ses ambitions et ses manières de se rapporter aux choses, puisse donner toute son importance à cette expérience profondément plurielle de la nature. Nous l'appelons spéculative et nous la définissons par une fonction : *intensifier jusqu'à son point ultime l'importance d'une expérience.*<sup>30</sup> »

Il complète plus loin cette définition par une précision sur la notion *d'importance* : « L'importance exprime la manière par laquelle un événement cristallise des enjeux, au-delà de son existence *hic et nunc.*<sup>31</sup> »

Si l'expérience évoquée est celle de la découverte d'une trace sur la piste d'un animal, la compétence requise est bien *spéculative* puisqu'elle consiste à intensifier *l'importance* de cette même trace. Ce faisant, le pisteur mobilise son savoir afin d'identifier les enjeux que cristallise cette trace au-delà de son existence *hic et nunc*.

---

<sup>29</sup> Il s'agit d'une méthode de pistage qui projette, à partir des informations obtenues, les comportements et trajectoires possible d'un animal lorsque ses traces ne sont plus directement visibles. LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science*, David Philip Éditions, Afrique du Sud, 1990.

<sup>30</sup> DEBAÏSE. D., *L'appât des possibles, Reprise de Whitehead*, Les presses du réel, Dijon, 2018, p. 128.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 130.

Venons-en à la troisième source du pistage. Une source appelée *magique* ou *spirituelle*. Quel sens est-il possible de lui donner et quelle est son efficacité ?

Liebenberg décrit un petit groupe de chasseur dans un passage intéressant :

« Hunters will spend many hours discussing the habits and movements of animals. Magical information based on divination and dreams may also be used to decide whether to hunt and may give the hunter a feeling of confidence (Lee, 1979). On the basis of information available the hunter decides on a rough strategy for the hunt.<sup>32</sup> »

La stratégie de traque se constitue ainsi également sur base des informations fournies par des voies divinatoires ou oniriques. Le moment du pistage se trouve par conséquent intégré dans un ensemble plus large qui, non seulement l'informe, mais d'une certaine façon aussi le rend possible. Rêver d'un animal la veille d'une chasse peut par exemple révéler son emplacement du lendemain ou simplement signifier une « disponibilité » de l'animal à la traque.

Il faut bien clarifier l'idée de magie mobilisée dans ce cadre car elle fait référence à une fonction particulière de communication définie par une *position*. David Abram propose de le formuler comme ceci :

« À cet égard, il est significatif que de tels magiciens demeurent rarement au cœur d'un village. Ils résident plutôt à la périphérie de l'espace communautaire ou, le plus souvent, au-delà des limites du village – au milieu des rizières, au fond d'une forêt, ou accrochés à une zone rocheuse. Outre le besoin d'intimité, ce retrait semble remplir une autre fonction pour les magiciens appartenant à une culture traditionnelle : exprimer sur un mode spatial leur position symbolique par rapport à la communauté. Car l'intelligence du magicien n'est pas incluse *au sein* de la société ; sa place est aux abords de la communauté, en médiation entre la communauté humaine et celle, plus vaste, des êtres dont le village dépend pour se nourrir et subsister.<sup>33</sup> »

La magie agit ici comme une tisseuse de liens entre des « communautés d'êtres » différentes. Si le philosophe la décrit à partir du contexte balinais dans lequel il effectue ses recherches, la définition n'en reste pas moins généralisable si l'on s'en tient à l'idée de *position*. Les chamans possèdent un pouvoir qui les fait arpenter les lisières entre les mondes. En l'occurrence, à l'orée des mondes humains et animaux. Ainsi comprise, il devient possible d'étendre la notion à d'autres récits. C'est notamment le cas de Clarence, un chaman gwich'in dont l'histoire résonne tout particulièrement avec la définition d'Abram :

---

<sup>32</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science, op. cit.*, p.54.

<sup>33</sup> ABRAM D., *Comment la terre s'est tue, op. cit.*, p.26.

« Clarence quitta sa cabane en rondins au mois d'octobre 2011 alors que le froid devenait saisissant et que les premières neiges blanchissaient les lichens et les mousses. Il s'en alla habiter une simple tente munie d'un petit poêle en son centre, qu'il disposa dans la forêt loin du village pour, dit-il, « rêver de nouveau », c'est-à-dire faciliter le dialogue avec les non-humains. Le mot qu'il utilise pour « rêver » est *gineiinlyaa*, qui signifie aussi « être un chamane ». Ainsi, pour lui, on ne peut être un chamane qu'en marge du collectif, plus proche de l'univers des autres ; pour bien rêver et bien communiquer, il doit prendre de la distance, faire silence, s'occulter lui-même aux yeux des humains et entamer le dialogue avec les autres.<sup>34</sup> »

Que ce soit par les rêves, par des rituels, par la préparation de recettes spécifiques ou par des chants cérémoniels, un certain pouvoir de médiation se voit activé et permet de rendre compte des comportements ou des mouvements animaux. Les informations récoltées par ces différents canaux devront alors être mises en discussion avec les traces livrées par la piste. Cette « source » de savoir offre ainsi aux traces une autre possibilité de signification, elle les enrichit de nouvelles trajectoires possibles ou non, souhaitables ou pas. Autrement dit, elle densifie le récit que les pisteurs doivent composer pour diriger leur traque.

Si l'on considère que la signification des traces – l'acte de *faire signifier* une trace – construit une sorte de carte des directions ou des comportements possibles des animaux pistés, le rôle de la magie est d'y dessiner de nouveaux sentiers. Elle permet de répondre à des questions importantes comme celle de la position probable d'un animal, de sa présence ou non en un lieu et à un moment donné, mais aussi celles qui concernent sa *disponibilité*.

L'élan que l'on poursuit est-il disposé à être pisté ? Est-ce un bon moment pour chasser l'ours sans s'exposer à trop de dangers ? Les saumons seront-ils de retour à temps dans leur lieu de frai ? Dans son travail auprès des Gwich'in d'Alaska, Nastassja Martin confère à la magie – au sens défini plus haut d'une *position* de lisière – une dimension fondamentale qui se reflète dans les questions de *disponibilité*. Pour les chasseurs qu'elle accompagne et avec qui elle discute, « les animaux se donnent » mais « il faut penser à eux pour qu'ils se donnent. Il faut rêver.<sup>35</sup> » L'acte de rêver intervient alors pour favoriser la rencontre, ou plutôt pour en nourrir la possibilité car celle-ci n'est jamais donnée avec certitude. Il y a tout un panel d'actes et de pensées qui se voient confiés la tâche d'entretenir la chance de rencontre avec les animaux. Il

---

<sup>34</sup> MARTIN N., Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, La découverte, Paris, 2016, p.251.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p.181.

s'agit de maintenir avec ces derniers une bonne entente pour qu'ils continuent à se donner, à offrir aux humains des chances d'être vu ou chassés.

« Pour mieux comprendre cette idée, poursuit l'anthropologue, rappelons-nous les mots de Dacho : « Il n'y a que des opportunités. » Toute l'esthétique gwich'in repose sur ce postulat et, comme l'antique homme grec face au dieu Kairos, l'homme gwich'in a trois possibilités quand un animal passe non loin de lui : ne pas le voir ; le voir mais rester immobile ; le saisir. La tension de la chasse tient dans ce choix, dans cet instant, et tous les voyages des hommes, les préparatifs qu'ils font, tous les rêves qui les animent la nuit, sont orientés vers cette confrontation future. Tout le travail consiste donc à permettre à la rencontre d'advenir, à l'occasion de prendre forme : saisir un oiseau au vol, intercepter un saumon en pleine course, acculer un élan distraît, couper la route d'un caribou vagabond. <sup>36</sup>»

La traque, l'éventuelle rencontre et son dénouement s'insèrent ainsi dans un ensemble de pratiques relationnelles qui adviennent avant, pendant et après elles et ont pour fonction d'entretenir la chance, soit de favoriser l'advenue des animaux sur la piste.

#### *1.1.2.2. Pister, collecter, collectiviser*

Pister requiert donc de faire appel à l'empirie, à l'imagination ainsi qu'à diverses sources magiques, rituelles ou oniriques. Cependant, il y a une quatrième source que nous n'avons pas encore mentionnée : le *collectif*. Il serait en réalité plus juste de parler d'une *modalité d'usage* que d'une source en tant que telle car la *collectivisation* représente plutôt une façon de mobiliser et de mettre en pratique, les diverses sources du pistage. Les écrits de Liebenberg regorgent par exemple de récits de pisteurs racontés autour du feu. S'ils peuvent paraître anecdotiques, ces moments de récits partagés exercent une fonction fondamentale de partage de connaissances et de savoirs. Ils représentent tous des occasions d'approfondir des récits communs autour d'un animal en particulier.

Le documentaire « Tanzanie, les derniers chasseurs-cueilleurs »<sup>37</sup> dévoile une scène de partage très semblable à ce que décrit Liebenberg. Il s'agit d'une soirée autour du feu des Hadzabe, un groupe de chasseurs-cueilleurs tanzaniens, durant laquelle le chasseur Gudo raconte son aventure avec une colonie de babouins. convoitant la colline occupée par les primates, Gudo

---

<sup>36</sup> *Ibid.* pp.182 – 183.

<sup>37</sup> Arte, Lato sensu, *Tanzanie, les derniers chasseurs-cueilleurs*, [consulté en ligne], <<http://nicosargillet.com/documentary#/arte-massai>>, 2019.



s'en approcha dans la nuit, « silencieux comme un lézard », et parvint à tirer un gros mâle d'un seul trait, de sorte à faire fuir le reste de la colonie. Gudo est l'un des plus vieux chasseurs du groupe et il est écouté attentivement. Son auditoire rigole de sa vantardise mais reste toujours attentif aux enseignements à tirer de ces histoires. Il se peut qu'ils débattent ensuite sur le comportement de tel ou tel animal, babouin ou zèbre. « Tu devais être très silencieux si les babouins ne t'ont pas entendu » avance un jeune chasseur. Et petit à petit, voilà qu'un savoir se construit autour des babouins à l'ouïe fine qu'on ne peut chasser qu'à condition d'être silencieux comme un lézard. Récit après récit, des portraits d'animaux ou de plantes se dessinent : tel oiseau indique par ses cris la présence d'une ruche d'abeille riche en miel, les gnous sont plus dangereux lorsque chassés avec des chiens, les lions ne restent dupes qu'un court laps de temps lorsqu'on prétend, à grand renfort des cris, être plus nombreux pour venir leur voler leur pitance, les hyènes modifient leurs appels lorsqu'elles se savent suivies, etc.

Les multiples soirées autour du feu construisent un large corpus de connaissances qui s'entretiennent par la parole vive. Chacune de ces histoires réalise un travail de collecte et de conservation par lequel des savoirs particuliers se construisent par comparaison, confrontation, accumulation. « Collecter est une manière de connecter<sup>38</sup> » reprenait Lucienne Strivay dans l'un de ses articles. La formule rend particulièrement intelligible le phénomène du savoir et des « portraits » évoqués. Le feu de camp devient un lieu de collecte, un carrefour de rencontre des récits qui concourent ainsi, par leur mise en connexion, à la production du savoir de la communauté qui se rassemble.

Louis Liebenberg établit un parallèle entre recherche scientifique et pistage en référence à ces pratiques de collectivisation qu'il rapproche de la « correction par les pairs ». Il rajoute également un élément important pour comprendre les avantages de ce partage des récits : si les « portraits » d'animaux ou de végétaux constitués autour du feu sont des contributions ouvertes à tous, alors les moins bons pisteurs bénéficieront du savoir-faire des meilleurs :

« This small percentage of excellent trackers would have made a significant contribution to the collective research programmes of the communities as a whole, in the same way that a small percentage of modern scientists makes the most valuable contribution to modern science.<sup>39</sup> »

Le rapprochement ainsi effectué entre programme de recherche scientifique collective et collectivisation des récits peut se prolonger par une attention aux codes en vigueur encadrant

---

<sup>38</sup> STRIVAY L., *“The stuff that dreams are made of...”*, *Les savoirs de la taxidermie à l'heure de la 6<sup>e</sup> extinction des espèces*, Notes préparatoires à l'atelier « Connexions partielles », 2020.

<sup>39</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science*, *op. cit.*, p.45.

ces pratiques par des normes et règles tacites ou formalisés : choses à dire ou pas, manières de s'exprimer et d'affirmer, lieux où le doute est permis, etc. On ne parle pas n'importe comment d'une chasse, il y a des manières « convenables » d'en faire le récit :

« successful hunters, who may naturally be pleased with themselves, are expected to show humility and gentleness. To the Ju/wasi, for example, announcing a kill is a sign of arrogance and is strongly discouraged.<sup>40</sup> »

Cependant, ces normes ne se restreignent pas aux échangeant humains. Les règles qu'elles constituent servent aussi à maintenir équilibrées les relations aux autres espèces. Les mots prononcés, les histoires racontées sont épiés par des oreilles animales attentives à l'arrogance des hommes.

En ce sens, la parole acquiert une densité particulière puisqu'elle ne se prononce pas dans le vide mais bien dans un plein de relations. Parler, c'est entretenir une relation, c'est veiller à sa conservation et à son équilibre. Si les chasseurs souhaitent que les animaux continuent à se « donner » comme l'expliquait Nastassja Martin, ils doivent se tenir à des obligations de respect langagier. Dans certains cas, cela concerne aussi la pensée :

« Ainsi, pour Clarence, faire attention à ce que l'on pense et dit en forêt, c'est reconnaître qu'aucun homme n'est véritablement seul même lorsqu'il est hors du collectif humain et, surtout, que l'information humaine se mêle à celle des non-humains qui retiennent eux aussi (comme les hommes) tout ce qui a été dit et pensé en leur présence.<sup>41</sup> »

Si les animaux *retiennent tout ce qui a été dit et pensé en leur présence*, alors les paroles ne peuvent plus être proférées en l'air ; l'issue pourrait en être fatale. La « communauté de récit » s'agrandit d'épicéa, de saumons, de chouettes et de renards qui, tous, requièrent une certaine étiquette, un langage plus poli que châtié. Les récits, non seulement racontent mais aussi *s'adressent*. Le comment de cette adresse se charge alors de l'entretien vital des connexions entre les membres humains, animaux ou végétaux d'une communauté d'histoire.

### *1.1.2.3. Ce que savent les pisteurs*

Nous avons jusqu'ici exploré les sources des savoirs mobilisés par les pisteurs. Il faut à présent décrire ces connaissances en tant que telles. Que savent les pisteurs ? Que recouvre

---

<sup>40</sup>*Ibid.*, p.54.

<sup>41</sup> MARTIN N., *Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, La découverte, Paris, 2016, p.244.

cette étonnante connaissance ? Il y a deux manières de répondre à ces interrogations. La première serait de dire que le pistage développe et repose sur un savoir *analytique*. La seconde consistera à faire du pistage un *savoir des corps*.

Le savoir mis en pratique par le pistage peut se comprendre comme un savoir analytique au sens d'une analyse précise et fine réalisée sur une trace. C'est toute une science des détails que les pisteurs doivent s'entraîner à pratiquer afin de reconstituer quelque chose comme une scène animale. Voici quelques exemples des détails qui comptent et des informations qu'ils fournissent<sup>42</sup> :

- La distance entre les empruntes et la manière dont les pattes postérieures et antérieures se recouvrent donnent le rythme de la démarche : Le lynx était-il en train de flâner au hasard entre les pins, de trotter ou de sprinter en vue d'une chasse ?  
L'analyse de la démarche peut également donner des informations sur l'état de santé de l'animal pisté : s'il est blessé par exemple et qu'il boite, on pourra constater comme une arythmie dans la suite d'empreintes. C'est un signe crucial à repérer pour celles et ceux qui chassent des animaux vivants en groupe. Liebenberg explique par exemple que tous les gnous s'enfuient lorsqu'un seul est attaqué et blessé. Dans ce cas de figure il devient crucial de pouvoir identifier une blessure par l'analyse des traces si l'on veut retrouver l'individu particulier qui a été touché lors de l'assaut.
- La profondeur de l'emprunte dans le sol renseigne sur le poids d'un animal. À partir de là et une fois que l'espèce a été identifiée, il devient en général possible d'identifier le sexe de l'intéressé(e).
- L'ombre projetée par les bords de l'empreinte sur le fond de la trace ainsi que la « qualité » de ces bords (s'ils sont émoussés ou net) permet d'évaluer la fraîcheur de l'emprunte, soit le moment où l'animal est passé par là. C'est pourquoi il s'agira d'être très attentif aux conditions météorologiques et particulièrement au vent lors d'une traque dans la neige. Une forte tempête offre au pisteur la certitude de la fraîcheur d'une empreinte.

---

<sup>42</sup> Tous les exemples qui suivent ont été glanés dans différents bouquins, guides, témoignages ou expériences de pistage. Parmi les livres utilisés déjà cités se trouvent les ouvrages de Despret, Morizot, Liebenberg, ou Martin. Je me suis également aidé d'un guide de pistage amateur réalisé par Muriel et Luc Chazel « Guide des traces d'animaux. France et Europe » et édité chez Belin.

- Qu'en est-il des excréments retrouvés ? Leur état renseigne sur le moment de la laissée et donc du passage ; leur forme indique l'espèce probable et son état de santé ou de stress ; leur constitution offre au pisteur d'en savoir davantage sur le régime alimentaire d'un animal.
- La façon dont un arbre a pu être écorcé, l'essence du bois concerné, sa position dans la forêt et la hauteur du « méfait » révèlent son auteur et éventuellement sa disposition sexuelle. Une fois correctement connecté, l'ensemble de ces informations permet de se situer : sommes-nous sur la piste d'un cerf en rut, d'un élan gourmand ou d'un grizzly en quête de partenaire ?
- Le marquage des dents sur un gland ou la manière dont une pomme de pin a été mangée sont de précieux guides pour l'identification des rongeurs : rat, mulot, écureuils, etc.
- Le type de chant, l'écart entre les trilles, son lieu d'émission ou encore son intensité révèle, pour l'auditeur, l'espèce d'oiseau, son comportement, ses tracés et ses envies du moment.

*L'analytique* rend ainsi compte d'une simple analyse, du traitement qu'invite à réaliser le pistage sur toutes ces données. Celui-ci ne consiste pas seulement en une *reconnaissance* de l'animal recherché mais construit également une *connaissance*. La seconde notion se distingue de la première par un travail de mise en lien de toutes ces traces, d'établissement de connexions qui dessinent petit à petit une sorte de « tableau » identitaire et comportemental d'un individu. Liebenberg raconte, par exemple, que le groupe de chasseurs qu'il suivait était capable, à partir d'une analyse d'empreinte, de dire d'un porc épique qu'il était nocturne et en couple, en relation monogame, et exclusive de surcroît<sup>43</sup>.

Enfin, les connaissances déployées par la pratique du pistage tentent de répondre à des questions similaires à celles qui guideraient une enquête policière : qui va là ? que fait-il et pourquoi ? par où va-t-il ? comment le rejoindre ?

Toutes ces interrogations se rejoignent en outre autour d'un intérêt particulier pour le corps. De près ou de loin et de façon à chaque fois différente, elles s'intéressent à la question fondamentale que posait Spinoza : qu'est-ce que peut un corps ? Ici réinterprété à l'aune du pistage : que peut le corps de l'animal suivi ?

---

<sup>43</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science, op. cit.*, p.73.

Les savoirs mobilisés par le pistage concernent d'abord le corps de l'autre et de ces capacités. Liebenberg explique en ce sens que, pour les chasseurs qu'il accompagne, ces questionnements sont au centre de leur stratégie. Savoir jusqu'où sera capable de courir une antilope blessée est nécessaire si l'on veut évaluer le temps et l'énergie que prendra une chasse. La question est encore plus prégnante pour celles et ceux qui pratiquent une ancienne méthode de chasse que l'on dit « d'épuisement ». C'est une traque constante d'un animal par la course ; l'issue de la chasse dépend alors de l'endurance des protagonistes : celui qui fatigue l'autre le premier à gagner. Dans ce cas précis, les questions de capacités sont hautement corrélées et partagées par les corps des proies et des prédateurs. Ce que *peut* un loup sera par exemple directement branché sur ce que *peut* le caribou qu'il chasse. Si bien que la question devient de plus en plus collective : de quoi ces corps sont-ils *capables* lorsqu'ils sont mis ensemble sous tel ou tel rapport ?

Ainsi, établir un rapport entre des individus requiert une attention aux capacités en jeu. L'interrogation concerne le type de relations qu'il est possible d'établir ou non en fonction de cette mise en rapport. Les photographes animaliers ou naturalistes à l'affut sont particulièrement sensibles à cette dimension puisque leur exercice consiste souvent (c'est principalement le cas avec les mammifères) à orienter la relation vers une forme de coprésence qui ne provoque pas de fuite. Il s'agit de rendre capable les êtres en présence de se maintenir là, de ne pas s'effrayer mutuellement. La pratique demande une attention travaillée aux capacités de l'autre et en particulier à la façon dont les éléments viennent à signifier pour lui. Les treillis kaki et affuts de photographe en sont de bons exemples : un visage humain a plus de chance de provoquer la fuite d'une panthère qu'un camouflage imitant les roches alentour. Il ne s'agit pas tant de se fondre dans *le* paysage que de se fondre dans *son* paysage ; celui de la panthère, pour notre exemple.

En ce sens, la fuite d'un animal ou son maintien dans l'objectif photographique ne sont pas les seules options d'un jeu qui en contient en réalité une multiplicité presque infinie : il existe des ours curieux, des mésanges « m'as-tu-vu », des suricates opportunistes ou des renards polaires curieux<sup>44</sup>.

L'issue de toutes ces rencontres tient dans la manière de faire tenir ensemble non seulement des *capacités*, mais aussi des *intérêts* différents. Cela demande de porter une attention particulière au monde des animaux, à ce qu'ils perçoivent et ce qui éveille leurs intérêts. Le rapprochement

---

<sup>44</sup> On trouvera sur YouTube un grand nombre de vidéos professionnelles ou amateurs qui documentent ce genre de rapports entre photographes et animaux.

entre perception et intérêt est rappelé par Vinciane Despret et Stéphane Galetic dans un texte sur William James et Jakob von Uexküll :

« Selon von Uexküll, perception, action et signification sont intimement liées. Chaque sujet animal distingue autant d'objets dans son milieu qu'il peut y accomplir d'actions. Avec le nombre d'actions possibles d'un animal croît également le nombre d'objets qui peuplent son milieu ; de même, ce milieu s'accroît en fonction du nombre d'expériences faites sur les objets de ce milieu.<sup>45</sup> »

Les animaux – humains et non-humains – perçoivent ce qui les intéresse, de même qu'ils s'intéressent à ce qu'ils perçoivent. Par conséquent, les questions de relation et de capacités sont intimement liées. En fonction d'un but particulier, à savoir la relation que l'on tente de mettre en place avec un animal (qu'elle soit momentanée ou prolongée ne change pas ces questions-là), il faudra parvenir à produire de l'intérêt ou de la curiosité, de la fuite ou de l'amour, de l'immobilisme ou du mouvement. L'exemple suivant témoigne d'une tentative pour amener la relation sur un terrain voulu par le chasseur. Il s'agira, grâce à un camouflage, de produire de la curiosité :

« In the past, disguises were also used to facilitate stalking. For example, a hunter would use a male ostrich skin with feather on and a piece of wood for the head and neck, while imitating the « roaring » of a male ostrich. As he approached the ostriches, a male ostrich would charge to chase away the intruder, at which it would be shot with an arrow at close range (Steyn, 1984a). Hunters also use skin disguises to stimulate curiosity behavior. Curiosity behaviour is characterised by an animal standing motionless, looking towards an advancing or unusual object. In some situations the animal may actually approach the object of attention while maintaining a fixed stare in its direction (Thackeray, 1983).<sup>46</sup> »

Le savoir appelé et composé par le pistage concerne donc les capacités des corps à la fois animaux et humains. Cependant, il serait erroné d'envisager les capacités en question comme des éléments stables et préexistants aux relations qu'ils permettent d'entretenir.

Le savoir du pistage est un apprentissage au sens d'une *formation* du corps, de sa forme générale, de ses sens et donc de l'attention également. Liebenberg en donne un exemple : « Although one cannot track with poor eyesight, a tracker does not need exceptional eyesight. It is more important to know what to look for and where to look for it (Lyell, 1929).<sup>47</sup> »

---

<sup>45</sup> DESPRET V., GALETIC S., *Faire de James un « lecteur anachronique » de von Uexküll*, in DEBAISE D., (dir.) « Vie et expérimentation. Pierce, James, Dewey », Vrin, Paris, 2007, pp. 45-75, p.51.

<sup>46</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science*, David Philip Éditions, Afrique du Sud, 1990, p.62.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p.70.

Savoir *ce qu'il faut regarder et où le rechercher*, voilà ce qui importe pour les pisteurs. La phrase vaut par ailleurs également pour l'ouïe. Petit à petit, les sens se familiarisent avec ce qui *doit* les attirer. C'est comme une « éducation à l'importance » que mettent en place des « sorties » régulières et répétées.

Pour prolonger la dernière citation de Despret et Galetic, le pistage est une *action* qui s'ajoute au panel d'actions possibles du ou de la pisteuse et fait croître le nombre d'objets qui l'entourent. Le milieu s'enrichit de nouveaux objets rendus pertinents par l'attention aux traces. C'est le sens que donne notamment Morizot à l'aiguïsement de ses sens sur la piste de la panthère des neiges :

« Et puis, alors que les yeux s'habituent à la pénombre, un univers de signes apparaît. Au sol, des laissées de bouquetins. Ici sur cette arête, la roche est polie, c'est à peine visible, les doigts confirment : est-ce une panthère qui s'est frotté les joues et le flanc, pour déposer un marquage au sens pour nous énigmatique, destiné à ses congénères et aux autres voyageurs de passage ?<sup>48</sup> »

Par l'intérêt nouveau que l'apprentissage du pistage suscite, cette pratique enrichit le monde de signes nouveaux ; elle les multiplie et forge des sens pour les voir. On pourra, en ce sens, isoler deux dimensions, ou deux mouvements qui concourent à décrire la formation de l'attention.

D'abord, un élargissement du spectre de réceptivité des sens, puisqu'ils sont élevés à l'intérêt de nouveaux éléments autrefois insignifiants. La scène formée par tout ce qui est susceptible de capter l'attention s'élargit. Dans un second temps, il s'agira d'y faire le tri, non plus d'élargir mais de resserrer l'attention, de savoir vers où la diriger, de cibler certains éléments et faire l'impasse sur d'autres.

Si elles semblent s'opposer, ces deux dimensions ne sont en rien contradictoires, elles constituent toutes les deux l'apprentissage de l'attention qui doit savoir s'orienter selon des modalités et buts différents. Faire émerger des signes puis sélectionner ceux qui comptent, sont simplement deux moments d'un même geste.

Intérêt et perception se co-constituent ici dans un mouvement d'enrichissement et de sélection mutuelle. Le pistage produit de l'intérêt par l'apprentissage des signes qu'émettent les animaux ; l'intérêt, ainsi éveillé, entraîne et oriente la perception au repérage de ces signes qui vont en retour participer au maintien et à l'enrichissement de l'intérêt.

---

<sup>48</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale, op. cit.*, p.88.

Toutefois, il y a dans ce cycle un écueil à éviter : l'attitude qui reviendrait à creuser des sillons trop profonds dans les habitudes d'attention une fois celles-ci éveillées. Cela pourrait provoquer une cécité à l'égard d'une multitude de détails à coup de trop grand effort pour sélectionner des signes. L'équilibre entre ouverture de l'attention et sélection particulière doit donc être maintenu sous peine de « rater tout le reste ». Selon les mots de Liebenberg :

« If trackers go out with the intention of seeing a particular set of phenomena, that intention will shut their minds off from everything else (Brown, 1983). This is illustrated by naturalists who have trained themselves to detect the smallest signs of a particular speciality but who miss almost everything else. Trackers need to vary their vision in order to see new thing<sup>49</sup> »

Pourquoi est-ce important de maintenir cette dynamique attentionnelle ? Qu'est-ce qui se cache derrière « tout le reste » que l'on rate lorsque l'attention est déséquilibrée ? Le reste, ce sont les autres vivants qui se signifient par des traces qu'on ne voit pas ou plus. Par conséquent, le « déséquilibre » attentionnel se manifeste comme un *appauvrissement* des lieux. C'est une indigence opposée à l'enrichissement dont parlent Despret et Galetic dans leur texte sur James :

« ce monde n'est pas tant à expliquer qu'à enrichir, à l'investir de significations, en multipliant, pour les appeler à témoigner, les êtres capables de produire ces significations. Les mondes, dirions-nous, sont à comprendre, c'est-à-dire qu'ils sont à « prendre avec ». Ajouter des réalités, enrichir le monde par la multiplication de ses versions : “la signification de la forêt, écrit von Uexküll, est centuplée si on ne limite pas ses rapports au seul sujet humain, mais si on y fait entrer aussi les animaux.”<sup>50</sup> »

Le repérage et l'analyse des signes fonctionnent comme les « appels à témoin » dont parlent les auteurs, ils rendent sensibles aux productions de significations des autres êtres qui en viennent donc à exister par ces significations. Ainsi, la trace d'un blaireau ou le chant d'un roitelet témoignent de ce que la forêt est aussi « pour eux », elle représente quelque chose pour eux, et ce quelque chose est livré à l'interprétation des pisteurs. Le pistage enrichit donc les lieux par une multiplication de leurs versions.

À bien considérer cet enrichissement, c'est toute l'idée de déplacement qui change de tonalité. Penchons-nous donc à présent sur ces changements.

---

<sup>49</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science, op. cit.*, p.101.

<sup>50</sup> DESPRET V., GALETIC S., *Faire de James un « lecteur anachronique » de von Uexküll, op. cit.*, p.52.



### *1.1.3. Des corps diffus et des modes de présence*

Commençons par rappeler tout l'enjeu qu'attribuait Liebenberg au pistage, ou plutôt à la conscience formée par l'activité, devenue alors « spoor conscious<sup>51</sup> ». Dans son introduction, il évoque un groupe de randonneurs aguerris passant à côté d'une trace de léopard sans rien y voir. Pour ces marcheurs, dit-il : « the leopard simply dit not exist.<sup>52</sup> » Par contraste, celui qui la repère fait exister directement le félin.

Quel sens recouvre l'expression de « faire exister » le léopard ? Attend-il qu'on remarque ses traces pour commencer à exister ? Ne peut-il pas également se manifester directement et ainsi se rendre existant pour nous ?

Le traitement de ces questions nécessite quelques garde-fous et remarques préalables. Les différents animaux ont bien des manières de se manifester avec lesquelles il faut penser sous peine de généralisations erronées. Vinciane Despret se rend, ou plutôt est rendue, particulièrement attentive à cette diversité par les oiseaux.

« Il est inconséquent, dit-elle, de parler “des animaux”. Si certains oiseaux, mais c'est plus rare, peuvent marquer leur présence par des laissées, ils privilégient généralement le chant et ce qu'on pourrait appeler les manifestations intenses d'une présence actuelle. Les mammifères, pour la plupart, ont fait le choix de la présence évoquée. (...) On pourrait dire que les mammifères sont passés maîtres dans l'usage de la métaphore in absentia – les traces *évoquent*, les animaux se rendent présents sans y être –, les oiseaux ayant fait le choix du littéral : « j'y suis », tout est prétexte pour donner à voir et à entendre.<sup>53</sup> »

L'expression de « faire exister » devient ainsi malhabile pour décrire l'attention aux signes. Les oiseaux le rappellent bien ; ils savent très bien « se faire exister » tout seul, ils se donnent à voir et à entendre directement. Est-ce à dire qu'il n'est pas nécessaire de pister des oiseaux ? Non ; d'une part certains d'entre eux savent aussi se rendre invisibles ou inaudibles quand ils le veulent. D'autre part, l'acte de pister ne se limite pas aux mammifères « évoqués » dans leurs traces, il concerne aussi les manifestations des « littéral “j'y suis” ». Les oiseaux nous apprennent ainsi à élargir le concept de pistage si l'on souhaite le faire convenir aux différentes techniques d'expositions volontaires ou non des animaux. Pour se faire, la pratique doit

---

<sup>51</sup> LIEBENBERG L., *op. cit.*, p.VI.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> DESPRET V., *Habiter en oiseau*, Actes Sud, Paris, 2019, pp.34 – 35.

s'envisager par la *sensibilité* qu'elle éveille. Pister sera d'abord compris comme un « se rendre sensible » aux traces des animaux et à la manière dont elles peuvent signifier autant pour nous autres humains que pour eux. Pris de cette manière, le pistage est apte à suivre autant les animaux absents ou *évoqués* par leurs traces que les animaux présents à leurs significations au sens d'une « manifestation intense d'une présence actuelle ». Dans les deux cas, il est question de traces mais la manière dont elles signifient varie.

Le pistage réalise donc un geste particulier ; celui de se rapporter aux animaux *par* leurs traces. Il rend ainsi sensible à l'incroyable capacité qu'on les animaux de se *diffuser*. La laissée d'un loup ou le chant d'un pinson posent en ce sens la même question : jusqu'où va le corps ? Le chant et la laissée sont de bons exemples car ils interrogent les limites corporelles : la vibration de l'air que produit une gorge et qui se diffuse au loin est-elle séparée de cette même gorge ? La laissée qu'un animal dépose est-elle différente de ce corps ? Les capacités animales et le pistage qui tente de les décrypter nous rendent capables de répondre à ces interrogations par la négative. Le chant ou la laissée ne sont pas des pures extériorisations, des purs « détachés », ils sont une *extension* ; ce sont des *diffusions* du corps, des manifestations étendues au-delà de la peau. La trace se comprend en ce sens comme un « extra-derme », ou comme un organe extérieur. Cette manifestation possède une fonction expressive, elle marque un territoire. Deleuze et Guattari proposent, dans « Mille Plateaux », d'inverser le rapport habituel entre marquage et territoire : « Le territoire n'est pas premier par rapport à la marque qualitative, c'est la marque qui fait le territoire.<sup>54</sup> » Si la marque fait le territoire et que la marque est une extension du corps, on en conclura que le territoire lui-même est une « extension du corps de l'animal<sup>55</sup> ». C'est Vinciane Despret qui, inspirée du chapitre de Deleuze et Guattari sur la ritournelle, propose cette prolongation :

« On se souviendra que j'ai évoqué, en mentionnant les chèvres des Montagnes rocheuses et ce que Hediger disait de certains animaux, que le marquage territorial serait une forme d'extension du corps de l'animal, du mammifère territorial en l'occurrence, dans l'espace. Dans ce cadre, je remarquais qu'il s'agit alors, avec les actes de territorialisation, de transformer l'espace non tant en « sien », mais en « soi ». La territorialisation rejoue d'autant plus ce qui, à l'origine, constitue « soi » et « non-soi », que certains mammifères se « marquent » eux-mêmes des odeurs de leur territoire – terre, humus, charognes, végétation... Ils deviennent donc d'autant plus

---

<sup>54</sup> DELEUZE G., GUATTARI F., *Mille plateaux*, Les éditions de minuit, Paris, 1980, p.388.

<sup>55</sup> DESPRET V., *Habiter en oiseau*, op. cit., p.122.

territorialisés qu'ils sont le territoire. Le territoire est expression d'un « soi », matériellement et littéralement et le « soi » devient expression du territoire.<sup>56</sup> »

Il y a donc une indistinction qui s'installe par l'acte de territorialisation qui embrume la démarcation claire entre le corps et ses marquages. Le corps se déverse dans ses marquages, qu'ils soient expressément signifiants ou non. Toutes les traces sont des extensions de corps, elles concourent à révéler parfois un territoire, toujours un lieu habité. Cette distinction importe car les marquages ne sont pas tous territorialisants, de même que tous les animaux ne sont pas territoriaux ou ne le sont qu'à certains moments de l'année. Une trace de patte dans la neige, par exemple, n'est pas forcément territorialisante pour l'animal qui l'a laissée mais elle est forcément « vivifiante » pour les pisteurs. Les traces ajoutent de la vie au lieu, elles le densifient d'une multiplicité de passages ou d'habitations. Elles confèrent aux animaux une tonalité ontologique non pas *ponctuelle* mais *étendue*. Pour le pistage, les animaux « s'étalent » dans le temps et l'espace. Toutes leurs manifestations ne sont pas les restes anciens et détachés d'un être, elles en perpétuent sa présence sur un autre mode. C'est bien à l'animal en tant que tel que le pisteur se rapporte lorsqu'il se penche sur une trace et c'est encore l'animal lui-même qui est présent par la trace. Les manifestations des vivants ne se situent pas en dehors ou en retrait par rapport à ce qui constituerait un noyau d'être. Il semble plus juste de parler d'un ensemble disparate étendu dans le temps ou l'espace et constitutif d'un être.

C'est ici que la nécessité de penser en terme de « mode de présence » pluriels se fait ressentir. Elle permet notamment d'éclaircir un motif très présent chez Baptiste Morizot et dans son usage du pistage. Avançons le comme ceci : pister destitue la solitude.

Il y a un thème omniprésent dans le texte du philosophe qui revient à l'occasion de nombreux passages, faisant du pistage une *pratique de peuplement*. Celle-ci peut se comprendre tout d'abord par la réitération de formules à propos de l'émergence d'une vie rôdant derrière les signes. Citons quelques exemples : le loup du Canjuers s'évanouit dans un arrière-fond du monde ; un seul ours du Yellowstone donne « du relief à chaque buisson, qui a désormais un derrière caché<sup>57</sup> » ; un poil de panthère creuse sur le roc sa dimension d'habitat et l'ours isabelle

---

<sup>56</sup>*Ibid.*

<sup>57</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale, op. cit.*, p.71.

du Kirghizistan qui observe attentivement le piège photographique posé par les rangers est décrite en train d'« examiner les coulisses.<sup>58</sup> »

Partout, lorsqu'ils sont repérés, les *modes de présence* des êtres vivants animaux ou humains creusent à même les milieux de nouvelles dimensions. Les traces donnent une multiplicité de profondeurs différentes au paysage. Celui-ci devient un grand assemblage d'une multitude de façons d'exister. Les loups possèdent leurs arrière-fonds, c'est-à-dire leurs dimensions propres du terrain, des manières lupines de l'arpenter et de l'habiter. De même que les technologies humaines de capture d'image creusent pour l'ours isabelle un drôle d'habitat qui est le nôtre, ou plutôt une étrange façon d'arpenter ce territoire qui est propre aux rangers et naturalistes.

Se construit alors une structure du monde presque baroque, au sens où l'entendait Deleuze dans « Le pli » : « Le Baroque ne renvoie pas à une essence, mais plutôt à une fonction opératoire, à un trait. Il ne cesse de faire des plis.<sup>59</sup> ». Le monde se plierait ainsi autant de fois qu'il existe des entités pour le plier et les traces représenteraient autant de modes d'accès à ces creusements infinis. Le grizzly plie la forêt, il lui donne un derrière caché mais bien présent.

Dans sa postface à l'œuvre de Michel Tournier « Vendredi ou Les limbes du Pacifique », Deleuze propose une réflexion sur l'effet d'autrui que j'aimerais reprendre et élargir aux « autrui » animaux car je ne suis pas sûr que le philosophe l'ai pensé en ce sens.

« Le premier effet d'autrui, c'est, autour de chaque objet que je perçois ou de chaque idée que je pense, l'organisation d'un monde marginal, d'un manchon, d'un fond, où d'autres objets, d'autres idées peuvent sortir suivant des lois de transition qui règlent le passage des uns aux autres. (...) Et les objets derrière mon dos, je les sens qui bouclent et forment un monde, précisément parce que visibles et vus par autrui. Et cette *profondeur* pour moi, d'après laquelle les objets empiètent ou mordent les uns sur les autres, et se cachent les uns derrière les autres, je la vis aussi comme étant une *largeur possible* pour autrui (...) Il (autrui) empêche les assauts par-derrière. Il peuple le monde d'une rumeur bienveillante.<sup>60</sup> »

« L'effet-autrui » que dépeint Deleuze ici est finalement assez proche de l'effet que provoque les animaux par leurs traces. Ils organisent des « mondes marginaux », ils sont des « largeurs possibles » prises dans nos « profondeurs ». Ils « peuplent le monde d'une rumeur bienveillante », et le relevé des traces en éveille les murmures. Lorsque j'entends la mésange chanter, je sais que ce lieu parcouru recouvre, pour elle, une multitude de significations.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.82.

<sup>59</sup> DELEUZE G., *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les éditions de minuit, Paris, 1988, p.5.

<sup>60</sup> DELEUZE G., *Michel tournier et le monde sans autrui*, in TOURNIER M., « Vendredi ou Les limbes du Pacifique », Gallimard, Paris, 1969, pp. 273-301, pp. 278-279.

Lorsque je perçois sur le sol une trace d'ours, la forêt recouvre « toute sa dimension d'habitat <sup>61</sup>», disait Morizot. Par conséquent, aucun pisteur n'est solitaire au sens strict puisqu'il ne cesse de rencontrer des corps étendus et de s'aventurer dans d'autres mondes, les mondes de celles et ceux qu'il piste.

#### *1.1.4 . Se situer*

Ceci a plusieurs conséquences, entre autres politiques et géographiques. Autant Liebenberg que Morizot confèrent au pistage une dimension politique lorsqu'envisagé en tant que *pratique de peuplement*. La multiplicité d'usages et de vécus des territoires, rendue saillante par les traces animales, oblige à chercher des voies de partage du milieu.

On comprend alors plus facilement le danger que représente, selon Liebenberg, la cécité à l'égard des traces : « Ignorance by the public at large may well be the most dangerous threat to the survival of many species in the face of « advancement » and « progress ». <sup>62</sup> » Voilà que le pistage se voit investir d'une mission politique fondamentale : exposer l'existence des animaux dans les lieux qu'ils habitent, et réduire, par ce geste, la menace d'extinction qu'ils connaissent.

La deuxième partie de ce mémoire sera l'occasion d'approfondir ce rapport entre les extinctions animales et le pistage. Nous aimerions placer ici l'emphase sur une autre conséquence qui a trait à la manière de se déplacer sur un territoire donné. Nous parlions plus haut d'une conséquence géographique car elle entretient un rapport particulier avec la création de cartes. Plus précisément, une « cartographie vécue », qui serait comme une géographie en pli où le territoire est à chaque fois enveloppé dans un être ou dans un autre.

Prenons un exemple pour l'illustrer. D'une balade nocturne en Alaska a priori sans risques, Nastassja Martin dit ceci :

« “Tu es folle. Tu n'aurais jamais dû aller là-bas seule. Il n'y a rien à voir là-bas pour toi. C'est une terre de guerre.”

Le constat est le suivant : on ne voit rien, mais on apprend par accident que, premièrement, le sol est tapissé de pièges et que, deuxièmement, la menace s'applique à tout qui ne sait pas « où il met les pieds », comme moi cette nuit-là. On ne voit rien, mais pourtant tout est là, et c'est

---

<sup>61</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale, op. cit.*, p.71.

<sup>62</sup> *Ibid.*

l'attention qui n'est pas éduquée à chercher ce qui est caché, non ce qui se donne à voir d'emblée au regard. « C'est la guerre » signifie qu'une tension infuse le milieu en entier et que c'est elle qui noue les relations entre les êtres. Tous s'évitent, tous se cherchent, se poursuivent, se fuient. Tous doivent se positionner judicieusement pour échapper à l'autre ou l'attraper, élaborer des tactiques, des manœuvres, des ruses, et toujours avancer masqués.<sup>63</sup> »

Les territoires se constituent par les protagonistes qui l'habitent et qui y tissent une histoire de relations. Ici, c'est une terre de guerre qui se dessine, une cartographie pleine de pièges, de couloirs viables et de traquenards. Par conséquent, on ne s'y « promène » pas. Du moins, au sens usuel du terme qui fait de la promenade une déambulation relaxante. En terre de guerre, on se positionne, on se situe, car le pas évolue toujours sous la menace de mort. Il s'agit de prendre toute la mesure de la tension qui infuse et qui « noue les relations entre les êtres ». Heureusement, tous les territoires ne sont pas « de guerre », ce qui ne contrevient cependant pas à ce qu'avance Nastassja Martin. Ce qu'elle évoque met en lumière la différence qu'opère l'attention aux animaux sur la façon d'envisager le déplacement. En étant attentif aux traces animales qui creusent des mondes et enrichissent « le » monde, on est toujours en territoire d'une espèce ou d'une autre. Il n'y a pas de désert au sens strict possible, le milieu est toujours riche d'une multitude de présences par rapport auxquelles on se situe. Et toute la différence se loge là ; c'est-à-dire dans le geste consistant à *se situer*. Conscients des vies animales et de leurs traces, on ne se promène pas, on se situe sans cesse par rapport à elles. En forêts, lorsque l'automne jaune tombe, on marche *entre* les places de brames, *au-dessous* des tracasseries des mésanges, *à côté* des souilles de sangliers et *sur* tout un réseau de champignons.

Les chercheuses Natasha Myers et Carla Hustak prolongent cette réflexion dans la conclusion de leur texte sur les rapports entre orchidée, abeille et Darwin. Lorsqu'on fait droit, comme elles le font, aux rapports de séduction et de leurre qui existent entre la fleur et l'insecte – qui se prolongeront vers les scientifiques les observant avec fascination, en particulier Darwin – on se voit obligé de reconsidérer la notion de milieu : « A milieu in this formulation is never a passive or empty space between bodies. In this context of plant/insect articulations, the air hangs heavy with significance.<sup>64</sup> »

En poursuivant ce qu'avancent les chercheuses avec ce qui vient d'être proposé sur le mode de déplacement comme un « se situer », nous sommes autorisés à étendre le contexte dont elles

---

<sup>63</sup> MARTIN N., Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, *op. cit.*, p.154.

<sup>64</sup> MYERS N., HUSTAK C., *Involuntary Momentum : affective ecologies and the science of plant/insect encounters* in « A journal of feminist cultural studies », Vol. 25, Num. 5, 2012, pp.74 – 118, p.105.

parlent. L'air est « plein de significances <sup>65</sup> », le milieu dans lequel on vit n'a rien d'un espace vide, il est rempli d'accroches, d'occasions à saisir ou à laisser, d'intérêts produits et à produire. Se déplacer est par conséquent toujours situé, intéressé, accroché par quelqu'un ou quelque chose. Il y a tout un entrelacs d'influences, de co-séductions ou de répulsions qui infusent les territoires, cartographiant ainsi une suite de *mi-lieu*. Pour le comprendre, considérons chaque être, vivant ou inerte, comme un *lieu* où s'agitent des débats, des foules d'intérêts en palabres constants qui transpirent vers l'extérieur en quelque « vouloirs » simplifiés. Que les êtres soient vivants ou inertes dépendrait de l'intensité de ces intérêts et de la rapidité de leurs variations. Ce qui existe entre ces *lieux* se densifie conséquemment de leurs relations, si bien qu'on peut appeler cet espace un *mi-lieu*, un *entre-les-lieux*. Je reprends ici la proposition de Didier Debaise qui emploie, à la suite de Whitehead, la notion de *sociétés* pour qualifier ces ensembles d'intérêts à la consistance variable : individus humains, vache, frêne, coronavirus, mycorhize. Les sociétés inertes peuvent être identifiées par une certaine « capacité d'indifférence<sup>66</sup> », là où les sociétés vivantes sont, elles, « vitalement intéressées par leur milieu<sup>67</sup> » :

« Être intéressé signifie, pour elles, « s'orienter », « choisir », « chercher » ; c'est essentiellement une activité par rapport au milieu dont il est question. Elles ne sont pas simplement affectées, passivement, par ce qui arrive dans leur milieu, mais elles cherchent activement à être affectées. (...) Le milieu n'est plus cette succession indifférente, noyée dans une moyenne, mais un ensemble de questions qui vont entraîner la société vivante à des métamorphoses, internes (modification dans sa forme) ou externes (transformation des éléments du milieu).<sup>68</sup> »

Chacune de ces *sociétés* ou, comme je les nomme dans ce contexte, chacun de ces *lieux* se déplacent (selon des vitesses très différentes), captés par untel ou unetelle, selon les intérêts du moment et les organes qui les produisent. Par conséquent, la conception de l'espace comme d'un ensemble de lignes dessinant une scène précédant ce qui s'y trouve se voit remplacée par un espace mobile, formé de ceux qui y vivent. Les *mi-lieux* se densifient, s'électrifient, s'érotisent, deviennent épouvantablement étouffants ou s'élargissent au contraire jusqu'au lointain. Une nouvelle carte se dessine alors avec des traits de vécus ; une cartographie aux reliefs relationnels<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Ma traduction de « full of significance ».

<sup>66</sup> DEBAISE. D., *L'appât des possibles, Reprise de Whitehead*, Les presses du réel, Dijon, 2018, p. 119.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.120.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Une telle carte existe, ou du moins l'une de ses possibles actualisation : le projet « Terra Incognita » de Pauline Delwaille. Voir en annexe un descriptif complet du projet.

Il existe en ce sens des mi-lieux bien étranges, mi-lieux que l'on qualifierait volontiers d'asynchrones ou de désynchronisés. Le cas du village gwich'in où séjourne Martin en est un bon exemple. Lorsqu'elle y met les pieds pour la première fois, l'anthropologue s'étonne de ne voir que très peu d'animaux rodés dans ses alentours. C'est que celles et ceux qui s'y aventurent le font en connaissance de cause, comme on s'introduit en « zone de guerre », dans laquelle le rapport de chasse infuse toute sa tension. Le simple fait d'y déambuler nécessite une grande intelligence d'adaptation ou de situation.

Il existe cependant de plus en plus d'animaux qui s'y perdent et se retrouvent dans des zones pour eux inhabituelles. Ils y sont poussés par tout un tas de raisons mais les déséquilibres environnementaux actuels en recouvrent une bonne partie. Incapables de se situer dans un environnement créé par des milliers d'années de coévolution, ces animaux ne font rien de ce qui est « attendu » d'eux, ils se prennent les pattes dans les pièges tendus trop facilement, ils se risquent trop près des habitations ou ingèrent des poisons. Les gwich'in d'Alaska les décrivent comme des animaux *idiots*, soit comme des animaux qui ne parviendraient pas à répondre aux accroches des *lieux*. Comment cartographier ces *mi-lieux* marqués de ces comportements ? Peut-être par des traits hachurés, coupés prématurément ou prolongés à l'infini, par des reliefs et des gouffres inattendus,... libre à chacun de l'imaginer ; du moment qu'elle se travaille à l'échelle de l'imprévu.

Pour conclure, tâchons de nous situer également. Cette dimension du pistage comme pratique de peuplement et de diversification des versions ne se construit pas par déambulation intellectuelle hasardeuse. Disons que le motif des *peuplements pluriels* se situe par opposition à un autre motif historique, celui du *désert strict*. C'est particulièrement marqué dans l'œuvre de Nastassja Martin qui consacre ses premiers chapitres à une analyse critique et historique du concept de « sauvage » ou de la « wilderness » américaine qui produit un concept de nature vide et sublime. Le positionnement est le même chez Morizot, pour qui le pistage provoque des passages entre des « on n'y voit rien, il n'y a rien ici » vers des « petit à petit, un univers de signes apparaît et des habitats se creusent ». Il y a bien un trait commun chez ces deux auteurs qui tentent de mettre à jour des manières de faire et de parler qui peuplent le désert et le rendent à sa dimension de lieu pluri-habité.

Compris en ce sens, le pistage se construit d'une certaine façon en réponse à une expérience proposée par Didier Debaise dans sa conférence « Out of nature – How a concept became a



political power <sup>70</sup>». Sans trop m'attarder sur la substance de son propos, je retiendrai simplement l'expérience qu'il y propose : essayons de parler en s'abstenant du terme de « nature » et voyons ce que cela produit. D'une certaine façon, nous pouvons dire que le pistage, comme attention aux signes tel qu'il a été présenté dans ce chapitre, tente de tenir le pari. Dans une « nature » finalement assez abstraite et vide, il introduit des failles de multiplicités vivantes et fait droit à leur *prise* sur le milieu qui est aussi le leur. Il y fait émerger des habitats, des manières de se déplacer et de faire territoire à chaque fois spécifique : celle des ours d'Alaska, des loups alpins ou des merles belges.

Autrement dit, au plus l'attention s'aiguise, au plus la « nature » se pulvérise en une pluralité de manière d'exister. La description que donnent des pratiques du pistage les auteurs mentionnés fonctionne ainsi comme une stratégie à l'encontre des discours homogénéisants. En instaurant des diversités d'existences singulières, ils s'attaquent aux concepts problématiques de « wilderness » pour Martin et de « Nature » chez Morizot.

---

<sup>70</sup> DEBAISE D., *Out of nature – how a concept became a political power*, [consulté en ligne], <<https://www.youtube.com/watch?v=gKukK6kKRQ0>>, 2019.

## I.2. Les métamorphoses

### *I.2.1. Avant-propos*

« Adopter le point de vue d'une autre sorte d'être signifie, dans une certaine mesure « devenir » une autre sorte « avec » cet être (voir Haraway 2008, p. 4, 16-17). Pourtant, ce genre d'entremêlement est dangereux.<sup>71</sup>»

La réflexion que je propose de développer ici s'empare, pour les exploiter, de tous les points évoqués par Kohn gravitant autour du thème des métamorphoses. Celui-ci revient à plusieurs reprises et sous des modalités diverses dans les récits de pistage que nous avons pu analyser. C'est ce lien que ce chapitre va tenter d'éclairer.

Pour bien comprendre les enjeux, reprenons les thèmes de la citation. Les pratiques de pistage produisent des phénomènes de métamorphose dont il est possible de rendre compte par la formulation de Kohn, reprise d'Haraway, « devenir une autre sorte d'être, « avec » cet être ». Il y a bien une transformation des acteurs du pistage – humains comme animaux – qui les entraîne sur la voie d'un « entremêlement » mutuel dans lequel chacun vole quelque chose à l'autre ou se fait prendre et surprendre par ce que l'autre peut mobiliser de puissance. On l'aura sans doute compris de par le champ lexical utilisé, c'est un exercice périlleux et dont les dangers autant que les bénéfices sont à prendre au sérieux.

Kohn parle, en outre, d'une « adoption du point de vue d'un autre ». Si la formulation s'avère problématique à certains égards (c'est l'usage du « point de vue » qui est dérangeant), elle donne toutefois la tonalité du geste dont il est question : celui d'imprégner ou de se laisser imprégné par les capacités et perceptions d'un autre être.

La réflexion qui va suivre se propose donc de penser les métamorphoses présentes dans le pistage à partir des points saillants de la citation de Kohn présentés très succinctement.

Il s'agira, tout d'abord, d'explorer les transformations qu'opèrent les processus de métamorphose et d'en donner quelques exemples.

Dans un deuxième temps, il faudra entrer dans le détail de ces transformations : qu'est-ce qui s'y passe ? Est-ce simplement une adoption de point de vue ou bien est-il possible d'identifier d'autres processus à l'œuvre ?

---

<sup>71</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, Grégory Delaplace (trad.), Zones sensibles, Bruxelles, 2017, p.190.

Et enfin je terminerai ce chapitre par une exploration des « dangers » possibles qui se logent dans les métamorphoses et leurs enjeux.

### *1.2.2. Le corps en travail*

À la fin du chapitre précédent, j'évoquais les animaux considérés comme *idiots* en Alaska, ces êtres *désynchronisés* par rapport au territoire ou mal *situés*. Il se trouve qu'il peut arriver aussi à des humains de devenir *idiots* ou mal *situés*. Repartons à nouveau du côté de la frontière du Botswana avec la Namibie. Louis Liebenberg évoque un drôle de qualificatif utilisé entre les chasseurs qu'il accompagne, celui de *corps malade*. Il ne s'agit pas ici du sens usuel de maladie et pour le comprendre, il faut en donner le contexte. Lorsqu'ils traquent, les chasseurs /Xam sont capables de pressentir les événements : « They could feel in their bodies that certain event were going to happen.<sup>72</sup> » Le pressentiment consiste à associer une signification à une sensation particulière dans le corps selon sa nature, son intensité et sa localisation. Par exemple, un tapotement sur ses côtes signifie au chasseur que le springbok se dirige dans sa direction, une sensation sur ses mollets évoque l'écoulement du sang les longs des pattes du même animal et signifie donc qu'il a été touché.

Cependant, *pressentir* concerne aussi l'environnement en général dans lequel a lieu la chasse. Un chasseur !Xò sera par exemple capable de prédire assez précisément ses chances de succès ou non. Selon Liebenberg :

« It is possible that he (le chasseur) may make a subconscious evaluation of a multitude of signs observed over a period of time, and that his intuition prediction may be revealed in the form of « feelings » which the hunter has learned to associate with successful hunts.<sup>73</sup> »

Bien que son explication ait des tendances réductrices (finalement le pressentiment n'est qu'un processus cérébral inconscient), elle met toutefois le doigt sur ce qui nous intéresse ici. C'est une capacité d'observation des signes qui rend capable de pressentir le futur. Cela permet de prendre des décisions : faut-il poursuivre au nom cette piste ? En outre, cette capacité rend aussi le corps capable de se diriger dans cette quête : sommes-nous proches de l'animal ? est-il est en train de saigner ? Petit à petit, le corps du chasseur se met au diapason de son environnement et devient en lui-même une source de connaissance. Ce que le traqueur sent dans son corps

---

<sup>72</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science, op. cit.*, p.93.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.94.

devient de plus en plus indistinct par rapport aux événements du dehors. Un corps *malade*, dans ce contexte, est un corps qui ne parvient plus ou pas à maintenir cette connexion. « One hunter explained that if he feels he will be successfull and he is not, it is because his body is “ill”.<sup>74</sup> » C’est un corps qui se trompe dans ses prédictions, qui n’est plus aligné, ou *situé*, vis-à-vis des éléments qui devraient le guider. Les corps « malades » sont, à ce titre, proches des *idiots alaskans*, c’est-à-dire en dissonance avec un territoire, ses rythmes et ses habitudes.

Le pistage est par conséquent bien un savoir du corps, c’est-à-dire un apprentissage qui forge un corps davantage capable de sentir, d’interpréter, de *se situer* et donc, *in fine*, de remonter une piste<sup>75</sup>.

Le chapitre précédent témoignait de l’apprentissage des signes par le pistage, le curseur se déplace maintenant pour traiter de la transformation des corps qui s’y déroule. En ce sens, il ne s’agit plus tant d’apprendre à repérer les animaux selon tous leurs *modes de présence* possibles que de s’identifier à eux. Lorsque les chasseurs identifient leurs sensations propres à celles des animaux qu’ils traquent par exemple ou bien qu’ils deviennent capables de se « mettre dans la peau » d’un animal et de comprendre quelle route il aurait pu prendre selon sa perspective propre. Une indistinction grandissante saisit les corps en jeu dans le pistage et confère par exemple à une pisteuse la capacité de roder comme la panthère, de sentir comme un blaireau, de voir comme une antilope. Inversement, la même indistinction croissante opère aussi chez les animaux, c’est elle qui permet par exemple aux loups de leurrer leurs poursuivants en ne se dirigeant pas là où ils sont attendus par des yeux humains.

Ces exemples prendront davantage de sens un peu plus loin lorsqu’il s’agira d’éclairer la signification de tous ces « comme » : sentir *comme* un animal, voir *comme* un humain. Gardons pour le moment le mouvement : le corps de l’animal pisté *infuse* dans celui du pisteur par une

---

<sup>74</sup>*Ibid.*, p.94.

<sup>75</sup> Il semblerait que l’enquête de laboratoire puisse produire chez les chercheurs des capacités similaires. Dans son travail sur la manière dont est traitée la question des sensations chez les plantes, Natasha Myers révèle que les laborantins finissent, eux aussi, par produire des intuitions, et ce grâce à la proximité entretenue avec les végétaux qu’ils étudient. Elle décrit le phénomène de la sorte :

« *In the process of their careful work, plant scientists learn to pay attention to what it is that plants pay attention to: from the subtlest shift in the gradient of nutrients in the soil; to the most minute changes in the chemical bouquet of their surrounding atmosphere; to reconfigurations in the webs of relation that they catalyze with microbes, fungi, pollinators, herbivores, and other plants. To do their work well, scientists must give themselves over to their inquiry. They must get entrained to plant behaviours, rhythms and temporalities, and they must learn to elicit and observe a range of phenomena that many others will never behold. Through their instruments and experiments they get themselves thoroughly entangled with plants and, over time, they come to learn remarkable things. One researcher confided that he ‘knows things’ that he just can’t publish yet; the data hasn’t yet caught up with his intuitions, with what he has learned through his intimate and intensive work with plants.* » (MYERS N., *Conversations on Plant Sensing*, NatureCulture, York University, 2015, p.42.)

proximité physique et intellectuelle maintenue. On peut, par conséquent, décrire le savoir qui se développe avec la pratique du pistage par un geste de côtoiement ou de *proximité*. La proximité recouvrant alors un rapprochement intellectuel (apprendre sur l'autre) autant que physique (être proche de l'autre). Un double mouvement qui provoque des transformations corporelles.

Il y a un philosophe, devenu expert en proximité, capable de décrire au mieux ces métamorphoses. Charles Foster est britannique, il est l'auteur d'un « essai » bien curieux. « Essai » s'entend ici autant au sens habituel d'un essai philosophique que comme un véritable essai physique, une tentative. Dans « Being a beast. An intimate and radical look at nature »<sup>76</sup>, le philosophe expose ses tentatives pour répondre aux questions suivantes : qu'est-ce que c'est que vivre comme un blaireau, comme une loutre, un martinet, un cerf ou encore à la manière d'un renard urbain ? Prendrait-il la route d'une sage recherche en neuroscience ou en biologie comportementale que nous ne serions pas trop surpris. Seulement, il lui fallait s'approcher au plus près de ces animaux et pour cela, tenter de vivre réellement comme eux. Ceci implique tout un tas de choses surprenantes, drôles aux premiers abords mais incroyablement riches : creuser un tunnel à flanc de colline et y séjourner, ventre à terre comme le font les blaireaux durant des mois ; partager avec les renards des villes les restes des riverains humains jetés dans les poubelles de Londres et s'effrayer avec eux des phares de voiture, ou encore envoyer ses enfants « marquer » un territoire aux abords d'une rivière pour se signifier aux loutres avec qui il faudra peut-être nager. Ses essais reviendront souvent au cours de cette réflexion. D'abord en ce qui concerne les métamorphoses du corps par un certain usage de la *proximité*. Foster nous apprend quelque chose d'un usage moderne du garou, en particulier lorsqu'il témoigne de son blaireau-garou de fils, Tom, qui l'accompagne dans ses pérégrinations forestières :

« It wasn't just his nose that was plastic. All of him inched smoothly towards badgerhood. His Achilles tendons stretched and his wrists and neck tightened so that he could frolic four-footed through the fern arcades.<sup>77</sup> »

Il ajoutera un peu plus loin : « We merge with our neighbours. Every shared breath is an act of copulation in which our DNA gets mingled.(...) Yet even in our short time there, we started to seep into the wood and it into us.<sup>78</sup> »

---

<sup>76</sup> FOSTER C., *Being a beast. An intimate and radical look at nature*, Profile books, London, 2016.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.60.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.65.

Ce dont le philosophe et son fils témoignent, c'est de la puissance transformatrice de la proximité, de la magie opératrice du « comme ». À force de vivre comme un blaireau, les tendons s'assouplissent et l'odorat se précise ; le corps se rapproche de celui du blaireau. Il faut donc comprendre *proximité* non pas seulement comme une position spatiale mais aussi comme un rapprochement dans les manières et dans les poses : se déplacer, sentir, dormir, habiter, manger. Et c'est assez puissant que pour introduire de véritables modifications des organismes. C'est ce dont témoigne également l'article de Natasha Myers et Carla Hustak à propos des transformations du corps de l'orchidée dans son rapport aux abeilles. À force de proximité avec les pollinisateurs, les fleurs en question, sont capables de : « alter their anatomies, twisting, turning, and torquing their forms in response to insect visitors.<sup>79</sup> »

À force de « frotter » des êtres ensemble, ils finissent par s'échanger des informations et se voler des formes. Les corps des voisins s'infiltrent (« seep into », disait Foster) les uns dans les autres. C'est ce qui se produit dans le pistage. Pister provoque une grande proximité avec un animal puisqu'il s'agit de le suivre là où il décide de passer, de marcher comme lui, de saisir ce qui représente un bon chemin ou lieu de repos, etc. Voilà qui explique le « pistage spéculatif » dont parlait Liebenberg d'une autre façon : il s'agit non seulement de spéculer sur la prochaine trace probable en fonction des indices récoltés mais également de réfléchir et se déplacer *comme* l'animal que l'on traque, c'est-à-dire intensifier les transformations qui petit à petit s'opèrent sur son corps.

Nous tenons ici la première étape de notre réflexion ; la proximité induite par le pistage provoque des effets de métamorphoses, des transformations des corps qui mettent en avant la plasticité de ces derniers. Seulement, il reste à éclaircir ce qui se passe plus précisément dans cette transformation ? Concerne-t-elle uniquement une modification des organes et des membres ?

### *1.2.3. Un exercice de perspectivisme pratique*

Qu'est-ce qui se passe en réalité lorsque le corps se modifie ? Nous pourrions, par un réflexe de philosophie essentialiste un peu rapide, mettre tout ceci du côté de ce qui n'importe

---

<sup>79</sup> MYERS N., HUSTAK C., *Involuntary Momentum : affective ecologies and the science of plant/insect encounters* in « A journal of feminist cultural studies », Vol. 25, Num. 5, 2012, pp.74 – 118, p.86.

pas en proclamant : « ce n'est qu'une apparence ». Les récits de pistage et de métamorphose enseignent un autre rapport à l'apparence en lui refusant d'être insignifiante, en biffant le « ce n'est que » qui l'accompagne souvent. Notre réflexion sur l'apparence commence donc avec celles et ceux dont elle est le métier, à savoir les taxidermistes. Dans son travail à leur sujet, Lucienne Strivay relate ce témoignage :

« (...) nous (les taxidermistes) devons devenir spécialistes de l'animal que l'on traite, trouver ce qui lui est typique non seulement sur le plan anatomique, mais aussi au niveau de ses postures, de sa démarche, de son expression et de son comportement.<sup>80</sup> »

Les animaux sont « typiques » dans leurs postures ou démarches, dans leur façon d'occuper l'espace. Par conséquent, le travail des taxidermistes consiste à connaître et mettre en place ces postures de sorte à « produire une qualité de présence<sup>81</sup> ». Il faut exacerber les similitudes pour que celles et ceux qui voient les animaux naturalisés aient l'impression d'être réellement en présence de l'animal.

Sommes-nous dupés devant ce genre de travail ? Sommes-nous pris par un simulacre illusionnant ? Ou bien faut-il repenser toutes ces catégories ? C'est ce que propose l'auteure un peu plus loin dans son texte :

« La puissance à exister des animaux bien traités par le taxidermiste ne repose que sur une surface. Nous avons appris à penser la surface contre la profondeur alors qu'elle en est le lieu d'inscription. L'interface qui rend actif en nous le mouvement de l'animal, celui qui peut nous mobiliser, nous placer devant nos obligations, c'est la peau. La peau est vivante.<sup>82</sup> »

La pratique des taxidermistes nous enseigne paradoxalement la vie de la peau. C'est elle qui révèle, ou sur laquelle s'inscrit, quelque chose comme une « profondeur ». Esprit, essence, identité, sujet ? La pertinence de cette question est en réalité déstabilisée par l'approche de Strivay puisque justement, nous n'avons jamais affaire avec la « profondeur » uniquement mais toujours avec la totalité d'un être et ce, *depuis* sa peau ou *par* sa peau qui est pour nous son « interface ». Le problème qui nous occupe ici n'est donc pas celui de donner un nom à la « profondeur » mais plutôt de rendre sensible l'indistinction entre ce qui contiendrait l'identité ou l'essence d'un être et puis ce qui n'en serait qu'une couverture ou qu'une apparence.

---

<sup>80</sup> STRIVAY L., « *The stuff that dreams are made of...* », *Les savoirs de la taxidermie à l'heure de la 6<sup>e</sup> extinction des espèces*, Notes préparatoires à l'atelier « Connexions partielles », 2020, p.9.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>82</sup> *Ibid.*

Ces problématiques nous importent car elles aident à répondre à la question de la métamorphose : qu'est-ce que c'est que devenir un animal ? que devient-on quand on devient un animal ? comment le faire ?

Imiter les postures d'un animal, sa façon d'occuper l'espace ou de se déplacer, c'est déjà devenir cet animal. Il en va de même pour les costumes ou les peaux : se « déguiser » en ours par exemple, c'est déjà activer pour soi et pour les autres quelque chose de la « puissance à exister » de l'ours, quelque chose de lui, de son identité d'ours.

En ce sens, Nastassja Martin évoque tout un ensemble de pratique, que j'appellerais des *pratiques de similitude*, qui consistent à prendre les apparences d'un animal pour favoriser le contact avec lui. C'est le cas par exemple des chasseurs qui revêtent les peaux des animaux qu'ils désirent chasser. On peut parler également des appeaux qui cherchent à imiter le chant d'un oiseau ou le cri d'un élan. Sur un registre olfactif, il convient de mentionner également les différents marquages odorants qui servent à attirer une proie comme le fait de se frotter le corps avec de l'urine d'élan femelle dans l'espoir d'attirer les mâles en chaleur. Toutes ces pratiques sont définies comme :

« d'abord des techniques qui permettent de jeter un pont entre les existants et de produire des rencontres qui, sans prises, sans accroches pour les animaux n'auraient probablement pas lieu. En ce sens, on peut dire que l'homme ruse avec ses proies pour les attirer dans son sillage, qu'il tente d'être plus malin qu'elles pour atteindre son but, ceci en « épousant la nature » de ceux qu'il chasse pour les piéger.<sup>83</sup> »

Reprenons cette description en plusieurs points. Les métamorphoses dont il est question ici sont voulues, elles sont des techniques que les humains souhaitent le plus opératoire possible. Il s'agit bien de se rendre capable d'une rencontre qui, autrement (entendez, sans les techniques en question), n'aurait pas lieu. Et ceci en « épousant la nature » de l'animal chassé. Bien que l'usage du terme soit tempéré par des guillemets chez Martin, l'expression dit quelque chose d'important pour notre propos. La « nature » d'un animal ou son identité n'est pas en dehors de tout le panel complexe de postures, de gestes, cris, chants, rythmes, marches, fourrures ou encore de mouvements d'oreilles et de truffes. *L'imitation* perd ainsi sa connotation de mimique dépourvue d'effets ; une similitude d'apparence est une similitude d'être.

---

<sup>83</sup> MARTIN N., Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, *op. cit.*, p.187.



L'imitation, nous dit ensuite l'anthropologue, vise à produire des *prises* ou des *accroches* pour les animaux. Ce geste nous permet de mieux comprendre le terme de « nature » employé dans sa citation. Devenir un animal, se métamorphoser en « épousant sa nature » passe par un savoir et un usage de ce qui, pour lui, est une accroche. Le « truc », c'est d'identifier et d'utiliser ensuite les intérêts de l'autre.

Peut-être saisira-t-on mieux ce point si l'on se souvient du type de cartographie évoquée à la fin du chapitre précédent. Les techniques d'accroches consistent à devenir un *lieu* pour un animal, à devenir une prise pour lui, quelque chose par rapport à laquelle il ne pourra pas ne pas *se situer*. L'animal deviendra de ce fait plus facilement repérable ; le chasseur serait entré dans sa cartographie, ou plutôt, aurait construit une cartographie commune qui rende possible la rencontre.

Cet exercice est un *perspectivisme pratique*, c'est-à-dire une façon de saisir la sémantique d'un autre, en l'occurrence, celle d'un animal.

Prenons un autre exemple pour mieux introduire le concept. Lorsqu'il traite de son travail d'anthropologue, Eduardo Kohn évoque un certain usage de la défamiliarisation par rapport à sa propre culture comme d'un éloignement qui permettrait d'en rendre saillantes les bizarreries ou les points communs avec d'autres. Il propose ensuite le même genre d'exercice étendu au corps de sorte à permettre un élargissement de la pensée vers ceux qu'il appelle les « plus-qu'humains ». Il demande : comment se défamiliariser de son propre corps ? :

« Percevoir des insectes comme de la bonne nourriture ou des fruits en train de pourrir comme des friandises, ce sont des choses que font d'autres types de corps. Lorsque nous mangeons des fourmis-en-tant-que-criquets ou des *pacai*-de-vautour-en-tant-que-friandises, nous nous extrayons de notre corps pour pénétrer dans celui d'autres êtres et, ce faisant, nous voyons un monde *différent* depuis le point de vue subjectif, le *je*, d'un autre type de corporéité. Nous sommes en mesure, pour un moment, de vivre dans une nature différente.<sup>84</sup> »

Il est étonnant que Kohn fasse usage du « point de vue » dans un exemple qui concerne pourtant davantage la bouche que les yeux. Toutefois, il élargit vite le spectre de ce que son explication est en mesure de saisir en parlant juste après d'une autre corporéité et non pas uniquement d'un sens particulier. C'est d'une plongée dans le corps d'un autre dont il est question, c'est-à-dire pénétrer un « autre type de corporéité » afin de percevoir depuis d'autres organes des éléments

---

<sup>84</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, op. cit., p.173.

qui sont *pour nous* de telle ou telle sorte mais qui sont *pour un autre* de telle ou telle autre sorte. La pomme pourrie que l'on composte sera l'apéritif d'une perruche passant dans notre jardin par exemple. Impossible, à ce titre, de résister à l'exemple savoureux donné par Charles Foster-en-devenir-blaireau : « A worm fell into my mouth. A badger would have welcomed it as a pasha on his couch welcomes a grape dropped by a slave<sup>85</sup> ».

Arrêtons-nous sur une définition du *perspectivisme* telle que nous le présentons ici. Elle provient du texte déjà cité de Despret et Galetic sur William James :

« Notre corps est devenu perspective : « le monde dont on fait l'expérience (...) se présente avec notre corps pour centre, centre de vision, centre d'action, centre d'intérêt (...) tout tourne autour de lui et est ressenti de ce point de vue<sup>86</sup> ». Les choses *nous intéressent*, disons nous : sans doute ne serait-ce pas aller trop loin que de prendre au sens le plus littéral la syntaxe active par laquelle nous exprimons cette relation du corps aux choses comme centre d'intérêt : les choses rendent notre corps intéressé, parce qu'elles agissent sur lui, tout autant que lui-même leur accorde son intérêt.<sup>87</sup> »

Lorsque nous parlons d'une plongée dans le corps de l'autre, il s'agit de l'entendre de cette manière, c'est-à-dire comme un *corps-centre-d'intérêt*. Par conséquent, les métamorphoses doivent s'envisager à partir des transformations effectuées non plus simplement sur des corps mais sur des corps-perspectives.

Cependant, il persiste quelque chose de flou dans cette situation, quelque chose qui fait d'ailleurs la spécificité de la dernière citation de Martin par rapport à celles de Kohn ou de Despret et Galetic. C'est que la situation qu'elle présentait était un jeu de dupe et, de ce fait, n'était pas tant dirigée vers un but de pure compréhension que de *capture*. Si les chasseurs qu'elle évoquait « épousent la nature » des animaux, c'était pour mieux les piéger. On se demandera alors comment fonctionne ce piège ?

Il agit comme une double capture : il y a la capture du corps physique de l'animal ou de sa chair, celle qui est visée par la chasse, mais celle-ci intervient dans un second temps, elle fait en réalité suite à une première capture, celle de la perspective. Dans le cas d'un élan en rut par exemple, le chasseur capture pour un moment bien délimité sa perspective en devenant un

---

<sup>85</sup> FOSTER C., *op. cit.*, pp.38-39.

<sup>86</sup> W. James, *Essays in Radical Empiricism*, New York, Bombay and Calcutta, Longmans, Green and co., 1912, p. 143 ; *Essais d'empirisme radical*, trad. Fr. G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005, pp. 137-138, cité dans DESPRET V., GALETIC S., *Faire de James un « lecteur anachronique » de von Uexküll*, *op. cit.*, p.58.

<sup>87</sup> DESPRET V., GALETIC S., *Faire de James un « lecteur anachronique » de von Uexküll*, *op. cit.*, p.58.

intérêt pour l'animal par l'usage de l'urine d'une femelle chargée d'hormones attirantes. La même technique est utilisée habilement par les orchidées lorsqu'elles capturent la perspective d'une abeille et transforment leurs anatomies afin de devenir, pour l'insecte, une accroche, un lieu d'intérêt et d'attraction.

Les exemples que nous avons donnés jusqu'ici sont souvent à sens unique ; il y a un rusé et un leurré. Cependant, ces techniques sont réversibles, les animaux ne sont pas si simples à berner et les humains se font souvent piégés en retour également. Le piégeage des perspectives n'est pas une compétence exclusivement humaine, les fleurs en font usage, les loups aussi. Accorder aux animaux ou aux plantes ces capacités, c'est se rendre capable de comprendre l'échec possible d'une traque. La relation n'a rien d'irréversible, les animaux sont aussi intéressés par ceux qui les pistent et de ce fait, ils savent parfois retourner la situation pour prendre le rôle des pisteurs.

« Une fois encore, dit Martin, on remarque ainsi une forme de symétrie dans la reconnaissance de l'attention et dans la possession de l'information et du savoir : tout comme les hommes parviennent à percer le mystère des animaux en retrouvant leurs traces, les non-humains et les semi-humains (les êtres liminaires) savent aussi ce que les hommes pensent et les suivent en un sens eux aussi à la trace.<sup>88</sup>»

Ce qu'il faut retenir ici c'est la mise en lumière de la réversibilité possible du rapport de traque ; les animaux nous suivent aussi à la trace, s'intéressent à ce qui nous intéresse et peuvent éventuellement en jouer pour s'échapper lorsqu'il le faut. Que l'on pense au loup-prestidigitateur dont parlait Morizot dans la citation d'introduction de ce travail : si le canidé a su disparaître si complètement, ce n'est qu'en ne se rendant précisément pas là où il le devrait, là où son poursuivant humain le prévoyait d'après ses règles de perception et d'intérêt.

Seulement, Martin va un peu plus loin dans sa citation puisque les animaux sont capables de savoir ce que les humains pensent. Ce phénomène prend un sens bien particulier dans le contexte animiste gwich'in cependant, il n'est pas impossible d'en élargir les implications. Peut-on dire, par exemple du loup de Morizot, qu'il écoutait les pensées de son poursuivant ? Sans doute que oui, si on n'interprète pas ce phénomène comme une forme de « pure » télépathie. « Entendre » ou saisir les pensées d'un autre devient possible si tant est qu'on ne les désincarne pas. Si la peau est le lieu d'inscription de la « profondeur » d'un être, comme le

---

<sup>88</sup> MARTIN N., Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, La découverte, Paris, 2016, p.244.

proposait Strivay, il devient possible, non pas d'entendre parfaitement les pensées de quelqu'un, mais de les deviner, de les reconstruire d'après les indices donnés par le corps. Vinciane Despret évoque cette possibilité dans un texte sur l'exhibitionnisme chez les animaux. Il correspond bien à notre exemple puisqu'elle y évoque ce que peut signifier, pour un animal, la compétence de se cacher :

« (...) le complémentaire, et non le contraire, comme on pourrait le croire, du fait de s'exhiber, c'est le fait de se cacher. Car c'est bien de la même compétence, de cette compétence-là qu'on doit parler lorsqu'un animal se cache en sachant qu'il se cache : *il sait se voir comme les autres le voient*, et c'est ce qui lui permet d'imaginer ou de prédire l'efficacité du fait de se cacher. Se cacher en sachant qu'on se cache indique, en d'autres termes, la mise en œuvre d'un processus consistant dans la possibilité d'adopter la perspective de l'autre : "Du lieu où il est, il ne peut me voir." »<sup>89</sup>»

Considérée comme un secret enfoui dans une boîte crânienne, la pensée n'est effectivement pas audible pour ceux qui se situent en dehors de cette chambre forte, mais lorsqu'on l'intègre dans un corps-perspective, elle devient communicable et vecteur de relation. En ce sens, l'approche perspectiviste permet de rendre compte de rapports de compréhension mutuels autant que de stratégie d'évitement, de traque et de séduction. Dès le moment où les intérêts d'un individu peuvent se deviner par ses actes, il devient possible de prendre les devants. « Prendre les devants » recouvrant ici la capacité de se situer par rapport à ce qu'on attend de soi : y être en plein, en décalage ou ne pas y être du tout.

Ce que nous enseignent ces divers exemples, c'est que les métamorphoses (le devenir-regard-humain du loup par exemple) ne sont pas des affaires individuelles. Elles produisent des lieux de rencontres et des tonalités de rapports spécifiques. Comme le rappelait Martin, ces techniques servent à établir des ponts entre les vivants qui, autrement, n'auraient pas lieu d'être. Les relations produites dans ces lieux y *impliquent* les êtres au sens fort, les métamorphoses *engagent* dans un rapport. C'est pourquoi elles ne sont jamais dépourvues de dangers. Mais avant de traiter de ceux-ci et pour mieux les éclairer, dressons une liste de méthodes employées pour se métamorphoser.

---

<sup>89</sup> DESPRET V., *Que diraient les animaux si on leur posait les bonnes questions ? (chapitre E comme exhibitionnistes)*, La découverte, Paris, 2012, p.51.

Nous avons vu tout d'abord que la surface du corps comme interface d'échange joue un rôle déterminant. L'être « véritable » ou l'identité ne se trouve pas en dehors des postures, des mouvements du corps et de la peau. Par conséquent, se parer des atours d'un animal, c'est déjà devenir cet animal. Les méthodes de métamorphoses consistaient ainsi à reproduire sur soi les apparences de l'animal avec qui on cherche à entrer en contact : fourrure, odeur, cri, démarche, position.

Ce faisant, l'action des métamorphes s'apparente à une entrée sur une scène commune partagée avec un autre (animal, humain, fleur) qui permet la mise en place de points de compréhensions mutuelles. Modifier son abdomen, c'est de la part de l'orchidée, produire une accroche ou un point de rencontre pour la relation orchidée-abeille.

D'autres auteurs comme Charles Foster avancent une piste légèrement différente pour traiter du corps et de sa possibilité de métamorphose. D'une certaine façon, ils radicalisent l'avertissement lancé plus haut disant que la métamorphose n'était pas une affaire individuelle. Selon eux, la rencontre et les transformations ont déjà eu lieu et ne cessent d'avoir lieu à même la chair. Pour bien saisir cette idée, allons voir du côté des métamorphoses du Britannique et de ce qu'il en dit. Lorsqu'il traite de la difficulté de pouvoir comprendre quelque chose du monde sensoriel et vécu des animaux, il se reconforte par cette idée : « Like it or not, we are multimodal sensory animals, in a reasonable position to know something of what is wafted or beamed or vibrated to our cousins in the fields and woods.<sup>90</sup> »

À nouveau, le corps est appelé à l'aide comme médiateur, c'est lui qui permet de jeter des ponts entre les vivants. Seulement, il ne s'agit plus tant de l'établissement d'un lien entre deux corps distincts mais de l'exploitation des différents corps au sein d'un seul et unique organisme. Pour bien le comprendre, il faut prendre toute la mesure de l'affirmation de Foster : « we are multimodal sensory animal ». Nous autres humains sommes aussi des animaux aux capacités sensorielles multiples et cela nous permet de pouvoir « connaître quelque chose » de nos « cousins dans les champs et les forêts. »

Foster insiste, avec ce champ lexical particulier, sur les familiarités existantes entre les humains et les animaux, notamment celles qui nous font partager des sens, bien qu'à des degrés d'intensité variables. Nous sommes pourvus d'oreilles, comme les renards et d'odorat comme les blaireaux. S'il y a un rapprochement possible entre eux et nous, son effectuation se situe dans l'exploitation des pouvoirs partagés que sont les sens. Notre corps humain est riche, grâce

---

<sup>90</sup> FOSTER C., *Being a beast. An intimate and radical look at nature*, op. cit., p.10.

à l'évolution, d'une multitude de couches communes avec les autres animaux. C'est ce qui justifie l'appellation de *cousins* qui tempère et complexifie les pensées construites sur des concepts comme *l'altérité radicale* ou de *l'exceptionnalisme humain*.

Baptiste Morizot explore régulièrement cette question dans ces travaux et ce, sous différents aspects. Lorsqu'il évoque ses observations de la panthère des neiges au Kirghizistan par exemple, il avance ceci :

« En s'appuyant sur cette notion, on peut construire l'idée d' « ancestralités animales de l'humain », les chercher jusqu'en nous-mêmes, dans notre héritage sédimenté, pour mieux comprendre qui nous sommes. La patience de la panthère, comme aptitude comportementale, ferait partie de ces matrices cognitives et émotionnelles que nous partageons avec certains vivants, ceux avec qui nous avons partagé des conditions de vie écologiques similaires durant une longue phase d'évolution.<sup>91</sup> »

L'évolution fait de nos corps des matières riches d'une multitude de pouvoirs partagés *d'entrée de jeu* – comprenez, d'entrée de vie. Il ne paraît pas abusif, par conséquent, de parler de *corps multiples* ou de la présence des autres en nous. La métamorphose peut alors s'appuyer, pour les intensifier, sur toutes ces multiplicités sédimentées en nous. Elle prend la direction d'une dévolution, au sens d'une remontée de la lignée évolutive vers des dénominateurs communs. Ainsi, Foster peut s'approcher du monde des blaireaux en intensifiant le plus possible ses « communs » avec le mustélidé : « Those long legs and arms felt as disabling as amputations. We were going through bracken, reeds and rough grass. I'd dropped six feet and several million years into the badger's world.<sup>92</sup> »

Cependant, le philosophe britannique vit souvent ses expériences comme des voyages non aboutis. S'il devient davantage capable de saisir des éléments du monde des animaux dont il s'approche, il n'en ressent pas moins une sensation de blocage dans son corps. Ses bras et jambes, si gênants d'être longs, deviennent aussi handicapant que des amputations, dit-il. Plus tard dans le texte, il parlera même de « claustrophobie sensitive<sup>93</sup> » pour qualifier un sentiment d'enfermement dans ses sens propres, comme s'il se sentait à l'étroit dans ses capacités.

Si ces sentiments reflètent bien, en un sens, une limite à la métamorphose, je ne qualifierais pas pour autant l'expérience d'échec. À vouloir faire du devenir une identification totale (sur le mode du garou), on ne peut qu'être voué à l'échec. La focale sur ces échecs inévitables occulte en réalité les conséquences d'une telle expérience. On se rend ainsi aveugle à la manière dont

---

<sup>91</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale, op. cit.*, p.102.

<sup>92</sup> FOSTER C., *Being a beast. An intimate and radical look at nature, op. cit.*, p.47.

<sup>93</sup> « Sensory claustrophobia ». *Ibid*, p.48.

le corps s'enrichit, par le truchement d'un travail d'intensification des pouvoirs animaux en soi, d'une multitude de façons de vivre différemment. Par exemple, marcher à quatre pattes, nez au sol pour exploiter un maximum son odorat enrichit non seulement le corps d'une nouvelle modalité de déplacement mais aussi le monde, en l'occurrence celui du sol :

« But most of all we had what we clumsily called the earth : leaves and dung and corpses and houses and rain and eggs and horrors.

We got these things usually as single words; occasionally as short sentences. If we had noses like badgers' they would have been intricate stories, weaving in and out of each other, punctuated by possibility and frustration.<sup>94</sup> »

Enrichir le corps enrichit le monde. Ce travail des pouvoirs communs ouvre des mondes entiers en pulvérisant la singularité qui s'offrait auparavant. Ce qu'on appelait maladroitement (clumsily) « la terre » devient, sous un nez en devenir-truffe, une pluralité d'histoires intriquées.

Pourquoi avoir exploré en détail ces différentes méthodes de métamorphose ? Parce qu'elles sont en lien étroit avec les pratiques de pistages. Pister nécessite d'exploiter ces méthodes qui agissent comme une science du rapprochement. Vivre *comme* permet aussi de vivre *avec*. L'ensemble des *pratiques de similitude* recouvre les possibilités du « comme », là où le type de relation qu'elle contribue à mettre en place recouvre, elle, les modalités du « avec ».

Pister est une manière d'être avec un animal, une façon d'entrer en relation avec lui qui passe principalement par la *suite*. La piste déploie les différentes modalités d'un *rapprochement* ; se rapprocher physiquement, se rapprocher d'un corps, se rapprocher d'une perspective, se rapprocher d'une « manière d'être vivant », pour reprendre les termes de Morizot.

On aura constaté que la voix active prend le monopole des expressions utilisées ici. Cet usage n'est pas tout à fait correct car les métamorphoses ne sont pas toujours des méthodes pensées et mises en place activement par un être vivant, il arrive bien souvent que l'on se métamorphose malgré soi ou que l'on soit métamorphosé. Ces ambiguïtés expriment, entre autres, les dangers et les réversibilités propres aux métamorphoses qu'il faut maintenant explorer.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.48.

#### 1.2.4. Les glissements du leurre

Les métamorphoses sont des stratégies de rapprochement, elles établissent une scène commune entre plusieurs êtres capables, dès lors, d'entrer en relation. Par conséquent, elle recouvre également, pour ces êtres, une certaine ouverture aux autres. C'est une scène qui n'a donc rien d'un lieu maîtrisé puisqu'elle est ce qui fait entrer une existence, avec ses désirs et ses intérêts, dans une autre. Si elle est un rapprochement, la métamorphose se conçoit également comme une brèche, comme une autorisation qu'on se donne de s'engager dans la vie d'un ou d'une autre et qui se voit, dans le même geste, autorisé à pénétrer la nôtre.

Ce double mouvement, qui fait la problématique de ce point, provoque des pénétrations et transformations mutuelles. Comme énoncé à la fin du chapitre précédent, « se métamorphoser » ne se conjugue pas qu'à la voie active, il arrive qu'on soit dépassé par sa propre tentative ou bien métamorphosé par celui ou celle avec qui on tentait d'entrer en contact. Ce que nous voudrions rendre saillant ici, c'est que les phénomènes de métamorphoses ne sont jamais des processus arrêtés et bien contrôlés qui feraient passer d'un état à un autre mais qu'il y a une absence de maîtrise rodant en son mouvement même. Se métamorphoser n'est pas anodin, c'est un processus qui requiert de la vigilance pour éviter les dangers inhérents à son déroulement. Eduardo Kohn travaille beaucoup sur cette instabilité, rendue particulièrement marquante dans le cadre des relations de chasse qu'entretiennent les Runa d'Ávila (Équateur) :

« Ce qui est prédateur et ce qui est proie dépend du contexte, les gens d'Ávila prennent d'ailleurs grand plaisir à souligner que ces relations peuvent parfois s'inverser. (...) Quelle *sorte* d'être on devient est le résultat de la manière dont on voit et dont on est vu par d'autres sortes d'êtres.<sup>95</sup> »

L'identité est fluctuante selon Kohn, elle dépend de la position de chacun dans un réseau d'interrelation. Par conséquent, le rôle de prédateur n'est pas garanti sans faille à celui qui l'endosse. En quoi cela nous sert-il dans une réflexion sur la métamorphose ? C'est que, devenir un autre, c'est aussi se présenter différemment. Sous les atours d'une élan par exemple, on devient une « autre *sorte* d'être » pour un mâle, on lui offre une accroche. Néanmoins, devenir-accroche n'est pas un geste dépourvu de dangers. Le prédateur déguisé peut devenir proie. David Abram illustre ce glissement en reprenant le témoignage de Manuel Córdova-Rios, un médecin péruvien éduqué par les Amahuaca, une société amazonienne également. Un homme

---

<sup>95</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, op. cit., p.166.



du groupe de chasseurs de Córdova-Rios, Raci, raconte cette histoire de chasse au tinamou, « une espèce de perdrix de la jungle, qui dort au sol<sup>96</sup> » :

« Alors j’ai reculé et me suis caché entre les racines en contrefort d’un arbre, d’où je pouvais voir le sol devant moi sur une bonne distance, et je me suis mis à appeler les oiseaux à moi. Vous savez qu’il est dangereux d’appeler le tinamou sans la protection d’un grand arbre. Le jaguar vient parfois en réponse au cri ! Le tinamou est son oiseau préféré aussi.<sup>97</sup> »

Modifier son apparence, c’est modifier son être *pour d’autres*. Le devenir-tinamou par le chant pour mieux l’attirer est aussi un devenir-tinamou pour le jaguar, soit un devenir-proie. Dans ce genre de cas, la réversibilité des identités par la métamorphose peut entraîner la mort. Mieux vaut, dans le cas des jaguars, rester sous couvert d’un visage humain. Le félin voit dans les visages humanoïdes des dangers potentiels ; se présenter sous forme anthropique offre donc la protection d’un bouclier. Raison pour laquelle Eduardo Kohn se voit conseillé de dormir sur le dos lorsqu’il passe une nuit en forêt afin de toujours afficher son visage aux potentiels jaguars en quête de nourriture :

« Alors que nous nous installions pour dormir sous l’appentis de chaume de notre campement de chasse, sur les contreforts du volcan Sumaco, Juanico m’avertit : “Dors sur le dos ! si un jaguar vient, il verra que tu peux le regarder en retour et il ne te dérangera pas. Si tu dors sur le ventre, il pensera que tu es *aicha* [proie ; litt. « viande » en quichua] et il attaquera.” Si, disait-il, un jaguar te voit comme un être capable de le regarder en retour – un soi comme lui, un *toi* – il te laissera tranquille. Mais s’il venait à te voir comme une proie – un *cela* – tu pourrais bien finir viande morte. (...) Ces rencontres avec d’autres sortes d’êtres nous forcent à admettre que voir, se représenter, et peut être savoir, ou même penser, ne sont pas des affaires exclusivement humaines.<sup>98</sup> »

L’exemple du tinamou permet de prendre toute la mesure de l’ambiguïté du *leurre* lorsqu’il est utilisé dans le cadre des métamorphoses. Leurrer consiste à produire un intérêt détourné pour un autre être. Mais lorsqu’il est couplé à l’imitation, le *leurre* dévoile son ambivalence et sa dangerosité. L’enjeu consiste à pouvoir sortir de son imitation au bon moment, c’est-à-dire à maîtriser l’effet de présentation produit. L’imitation n’est pas un jeu sans conséquence, comme le rappelle l’exemple de la chasse au tinamou. Dans ce cas-là, ne pas maîtriser l’effet de présentation consiste à perpétuer sans vigilance le devenir-oiseau par le cri

---

<sup>96</sup> ABRAM D., *Comment la terre s’est tue*, op. cit., p. 190

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, op. cit., p.19.

jusqu'à attirer sur soi son prédateur. Le chasseur court le risque de se faire coincé dans le corps qu'il tente d'imiter. Il faut pourtant savoir en sortir et redéployer une présentation d'humain afin d'éviter les canines d'un jaguar.

C'est un jeu sur la perméabilité des identités qui se joue ici. Si l'on prend au sérieux l'affirmation de Kohn qui veut que l'on soit une « sorte d'être » en fonction de la manière dont on voit ou dont nous sommes vus par d'autres, alors les techniques d'imitation deviennent des techniques d'être. Seulement, l'être doit ici se comprendre un sens fluant et relationnel, un être *pour quelqu'un*. Ce que je suis *pour cet animal* provient de la façon dont je me présente à lui. Utiliser le leurre par imitation requiert une compétence de passage fluide entre les identités, si l'on veut pouvoir conserver une forme *d'autonomie*. Perdre l'autonomie, dans ce contexte, consisterait à perdre la maîtrise de sa présentation. Être surpris comme proie par un jaguar, par exemple, et ne pas avoir le temps de reprendre une forme humaine-prédateur. Dans ce cas, c'est le jaguar qui décide pour le chasseur de son identité, c'est l'animal qui clôt le statut d'existence du chasseur.

Ces phénomènes entretiennent un rapport spécifique avec des jeux de *séduction*. C'est une notion qui compte dans les problématiques travaillées ici et qu'il importe de développer. Penser les rapports de leurre et d'imitation en terme de séduction permet de rendre intelligible un geste particulièrement important de la métamorphose, celui de s'engager dans la vie d'un autre.

Dans la séduction, il importe d'attirer sans trop dévoiler ses cartes, sous peine de mettre à mal l'entreprise. Cela requiert beaucoup de savoir-faire dans l'art et les techniques de présentation. Que faut-il montrer de soi pour que l'attirance prenne ? Quelle quantité d'intention faut-il dévoiler et à quel moment ? Où faut-il s'arrêter dans son engagement ?

Eduardo Kohn fait de ces questions un potentiel lieu de rencontre entre la séduction amoureuse et la séduction ou l'attirance des animaux dans la chasse :

« À l'occasion, les gens tentent de mettre à profit le fait que ces relations de proie à prédateur sont potentiellement réversibles. Les hommes le font parfois au moyen de charmes (*pusanga*), qu'ils emploient pour attirer et séduire les animaux, et parfois aussi les femmes. Lorsque les hommes les utilisent, ils doivent cacher leurs intentions. Il est tout à fait logique, dès lors, que le plus important de ces charmes soit fait avec un crâne et des dents d'anaconda. L'anaconda, comme le jaguar, est un prédateur craint, mais contrairement au jaguar, l'anaconda capture ses

proies par un processus d'attraction et de séduction. (...) L'anaconda est le type de prédateur que les chasseurs aimeraient être : un prédateur qui n'est pas identifié comme tel au départ.<sup>99</sup> » Ne pas être identifié au départ comme un prédateur, dans le cadre cynégétique, ou comme un amant potentiel, dans un cadre de relation affective, c'est le leurre propre à la séduction. L'élixir ne « prend » que si les intentions de celui qui le prépare demeurent cachées. Il s'agit de couvrir son désir, de se présenter sans se dévoiler. C'est bien un jeu de métamorphose qui se joue là et cherche à provoquer de l'attraction par une modification de l'apparaître. L'ambivalence de la séduction tient pourtant en ceci que ces processus ne sont jamais à sens unique, celui ou celle qui cherche à séduire le fait parce qu'il ou elle a d'abord été séduit par son ou sa partenaire. Il devient ainsi possible d'être pris à son propre jeu ; à force de provoquer l'attrait, celui-ci peut se retourner et faire perdre tous ses moyens. Pour bien le comprendre, il faut nous souvenir de l'absence de distinction entre *être* et *apparaître* soulignée par les méthodes de métamorphoses consistant à capturer un corps-perspective sur soi (se frotter de l'urine d'élan par exemple). À force de se présenter de telle ou telle manière pour les autres, il est possible de se faire prendre soi-même par cette présentation. Leurrer et être leurré sont deux gestes très proches, un peu comme un acteur finirait par se perdre dans son rôle. À ce propos, Vinciane Despret évoque la duplicité du « rôle » lorsqu'elle s'interroge sur les comportements territoriaux des oiseaux qui semblent mimer des agressions. Le vainqueur des « spectacles-combats », dit-elle en reprenant Etienne Souriau, « n'est pas le meilleur combattant mais le meilleur acteur » :

« On comprendra mieux alors ce que signifie ce que Nice, avec beaucoup de sagacité, appelait des « rôles » chez ses bruants chanteurs. Des rôles qui « prennent » les acteurs, qui les possèdent (ce que savent tous les bons acteurs qui connaissent les risques du métier), des puissances qui parfois débordent – et c'est pareil quand le jeu dérape, quand l'animal est débordé par son rôle ; quand, de forme, l'agressivité repasse en force. Et il y a peut-être également, dans les conduites territoriales, quelque chose qui, parfois, relève du « c'est plus fort que moi ». Ces postures extravagantes et stéréotypées, ces chants répétés à l'infini, ces couleurs exhibées non seulement expriment des forces à l'œuvre – magie des apparences, me soufflait Moffat, capables d'opérer à distance pour tenir à distance – mais ils les *activent* également. Le philosophe Thibault De Meyer dit à propos de certains ornements qu'ils peuvent être comparés à des masques de rituels : non seulement ils affectent les autres, mais ils affectent également ceux qui les portent, ils « les rendent capables », dit-il. Ce sont, écrit-il encore, des activateurs de puissance.<sup>100</sup> »

---

<sup>99</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, op. cit., pp.168-169.

<sup>100</sup> DESPRET V., *Habiter en oiseau*, op. cit., pp.141-142.

Ainsi, les ornements peuvent être vecteur de magie, autant pour les personnes extérieures que pour celui ou celle qui les porte. « Jouer » un rôle requiert, en ce sens, un savoir-faire considérable pour que la magie opère mais également pour en limiter les forces.

Afin de voir plus clair dans les dangers inhérents aux pratiques de similitude, explorons un exemple on ne peut plus concret. Thomas Thwaites est un designer anglais au projet a priori farfelu : « prendre des vacances de son être humain<sup>101</sup> ». Comment s’y prend-il ? En devenant une chèvre. À l’aide de tout un dispositif technique constitué de prothèses, d’un casque et d’un sac à digestion d’herbe, le Britannique a tenté pendant quelques semaines de vivre comme une chèvre au sein d’un troupeau alpin. La partie de son expérience qui nous intéresse concerne sa préparation.

Comment devenir un animal ? C’est la question qu’il se pose et pour laquelle il part chercher des réponses chez Annette, une chamane danoise de Copenhague. Cette dernière lui dispense quelques enseignements et avertissements intéressants pour le problème qui nous occupe. Devenir un animal commence comme ceci :

« You get the outer form, the movement, and you start by imitating that. So there are some peoples, like the Pueblo people of the southwestern United States, who would have half the skull of the deer, with the antlers. You put them on. (...) So in a way, it starts through cold imitation. But then you can enter into this ‘between-the-world-state’.<sup>102</sup>»

Les leçons d’Annette rejoignent l’importance donnée à *l’imitation*. Au début « froide », elle devient ensuite le vecteur d’un changement plus profond et ouvre la porte à un « état-d’entre-monde » entre animal et humain. Seulement, ces pratiques requièrent un certain savoir-faire pour pouvoir voyager d’un monde à l’autre sans s’y perdre. Il faut connaître l’animal qu’on cherche à imiter pour que la magie opère, pour que l’imitation soit réellement le premier pas vers un devenir-animal ou une entrée dans un état-d’entre-mondes : « However, prévient Annette, These people know the animal. They have been following and watching and remembering the life and the way of it their whole lives. *It’s in their bones.*<sup>103</sup>»

Si tout ce savoir semble si crucial, c’est, non seulement dans un but opératoire (il faut que l’imitation soit suffisamment correcte pour entraîner la transformation recherchée), mais également afin de ne pas se « faire avoir ». Ne pas rester coincé, mais rester autonome et fluide

---

<sup>101</sup> Son bouquin « GoatMan » a pour sous-titre : « How I took a holiday from Being Human »

<sup>102</sup> THAITES T., *GoatMan, How I took a holiday from being humain*, Princeton Architectural Press, New York, 2016, p.31.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.33.

dans ses métamorphoses. Pour illustrer ce risque, Annette cite l'anthropologue Rane Willerslev :

« In his book Willerslev describes a hunter called Old Spiridon, who hunted elk dressed in elk fur, with elk ears on his hat and the skin from the legs of an elk covering his skis, so he'd sound like an elk moving through the snow. Willerslev was with Old Spiridon as he closed in on an elk and her calf and watched as he began moving and acting like his prey to such an extent that the "female elk...captured by his mimetic performance, suspended her disbelief and started walking straight towards him." Then Old Spiridon shot it and its calf dead. This is all very logical and easy to comprehend : "becoming" an elk clearly helps with killing elks, just as calling like a duck helps with killing ducks. What's less easy is Old Spiridon's description of the encounter. He said that he was seeing the elk as a "beautiful young woman, beckoning to me....If I'd gone with them, I would have died myself, at which point I shot them both." Not only did Old Spiridon become an elk, the elk at the same time became a human.<sup>104</sup> »

La séduction opérée ici dépasse les bornes unidirectionnelles que le chasseur tentait de lui donner. S'il n'avait pas tiré, celui-ci serait sans doute resté coincé dans sa forme-élan jusqu'à la mort (« I would have died myself »). Le coup de feu rétablit l'équilibre des identités, il restitue à chacun son visage, marquant par là un coup d'arrêt à l'indistinction grandissante de l'entre-deux-monde. L'ambiguïté du leurre est particulièrement saillante ; Old Spiridon tente de leurrer l'élan par une imitation si réussie qu'il finit par s'appliquer à lui-même le sortilège destiné à sa proie.

Comment comprendre ce coup de feu et son importance ? Nastassja Martin apporte des éléments de compréhension lorsqu'elle commente une histoire fort similaire à celle racontée par Willerslev :

« Au lieu de sortir son arme et de tirer tout de suite, comme cela devrait se passer si l'animal n'était vraiment qu'une opportunité à saisir ou si l'on n'avait aucun doute sur le statut de cet animal et sur son futur après sa mort, l'homme connaît un moment d'hésitation. (...) Plusieurs fois j'ai pu remarquer cette hésitation, oscillant entre l'admiration et la peur. (...) La fascination d'un côté comme de l'autre ne doit donc pas être totale et c'est pour cela que l'acte de tuer est primordial dans le monde animiste subarctique, puisqu'au moment où l'homme fait feu sur l'élan, à l'instant où le collet se resserre sur la gorge du castor, la différence reprend tous ces droits, l'emprise se relâche. (...) Ainsi, si la *mimesis* implique bien une identification partielle à l'autre, plaçant le chasseur dans une zone liminaire où ce qui est lui et ce qui ne l'est plus reste

---

<sup>104</sup>*Ibid.*, p.39.

suspendu entre deux eaux, le flou doit impérativement être dissipé ensuite sous peine de dissolution de soi.<sup>105</sup> »

Le danger de la *mimesis* provient du pouvoir de fascination qu'exercent les uns sur les autres les êtres pris dans des rapports de séduction. L'anthropologue donne en ce sens de la *fascination* une définition opératoire : elle est ce pouvoir par lequel s'instille une hésitation, qui fait douter le geste dans un mouvement « d'oscillation entre l'admiration et la peur ». On retrouve l'idée de *prise* évoquée plus haut en ceci que fasciner, c'est précisément une capture partielle ; capture du geste ou de la décision, retenue momentanée de l'autonomie. Mettre à mort alors, c'est stopper net une invasion mutuelle. Le coup de feu dénoue l'empiètement dangereux d'un être sur un autre susceptible de provoquer la dissolution totale des identités en jeu. C'est ce qui donne toute son importance au caractère *partiel* de la *mimesis*. Il faut que les imitations demeurent des *points de contact* et pas des *fusions*. Ces garde-fous n'empêchent cependant pas de décrire ces situations comme des engagements *dans* des existences.

Lorsque nous disons cela, quel est le sens de ce *dans* ? À trop insister dessus, on pourrait donner l'impression d'une situation binaire : soit un être reste sagement à l'extérieur, soit il entre activement dans une autre existence. Il semble plus juste de décrire la fascination comme un degré d'insertion, c'est-à-dire comme une différence d'intensité au sein d'une relation. Dès le moment où s'éveille de l'intérêt, où deux êtres deviennent pour eux des *accroches*, alors on peut parler d'un engagement mutuel. Se déploierait ici une autre façon de comprendre la cartographie évoquée à la fin du premier chapitre pour laquelle l'engagement représenterait une manière de se situer à intensité variable.

L'interrogation porte par conséquent sur la spécificité de la fascination par rapport aux autres types de relation ? Telle qu'elle se donne à comprendre dans les exemples de chasse précédents, elle s'apparente à une capture totale de décision. Être fasciné, en ce sens, c'est se voir complètement submergé par un autre dans un choix ou dans un geste.

Expliquée de la sorte, la situation peut vite dériver vers l'exaltation d'un choix qui serait absolument libre de toute influence des autres en soi. Ce serait une réaction finalement assez binaire oublieuse du critère *d'intensité* et non de *nature* de cette influence. Compris en ce sens, les choix que nous posons se comprennent toujours comme des *com*-positions, des posés-avec. Ce sont des reprises, des intégrations, des rapt, des transformations. L'être fasciné n'est donc

---

<sup>105</sup> MARTIN N., Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, *op. cit.*, pp.193-194.

pas celui privé de sa liberté de décision, il est celui qui se laisse *im*-poser et ne parvient plus à *com*-poser.

Le concept de *composition*, tel que proposé ici, se définit par la création d'accords multiples qui permettent à chacun de tenir une position et d'entrer en relation avec les autres. Dans un commentaire sur l'œuvre du bio-acousticien Bernie Krause, Vinciane Despret en donne une description musicale qui peut toutefois nous servir pour saisir quelque chose de l'ordre d'interrelations plus larges, ne se limitant pas au contexte acoustique :

« Il (Bernie Krause) s'est attaché à comprendre comment les animaux composent *ensemble*, et comment ils composent avec ce qui les entoure, le vent, l'eau, les autres organismes, les mouvements de la végétation ; comment ces animaux créent des silences qui vont construire l'accord ; comment ils partagent des fréquences ; comment ils s'accordent.<sup>106</sup> »

La *fascination* définie par Nastassja Martin pourrait se comprendre en des termes acoustiques comme une aphonie ou comme l'imposition au silence d'une voix par une autre. C'est un désaccord monothématique, et l'anthropologue insiste dans ces textes sur la mise à mort pour en éviter les dangers. Cette solution drastique s'explique par le type de relation dont elle parle qui possède des enjeux propres. Le phénomène décrit intervient à chaque fois dans une situation de chasse, c'est-à-dire un rapport travaillé dès son départ par la mise à mort. Ces enjeux donnent donc aux risques décrits toute leur dramaturgie qui ne se déploie pas de la même manière lorsque la visée est différente.

Par exemple, lorsqu'un photographe prend quelques clichés d'un animal à distance, la *fascination* peut intervenir mais sous une forme différente et selon des enjeux certainement moins vitaux. Il n'en reste pas moins que certains photographes animaliers font, eux aussi, état d'une forme de fascination propre à leurs rapports aux animaux.

Les récits du photographe animalier français Vincent Munier font régulièrement référence aux pouvoirs des animaux qu'il souhaite photographier. Des pouvoirs qui se déclinent de plusieurs façons mais qui ont à chaque fois trait à quelque chose de l'ordre d'une *prise* de l'animal sur le photographe. Que ce soit une obligation à attendre des heures durant, malgré les intempéries, une apparition hypothétique ou un état de suspend presque extatique une fois que l'animal apparaît. Il n'est d'ailleurs pas anodin à ce titre qu'il se dise parfois même dérangé par son appareil photo qui risque, par la prise retournée qu'il opère sur l'animal, de « gâcher

---

<sup>106</sup> DESPRET V., *Habiter en oiseau*, op. cit., p.167.

l'émotion<sup>107</sup> ». S'il ne fait pas spécifiquement référence au danger d'un mélange qui irait trop loin, vers une dissolution du soi, il y a cependant bien une relation non-équilibrée qui se brise par la prise de photo. Comme s'il fallait opposer une prise à une autre pour retrouver chez le photographe une mainmise raisonnable sur son action.

La fascination est bien présente dans ce type de relation là également, bien que déclinée sous une forme pratique différente et déjouée d'une façon moins brutale qu'un coup de fusil.

Penser les métamorphoses à l'aune de l'idée de séduction permet ainsi d'en souligner le caractère mouvant. La scène métamorphique est glissante et cette instabilité rend compte de l'absence d'une maîtrise absolue de la part d'un acteur ou d'un autre. On se métamorphose autant qu'on peut être métamorphosé par un autre.

Ces phénomènes importent pour le pistage en ceci qu'ils éclairent la façon dont les pisteurs peuvent, eux aussi, être *pris* par les animaux qu'ils pistent. Le concept *d'information* nous permettra d'en rendre compte.

Un pisteur *s'informe*, par sa pratique, de la présence d'un animal, mais cette *information* doit être comprise au double sens d'un savoir appris et d'une donation de forme ; *in-former*. La polysémie du terme met l'accent sur un type de métamorphose moins active que celle évoquée en général jusqu'ici. Une métamorphose plus lente et processuelle qui retrouve dans le pistage sa dimension de savoir corporel. À force de pister, petit à petit le corps se modifie, son attention s'aiguise et s'ouvre à un panel de signes et d'intérêts autrefois endormis. Ce savoir est bien métamorphique car il forge pour un être de nouvelles formes, il l'*in-forme*.

Nous laissons pour le moment le concept de *forme* assez large pour pouvoir le comprendre comme une « manière d'exister », comme une forme d'être qui concerne autant le corps physique que les sens et la pensée. La métamorphose intervient une fois que l'information est « passée » au sens strict, lorsqu'elle a terminé son geste *dans et par* celui ou celle à qui elle était « destinée ». Elle opère des changements chez celui qui la reçoit qui manifeste alors de nouveaux intérêts, de nouvelles capacités. Il y aura une intégration de l'information au sein de tout un ensemble d'anciennes avec lesquelles il s'agira de composer, de produire une nouvelle manière de tenir ensemble.

---

<sup>107</sup> Les exemples et expressions concernant Vincent Munier sont issus du livre « La panthère de neiges », écrit par Sylvain Tesson, son compagnon de voyage pour une expédition autour de la panthère des neiges ainsi que d'un reportage vidéo réalisé par la RTS intitulé « Vincent Munier, éternel émerveillé ». Les références complètes de ces deux sources se trouvent en bibliographie.



En outre, penser la *forme* en ce sens permet de tisser des liens entre les deux premiers chapitres de ce travail. Apprentissage du signe et métamorphose sont intégrés dans le pistage et fonctionnent très souvent ensemble. Le signe *informe*, la métamorphose dévoile des nouveaux signes. Mais au-delà de ce cycle, il s'agissait pour moi de mettre en avant l'idée du pistage comme d'une stratégie *d'approche*.

De la méthode de Darwin pour étudier les relations orchidée-abeilles, Natasha Myers et Carla Hustak disent qu'elle consiste à *avancer corporellement vers ou dans l'altérité*<sup>108</sup>. Ceci en référence aux expériences du scientifique qui, à l'aide d'un crayon finement taillé, stimulait les organes d'une fleur afin de provoquer la libération du pollen. L'approche scientifique se fait au moyen de tout un dispositif construit par des outils et des positions corporelles. Les chercheuses font par exemple ressortir des carnets de Darwin les moments d'imitation du scientifique durant lesquels il tente de prendre des poses similaires à la fleur.

Le mot d'« altérité » a quelque chose de lourd et peut vite faire référence à une différence un peu grossière, c'est-à-dire une différence qui n'a soit rien à voir avec nous, soit réclame une attention presque sacrée. Gardons-nous, pour éviter ces deux écueils, de traiter de l'Altérité avec un grand « A » en restant attentif aux altérités plurielles avec lesquelles on entre en contact. La citation de Myers et Hustak fait alors droit à la dimension corporelle de ces contacts parfois étouffée sous les couches théorico-conceptuelles. Ce sont des poses bien concrètes, des façons spécifiques de se rapporter aux autres dans l'espace qui fabriquent des possibilités de relation. On dit qu'il existe des postures d'autorité par exemple. Les chiens ou les chevaux font également usage de tout un arsenal de positions d'oreilles et de nuque qui signifient des hiérarchies, des ouvertures, des demandes.

Les métamorphoses mobilisées par les pisteurs se comprennent alors comme des manières d'avancer corporellement vers des altérités. Le but des pisteurs, qu'ils soient chasseurs, photographes ou rangers ne change rien ici à la nécessité d'adopter une stratégie d'approche d'un animal qui passe par l'apprentissage de toute une série de poses permettant l'établissement d'une scène de reconnaissance plus ou moins commune. Il faut faire passer des choses entre le pisteur et l'animal : désirs d'attraction, apaisement, attention ou inattention. Que l'on ne se méprenne pas sur ce dernier point : produire de l'inattention est parfois autant fastidieux que capter l'attention car, dans les deux cas, il est nécessaire de saisir quelque chose du

---

<sup>108</sup> Ma traduction de « move bodily into alterity », dans : MYERS N., HUSTAK C., *Involutionary Momentum : affective ecologies and the science of plant/insect encounters* in « A journal of feminist cultural studies », Vol. 25, Num. 5, 2012, pp.74 – 118, p.93.

fonctionnement de l'attention de l'autre, que ça soit pour l'éviter (dans le cadre du camouflage ou de l'affut par exemple) ou pour s'en saisir.

À ce titre, il n'est pas anodin que la métamorphose soit souvent associée à de la magie. Au début de ce travail, j'ai proposé une définition de la magie comme d'une position de bordure. David Abram et Nastassja Martin faisaient tous deux référence à des chamans dont le pouvoir de communication ou de prévision se tirait d'une position d'entre-deux. C'était une situation de frontière entre humains et animaux ; frontière spatiale mais aussi onirique ou langagière. Celle-ci se comprend également comme une zone de contact, un lieu de transit par lequel circulent des informations sur les positions des hardes de caribous par exemple ou sur l'état de santé des saumons. C'est une fonction recouvrant celle de la métamorphose qui, elle aussi, provoque des rapprochements et trace des lisières entre les lieux et les intérêts humains et animaux.

La magie rejoue ou mobilise également les mêmes rapports entre *absence* et *présence* que ceux évoqués lors du premier chapitre. Elle aussi diversifie les *modes de présence* possibles des animaux puisqu'ils se manifestent aux chamans par exemple par les rêves. Le sommeil devient, dans ce cadre magique, un lieu de rencontre avec les animaux qui influe sur les relations entretenues. La présence onirique d'un animal chez un humain n'est pas vécue comme une *référence extérieure* mais bien comme l'établissement d'un rapport, le début ou la prolongation d'une relation se déployant sur différents modes ou selon différents canaux. Si le territoire accordait aux animaux la possibilité d'un prolongement du corps, l'onirisme fait également se prolonger l'animal mais cette fois-ci par le vecteur du rêve.

Par conséquent, le sommeil n'échappe pas aux dangers de la *fascination*, au risque d'un engagement inharmonieux d'une existence dans une autre. Il arrive, comme le raconte Nastassja Martin, que l'on rêve excessivement d'un animal particulier – dans le cas de la chercheuse, le grizzly<sup>109</sup> – et que cet excès soit l'indice d'une *prise* trop importante d'un être sur soi.

Dans son chapitre, « The violent-care of captive life »<sup>110</sup>, Thom Van Dooren propose une réflexion sur la problématique des élevages des animaux en voie d'extinction dont il est possible de faire une analyse en terme de *prise* et de *fascination*.

---

<sup>109</sup> L'histoire personnelle de la chercheuse est racontée dans son roman « Croire aux fauves » dans lequel elle témoigne de l'importance de ses rêves dans sa relation avec les ours.

<sup>110</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, Columbia University Press, New York, 2016, pp.86-123.

Le philosophe mène l'enquête auprès des vétérinaires et biologistes de deux centres américains qui travaillent à la réinsertion des grues blanches. Il s'agit des Patuxent Wildlife Research Center dans le Maryland et de l'International Crane Foundation au Wisconsin.

L'enjeu de ces projets concerne directement l'autonomie des animaux puisque l'objectif des éleveurs est de pouvoir relâcher les grues blanches comme des êtres émancipés, ou du moins capables de vivre selon leurs trajectoires propres sans l'aide des éleveurs.

Les éleveurs de grues blanches développent ainsi toute une panoplie de trucs et astuces métamorphiques qui visent à maintenir harmonieuse leur relation aux animaux. Lors du nourrissage par exemple, les grues reçoivent leur pitance par un long bâton recouvert de plumes et terminé par une réplique du bec adulte des oiseaux. L'objectif est de produire des effets de ressemblance assez puissants pour éviter que les êtres humains ne « s'impriment » sur les oisillons :

« But humans must somehow be present without becoming the object of imprinting. They must not only cover their own human form to *prevent* birds from imprinting on it, but at the same time produce the form of an adult Whooping Crane, so that birds *can* imprint on it.<sup>111</sup> »

Les techniques de métamorphose interviennent ici expressément pour leurrer les grues. À nouveau ici, le leurre est directement travaillé par les dangers de la *fascination*. Pour bien le comprendre, exposons ce que dit Van Dooren du phénomène « d'imprinting ». Reprenant Lorenz, le philosophe explique :

« He (Lorenz) showed that many species of birds do not instinctively recognize their parents, or indeed others of their own species, but are « conditioned » into this knowledge in the early stages of life (Lorenz 1937 : 262-63). Lorenz identified a small window of time in the first few days after hatching during which chicks form a deep attachment on the first moving object that they encounter. Ordinarily, this moving object is a parent, and imprinting in this way enables birds to keep their young close, especially those with « precocial » young who are able to move around very quickly after hatching and might easily be lost (Hess 1964 :1132). (...) For many birds, including Whooping Cranes, imprinting plays a profound role in establishing a bird's understanding of its broad social group. As a result of this developmental process, birds that are reared by « parents » of another species – whether another bird species or humans – tend to preferentially associate with individuals of these kinds, individuals that look and sound like their “parents”.<sup>112</sup> »

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.95.

Tout l'enjeu des métamorphoses dans le cadre des élevages d'oiseaux en voie d'extinction est d'éviter la « socialisation humaine » des oiseaux. Il n'est pas question pour autant d'envisager la possibilité d'une sortie totale des humains en dehors de l'existence des grues, le problème concerne l'équilibre des investissements mutuels dans les vies de chacun des êtres en relation.

« And so my comments about this entry of people into birds' lives are not premised on a refusal to accept the co-shaping of all subjects in and with members of other species, but on a recognition of the *particular* modes of being and becoming with other that occur in imprinting.<sup>113</sup> »

Ainsi, les costumes utilisés ne visent pas spécialement à rester en dehors de l'existence des oiseaux mais à ne pas y entrer à leurs dépens.

« Imprinting, dit Van Dooren, does not produce a relationship in which human and bird enter into each other's social worlds, leading to additional possibilities for connection and care. Rather, it produces a relationship with humans at the expense of a whole set of other ways of being, often severing the possibility for a bird's relating with others of its own species, and so profoundly altering its chances for social and procreative relations.<sup>114</sup> »

Les techniques des éleveurs sont bien des stratégies de métamorphoses au sens où nous les avons développées jusqu'ici. Elles établissent une scène de compréhension commune entre humains et grues blanches sur laquelle les éleveurs deviennent des *accroches signifiantes* pour les oiseaux.

Cependant, la spécificité de cette situation tient dans la plasticité à l'œuvre. Le problème, avec le phénomène « d'imprinting », c'est qu'il est une fenêtre où tout ce qui bouge peut potentiellement devenir un intérêt pour un oisillon et donc modifier durablement ce qui sera ou non, pour lui, une *accroche*. La scène est donc doublement métamorphique, non seulement les éleveurs doivent se métamorphoser en parent-grues, mais ils doivent aussi réussir à métamorphoser les grues blanches en grues blanches. L'expression peut paraître étrange, mais elle résume tout l'enjeu d'une « réinsertion » animale réussie. « Élever sans s'imposer », pourrait être leur devise ; réussir à maintenir une relation équilibrée, c'est-à-dire, non pas dépourvue d'interpénétration mais dépourvue de *fascination*. Chez Nastassja Martin, la *fascination* provoquait une privation momentanée de liberté, un empiètement trop puissant d'un être sur un autre qui risquait d'en dissoudre la personnalité. C'est le même problème que rencontrent les éleveurs qui souhaitent conserver un maximum de la singularité des grues blanches sans la dissoudre par une trop grande « fascination humaine ».

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.102.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.103.

Il semble ainsi que la situation présentée par Van Dooren puisse être considérée comme une illustration pratique des enjeux des métamorphoses. Elle dit également quelque chose d'un rapport d'emprunt ou d'imposition d'identité. Cependant, le concept *d'identité* nous semble trop immobile pour pouvoir rendre compte de ces rapports. C'est, entre autres, pour cela qu'il est nécessaire de le remplacer pour être plus à même d'aborder non seulement ces problématiques mais aussi celles de la suite de ce mémoire. Ce sera la tâche du prochain chapitre.

## II. Les extinctions

### II.1. Régularités et situation

#### *II.1.1. Ce que la forme fait à l'identité*

La réflexion précédente sur les métamorphoses proposait de souligner et d'exploiter le parallèle entre l'information et la métamorphose. Les deux mots se construisent autour d'une racine similaire, à savoir la morphe, la forme. Nous proposons ainsi qu'un être informé *de* quelque chose est aussi un être formé *par* ce quelque chose ; *in-formé*. Recevoir une information ne s'effectue donc pas selon un rapport d'extériorité qui n'engagerait pas l'existence. Aussi minimes soient-elles, les informations impliquent des transformations chez ceux qui les reçoivent. L'assurance de la bonne réception d'une information s'obtient non plus tant par la fiabilité du canal que par les modifications opérées sur le récepteur. On dira d'une information qu'elle est transmise dès le moment où s'enclenchent des changements, qu'ils soient ténus ou massifs. L'information acquiert par conséquent une définition *opératoire* puisque sa qualité ou sa nature dépend des modifications qu'elle est capable d'opérer.

Il faut tirer une seconde conséquence de cette définition : l'information est *relationnelle*, elle ne se trouve pas uniquement dans un support - dans un email par exemple - mais dans un rapport d'ensemble plus large qui comprend le support et qui le dépasse en englobant celles et ceux qui communiquent et qui en sont affectés. Tout ce qui circule et provoque des transformations est une information. En lui donnant ces caractéristiques, le concept peut désormais s'appliquer à un large panel de phénomènes et ne se limite plus aux seuls humains.

Rapprochons-le maintenant avec un autre souvent évoqué, celui de *signe*. Dans le premier chapitre, le *signe* se définissait, dans le cadre du pistage, par rapport à la trace comme son amplification spéculative. Ce raisonnement peut maintenant être prolongé en disant qu'une *trace* devient *signe* lorsqu'elle *informe*. Ainsi, dans le contexte du pistage, le *signe* provoque chez le pisteur des transformations : modifier une trajectoire, rejouer ses hypothèses, douter de l'identification de l'animal ou de la date de son passage, etc.

Compris de la sorte, le *signe* devient capable de beaucoup de choses. Il se fait par exemple l'étendard d'une approche biologique particulière, à savoir la *biosémiotique*. Les chercheurs se revendiquant de cette approche proposent une compréhension du signe qui le relie strictement à la vie. Dans une étude à ce sujet, Kalevi Kull et ses collègues avancent ceci : « sign processes per se and the processes of life may be intimately and inseparably interconnected <sup>115</sup> ». Cette inséparable interconnexion offre aux vivants et à leurs processus un critère de définition qui les dégage du monde inerte. Le principe est le suivant :

« "Life is distinguished from the nonliving world by its dependence on signs." Thereby, it is possible to use biosemiotics to vastly expand the perspective of biological processes. Consequently, the decisive aspects for life processes are not just with respect to the states of matter and their corresponding changes based on natural laws, but the communication and information processes within and among cells, tissues, organs, organisms. Their importance determines the success or failure to promote life, growth, development, disease and death in all living beings. <sup>116</sup> »

L'approche a le mérite d'élargir la portée conceptuelle et opératoire du concept de *signe* et d'offrir une compréhension des phénomènes vivants qui ne les réduit pas à des mécaniques aveugles. Cependant, la distinction tracée entre vivant et non-vivant – reprise régulièrement par la différence entre le monde biotique et abiotique – ne nous sera pas d'une grande aide pour ce travail. Reprenons plutôt la proposition évoquée plus haut de Didier Debaïse qui, à la suite des pragmatistes américains et de Whitehead, refusait d'opposer principiellement le vivant et l'inerte mais les comparait à partir d'un continuum d'intérêts ou de réactions au milieu. Les entités qui composent le monde s'envisagent alors comme des *sociétés* « vitalemment intéressées par leur milieu <sup>117</sup> » ou dotée d'une « capacité d'indifférence <sup>118</sup> ». Ainsi, définir *l'information* de façon relationnelle et opératoire prend davantage de sens dans le contexte de ces *sociétés* et permet ainsi de ne pas se restreindre aux vivants considérés dans leur opposition à l'inerte.

Poursuivons la réflexion sur base des concepts de *signe* et *d'information* tels que définis jusqu'ici. La *forme* des êtres ou des sociétés en jeu dans un milieu donné – et par conséquent, la *forme* de ce milieu même – dépend des processus de signes à l'œuvre et de la circulation

---

<sup>115</sup> KULL K. and all., *Theses on biosemiotics : Prolegomena to a theoretical biology*, Biological Theory 4(2) 2009, 2010 Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research, 167–173.

<sup>116</sup> WITZANY G. (2006) Plant Communication from Biosemiotic Perspective, *Plant Signaling & Behavior*, 1:4, 169-178, DOI : [10.4161/psb.1.4.3163](https://doi.org/10.4161/psb.1.4.3163), pp.169 – 170.

<sup>117</sup> DEBAÏSE. D., *L'appât des possibles, Reprise de Whitehead, op. cit.*, p.120.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 119.

d'informations. Raconter l'histoire d'un être reviendrait alors à faire l'inventaire de l'ensemble de ses relations passées et présentes qui concourent à lui donner sa *forme*. À nouveau, il nous faut entendre la notion de *forme* au sens large des contours de son être physique autant que de ses habitudes relationnelles ou de ses intérêts. La *forme* remplace en ce sens l'idée d'*identité*. Le concept d'identité alourdit la réflexion d'un surplus de fixité. Ce que nous cherchons à penser concerne les transformations des êtres et la manière dont ils les intègrent. La *forme* contient déjà en elle-même la possibilité de ses changements, elle est déjà ouverte, dès son institution, aux métamorphoses. Elle permet d'aborder différemment les êtres puisqu'elle en destitue l'immobilisme identitaire.

La *forme* d'un être sera donc la résultante de toutes ses *in-formations*, de ce qu'elle est capable de faire tenir, d'assimiler ou de rejeter. Eduardo Kohn offre en ce sens de comprendre les êtres en relations dans une forêt comme des *interprétants*.

L'*interprétation*, dans les exemples qu'il donne, serait comme le traitement de l'*information*, son filtre, qui laisserait certains éléments passer et en refoulerait d'autres. Pour bien le saisir, reprenons l'exemple qu'il donne du tamanoir :

« D'une génération à l'autre, les museaux des tamanoirs en sont venus à représenter, avec une précision grandissante, quelque chose de la géométrie des fourmilières, du fait que des lignages de "prototamanoirs", dont les museaux et les langues restituaient moins précisément les traits caractéristiques pertinents de l'environnement (par exemple, la forme des tunnels), n'ont pas aussi bien survécu. Relativement à ces prototamanoirs, donc, les tamanoirs vivants d'aujourd'hui témoignent d'une "valeur adaptative" [*fittedness*] (Deacon 2012) comparativement plus grande à ces traits environnementaux. Ils constituent des représentations plus complètes et nuancées de ceux-ci. C'est en ce sens que la logique d'adaptation évolutionnaire est une logique sémiotique. »<sup>119</sup>

Le corps actuel du tamanoir, dans sa spécificité, est une représentation « pertinente » de son environnement, une représentation de ce qui a compté et qui importe toujours de manière vitale - se nourrir de fourmis - pour les tamanoirs. Le corps de l'animal interprète la forme des fourmilières, il s'*informe* d'elles, c'est-à-dire que sa forme propre se sculpte *en partie* sur base du modèle du foyer de ses proies. Le caractère partiel de ce rapport *d'information* doit être souligné pour ne pas donner de l'animal un portrait « monothématique », comme si l'existence du tamanoir n'avait de rapport qu'exclusivement et strictement avec les fourmis. Ce serait

---

<sup>119</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, op. cit., p. 111.



mettre de côté l'ensemble des connexions établies entre le fourmilier et la forêt dans laquelle il vit ; le type d'écorce sur lequel il peut ou non s'accrocher susceptible *d'informer* ses griffes, ou les prédateurs qui le chassent et qui *informent* son endurance ou ses stratégies de camouflage.

Penser avec ce concept *d'information* mêle étroitement ontologie et sémiotique et nous permet par-là de dire des êtres qu'ils se *contiennent*. Non pas entièrement, mais partiellement. Par exemple, le tamanoir contient les fourmis et les épines de pins avec lesquelles elles construisent leurs galeries. Quel est le sens de ce rapport de contenance ? On dira que le tamanoir contient des *informations* sur la fourmilière, qu'il possède en lui ou sur lui des processus *d'informations* puisqu'il en est le résultat même. De telle sorte que la pratique scientifique qui voudrait comprendre les tamanoirs doit les *déplier*. L'acte consisterait à mettre à jour et analyser la prise du tamanoir sur le monde, c'est-à-dire ce qu'il *prend* des autres et la manière dont il est *pris* à son tour. Ces prises représentent ainsi toutes les connexions qui comptent pour le tamanoir. Pour reprendre Van Dooren : « While we may all ultimately be connected to one another, the specificity and proximity of connections matter – who we are bound up with and in what ways.<sup>120</sup> »

Il est donc possible que, de proche en proche, le tamanoir contienne le monde entier, seulement sa forme dépend des connexions proches et spécifiques, ce sont elles qui importent.

Dans le cadre de son enquête en Alaska, Nastassja Martin évoque une autre situation susceptible d'être éclairée à l'aune de ces *relations de contenance*.

« Après une chasse au caribou fructueuse, un chasseur gwich'in se penche sur sa proie à terre et désormais sans vie, sort son couteau, ouvre le ventre pour vider les entrailles. Une odeur âcre s'échappe des chairs mises à nu : les intestins sont malades, pourris. Le chasseur se tourne vers moi : "Tu vois, les Chinois polluent et les caribous meurent", me dit-il. Au fil de la discussion, je comprends que nombre de caribous sont victimes de maladies jusqu'alors inconnues, liées aux lichens qu'ils mangent, dans lesquels se concentrent les retombées de pluies acides provenant de la pollution des quatre coins du monde. On imagine aisément le sentiment d'impuissance qui saisit alors le chasseur face à son caribou mort, à des centaines de kilomètres du monde moderne et de ses infrastructures, sur une toundra d'altitude au-dessus du cercle arctique. C'est de ce brouillage des champs qu'il s'agit : un chasseur isolé dans le subarctique alaskien connecte les entrailles de sa proie au reste du monde, "les Chinois" venant signifier cette humanité invisible lointaine massive moderne et citadine dont les activités se répercutent

---

<sup>120</sup>VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op. cit., p.60.

jusqu'ici. C'est de ces ponts jetés entre les êtres de constitution différente qu'il nous faut partir : l'actualité des métamorphoses éco-humaines globales se donne à lire dans le ventre d'un caribou tué gisant au pied de son chasseur sur les hauts plateaux des Yukon Flats en Alaska.<sup>121</sup> »

Cette scène fait resurgir une pratique intrigante sous un jour nouveau. L'ancienne civilisation étrusque a fait de la divination une technique d'interprétation de signes. C'était le rôle des *haruspices*, « spécialistes de l'interprétation des foudres, des entrailles des victimes sacrifiées et des prodiges.<sup>122</sup> ».

Les pratiques de « dépliage » des êtres évoquées plus haut sont proches des techniques d'*haruspices*. C'est particulièrement frappant dans le cas du caribou alaskan : on peut décrypter ses entrailles et y lire l'empoisonnement des lichens. On y interprétera le phénomène d'acidité croissante des pluies liées à l'activité industrielle des côtés nord-atlantiques. En ce sens, on peut dire du caribou qu'il *contient* l'économie industrielle chinoise selon une suite de connexions particulières et fatales : cheminées – particules – pluies – lichens. Ces rapports précis *informent* ses entrailles, ils leur donnent leur forme souillée dans laquelle un chasseur-haruspice interprète l'état des masses d'air de sa région.

La pratique des *haruspices* donne de l'épaisseur aux chairs. Sous leurs regards et dans leurs mains, les entrailles d'un animal se chargent d'histoires de relations nouées. Par conséquent, la chair se densifie autant qu'elle se multiplie – *multi-plier* –. Elle contient en elle d'autres corps directement ou indirectement, selon la proximité du rapport concerné. Le corps du caribou *contient* le lichen ingéré, et par son intermédiaire, il contient également l'acidité de la pluie qui l'a arrosé.

On retrouve ce thème de *contenance* des chairs dans le texte de James Hatley « The uncanny goodness of being edible to bears »<sup>123</sup>. Il y propose d'étudier ce que recouvre et représente notre propriété « d'être mangeable » auprès de certaines espèces d'ours. Le philosophe tire de cette situation la notion de *pléthorique* :

« In the plethoric one finds that before conscious assent could even be posed as an issue, let alone be given, one has already assented to the articulation of every other living creature's flesh within one's own – as well as one's own flesh within that of every other living creature.<sup>124</sup> »

---

<sup>121</sup> MARTIN N., *Les âmes sauvages - Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, op. cit., pp.17 – 18.

<sup>122</sup> HAACK M-L., *Les haruspices dans le monde romain*, Ausonius, Pessac, 2003, [consulté en ligne], <<https://books.openedition.org/ausonius/9888>>.

<sup>123</sup> HATLEY J., *The uncanny goodness of being edible to bears*, in FOLTZ B., FRODEMAN R., "Rethinking Nature : Essays in environmental philosophy", Indiana University Press, Bloomington, 2004, pp.13-31.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.25.

Ainsi, notre chair se constitue de celles des autres que nous mangeons, elle leur doit sa consistance et sa persistance. Ce n'est pas un hasard si Hatley utilise le mot de *chair*, il l'emploie en référence à Merleau-Ponty et son concept de *chiasme* : « chiasmic field in which every being is gestated or built up in its particular, phenomenal body by means of the phenomenal bodies of all other living beings.<sup>125</sup>»

S'il fait usage du phénoménologue, c'est pour mieux souligner les enjeux que déploie le regard, ici transférés à la question du regard que posent les ours sur les humains. Il doit par conséquent faire usage du concept spécifique de *chair* pour permettre la suite de son raisonnement. Nous ne sommes pas tenus par les mêmes exigences, et cela nous permet de ne conserver de la *chair* que son côté le plus physique, son moment de synonymie avec le *corps*. Hatley l'utilise par ailleurs également de la même façon puisqu'il parle d'abord de « flesh » avant de passer au « chair » français en référence au concept.

Le concept de pléthorique produit donc un corps abondant, une chair en patchwork qui contribue au geste entamé plus haut de pulvérisation du concept d'identité. La *forme* remplaçait *l'identité* en ceci qu'elle rendait compte de ses possibilités de modifications. Elle doit maintenant être conjuguée au pluriel pour faire droit au pléthorique. Ainsi, la forme devient composite, elle remplace l'identité par une *composition*. Elle se définit par la manière dont elle fait se tenir ensemble une multiplicité d'éléments assimilés. C'est une succession d'état d'équilibres momentanés qui se font et se défont selon les échanges entretenus en dehors et au-dedans de l'organisme selon des échelles de temps variables. Un exemple de biosémiotique aidera à éclairer le propos :

« Plant roots have the capacity to produce 100,000 different compounds, largely secondary metabolites, many with cytotoxic properties, in order to prevent the spread of microbes, insects and other plants. For example, plants have developed defense strategies in which substances are emitted in the root zone such as signal mimics, signal blockers and/or signal degrading enzymes to respond to bacterial quorum sensing. In the defensive position, they can disrupt the communication of parasitic microorganisms to the point that the internal coordination of the parasitic behavior collapses.<sup>126</sup> »

Les échanges incessants entre les organes d'une plante en maintiennent l'état, ils en garantissent ses contours. Ce sont ces processus communicationnels qui garantissent, pour un instant donné, sa cohérence à une *forme*. On pourrait arguer par ailleurs que les plantes décrites dans la

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>126</sup> WITZANY G. (2006) Plant Communication from Biosemiotic Perspective, *Plant Signaling & Behavior*, 1:4, 169-178, DOI : [10.4161/psb.1.4.3163](https://doi.org/10.4161/psb.1.4.3163), p. 173

recherche de Witzany l'ont bien compris elles-mêmes puisqu'elles en font usage dans leurs stratégies de défense. Pour se protéger, elles perturbent les processus de communication parasites pour en défaire la « coordination interne ».

Le maintien de la *forme* d'un être requiert donc une capacité de « cohérenciation » interne et d'assimilation des formes extérieurs. Cet état définit pour elle une manière de se tenir, une façon de composer sans arrêt qui donne aussi sa *position*. Les questions posées ne devront conséquemment plus s'arrêter sur une *nature* mais sur une *position*. On ne demandera plus « qui es-tu ? » mais « comment te *situes*-tu par rapport à tels ou tels types d'élément ? », « qu'échanges-tu avec ceux-ci ? » ou encore : « comment composes-tu ta cohérence ? ».

### *II.1.2. L'assurance des régularités*

*Se situer* recouvre à nouveau un sens particulier. L'expression désigne autant une position spatiale et temporelle qu'une manière d'agir. De la même manière que, lorsqu'on demande à quelqu'un qu'elle est sa position sur un sujet ; on lui demande ce qu'il pense de ce sujet, ce qu'il ressent, ce qu'il peut en retirer, comment il agence ces intérêts avec lui, etc. Une situation définit donc aussi une manière d'échanger. On s'interrogera par exemple sur la *situation* actuelle des gwich'in en Alaska ? Pour y répondre, Nastassja Martin en dresse le « portrait » en passant par une analyse de l'ensemble des rapports que la première nation autochtone noue avec les animaux qu'ils chassent et leurs esprits, avec les compagnies pétrolières, avec les ONG environnementalistes, avec l'histoire de la colonisation ou encore avec les changements climatiques. Quelle *forme* gwich'in se tient dans cet entrelacs ? Qu'empruntent-ils à qui et comment ? Que font-ils circuler auprès d'autres collectifs ?

Cet exemple est particulièrement marquant pour la réflexion proposée ici en ceci qu'il révèle toute la nécessité des *régularités*. Tous les phénomènes d'échange *d'information* se déroulent sur une échelle de temps donnée. Les *formes* ne tiennent par conséquent que par rapport à un certain rythme qui est comme le temps d'assimilation, la durée nécessaire pour que la métamorphose opère et qu'une nouvelle façon de composer émerge. On peut dire alors que les formes possèdent un degré de tension acceptable défini par leur capacité de *composition*. Lorsqu'elle ne sait plus composer, c'est-à-dire se transformer pour assimiler ou donner, la forme s'effondre. La tension se fait intenable lorsque des changements trop brutaux ou trop

rapides interviennent. Une forme a en réalité besoin d'un certain degré de régularité dans ses processus d'échange pour être capable de conserver sa capacité de *composition*.

Reprenons l'exemple des gwich'in. Les pêcheurs font face à un trouble grandissant concernant les métamorphoses accélérées des saumons transgéniques. Pour pallier à la raréfaction des saumons de rivière, les autorités publiques d'Alaska insèrent dans les rivières de plus en plus de saumons transgéniques élevés en captivité. Le problème posé par ces animaux est décrit par l'anthropologue dans des termes *situationnels* :

« La question du saumon transgénique et de son apparition étant latente depuis plusieurs années, Dacho et moi avons eu l'occasion de l'évoquer à Fort Yukon. Celui-ci ne tarissait pas d'arguments contre la mise en circulation de cet animal qui « n'était plus lui-même », c'est-à-dire en rassemblant trop de diversité composite et hybride dans son propre corps, ne pouvait constituer un être suffisamment stable et cohérent avec lequel se relier. <sup>127</sup>»

« Être soi-même », dans ce contexte, ne renvoie pas tant à une identité fixe qu'à un degré de modifications acceptables. Mais il y a une autre dimension mise en évidence par ce problème, celle qui concerne les relations entre les « soi-même ». Si la forme gwich'in se dessine par toutes les relations qu'elle est capable de nouer et d'entretenir, alors ses transformations sont liées à celles des autres. Il faudra par exemple que les pêcheurs *composent* avec ces nouveaux saumons pour que la forme des pratiques de pêche perdure. Les métamorphoses peuvent ainsi s'enchaîner et passer d'une *composition* à l'autre selon les liens qui les rapprochent. La *composition* « pêche gwich'in » est directement branchée sur celle des saumons et celle des saumons sur celles des laboratoires et ainsi de suite. On en vient de la sorte petit à petit à constituer une chaîne *d'informations* successives. Toutefois, il est plus juste de l'appeler « chaîne *d'interprétation* » au vu de ce qui a été dit sur *l'interprétation* : c'est elle qui filtre les informations. Interpréter, c'est se laisser *in-formé* d'une manière ou d'une autre. Ce qui relie les êtres entre eux relève donc plus de l'interprétation que de l'information.. Eduardo Kohn évoque, lui, un « lignage sémiotique » pour qualifier ces processus :

« Dire qu'un soi est localisé, cependant, ne signifie pas qu'il est nécessairement ou exclusivement à l'intérieur d'un corps, « enfermé dans une boîte de chair et de sang », pour reprendre les termes critiques de Pierce, ou « délimité par la peau », comme le dit Bateson. La vie s'étend aussi au-delà des confins d'un lieu corporé de séité particulier. Elle peut exister potentiellement dans une sorte de lignage sémiotique, en vertu du fait que des sois se représentent d'autres sois, et que la manière dont ils le font importe à ces derniers. <sup>128</sup> »

---

<sup>127</sup> MARTIN N., Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, *op. cit.*, p.35.

<sup>128</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, *op. cit.*, p.147.

« L'existence étendue » dont fait part Kohn donne un écho particulier aux problèmes posés par le pistage animalier évoqués en première partie de ce travail. Pour reprendre le problème avec la terminologie de l'anthropologue ; les animaux se localisent dans leurs traces, celles-ci forment pour eux un lignage sémiotique leur permettant d'étendre spatialement et temporellement leur existence hors des frontières de la boîte de chair et de sang. L'extension des êtres vivants prend la forme d'un « *lignage sémiotique* ».

Le terme souligne peut-être mieux la dimension de relation forte entre les êtres concernés que ne le pourrait le mot de « chaîne ». Cependant, le « lignage » renvoie trop directement aux questions évolutives qui motivent Kohn et dont nous voudrions quelque peu nous éloigner. Nous utiliserons donc l'idée d'une « chaîne d'interprétations » afin d'insister sur des rapports entre espèces, qui ne se limiteraient pas au lignage évolutif ou historique.

Les haruspices, disions-nous plus haut, avaient pour fonction d'interpréter des signes mais aussi de prévoir des événements et c'est là que se logeait tout leur pouvoir divinatoire. On peut maintenant reprendre cette pratique par le biais de la *chaîne d'interprétations*. Engagées dans des relations plus ou moins stables d'interprétation, les *formes* se maintiennent par des rapports qui possèdent un seuil de prévisibilité minimale. Pour entretenir une relation, il est nécessaire de pouvoir compter sur une certaine régularité des partenaires avec qui composer. Les pêcheurs gwich'in par exemple doivent pouvoir se reposer sur l'arrivée probable des saumons dans leurs frayères à un moment donné. De plus, il faut que ces saumons soient ceux à qui ils ont l'habitude de se reporter. Le sens de ces « il faut » concerne ici l'anticipation de régularités. La tension acceptable pour une forme dépend donc aussi de l'effectuation de ce qui est censé se produire, c'est-à-dire d'un certain seuil de prédictions réalisable et donc de préparation. Pour pouvoir maintenir sa capacité de composition, une *forme* demande des chaînes d'interprétation une certaine fluidité. Elle demande à ce que les événements se répètent un minimum.

La pratique du pistage rend particulièrement sensible à ces nécessités puisqu'elle repose en grande partie sur des assurances minimales de connexions. Pour suivre la trace d'un animal, il faut se reposer sur ses habitudes de mouvements, sur les lieux qu'il fréquente habituellement, sur les plantes dont il se nourrit ou encore sur ses moments de sortie. Pister, en ce sens, demande de connaître, pour mieux s'y couler, les *compositions* animales, leurs *situations*. Les saisons, les hibernations, les migrations, les régimes alimentaires sont autant de chaînes d'interprétations qu'un pisteur peut suivre et remonter jusqu'à sa cible. On peut dire par exemple des ours qu'ils sont *informés* des saisons jusqu'aux battements de leur cœur. En hivers,

pendant l'hibernation, le pouls des ursidés descend dramatiquement de même que toute une série de processus concernant la température, la production d'hormone, la conservation des muscles et des os, etc<sup>129</sup>. Connaître ces relations *d'information* permet aux pisteurs de mieux se situer par rapport à ces animaux et d'en définir le meilleur moment pour les approcher. Le début du printemps est fébrile, l'été est érotique, l'automne est vorace.

Ces exemples peuvent paraître simples mais ils mettent en avant la nécessité fondamentale des habitudes pour tout qui tend à se *situer*. Les régularités sont pour les *formes* des conditions d'existence. Par exemple, certains êtres deviennent, au cours de l'évolution, dépendants de manière vitale de telle ou telle habitude en particulier. Ainsi, il existe des fleurs de la famille des centropogon qui dépendent exclusivement des colibris pour leur reproduction<sup>130</sup>. Leur corolle est par ailleurs un bon exemple d'une *interprétation* corporelle du bec de ses oiseaux pollinisateurs. Ces fleurs anticipent la forme du bec des colibris, elles vivent sur cette régularité, sur cette habitude qui a pris la forme d'un oiseau iridescent.

Les *formes* dépendent donc d'habitudes pour se maintenir mais, par ailleurs, elles ne cessent d'en produire elles aussi et de les entretenir sur des durées variables. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Kohn lorsqu'il lie la vie à la prolifération d'habitudes :

« Comme nos pensées et nos esprits, les oiseaux et les plantes sont des réels émergents. Les formes de vie, lorsqu'elles représentent et amplifient les habitudes du monde, créent de nouvelles habitudes, et leurs interactions avec d'autres organismes créent d'autres habitudes encore. La vie, dès lors, fait proliférer les habitudes. »<sup>131</sup>

Le caractère émergent des pensées et des oiseaux complète ainsi le concept de forme en insistant sur son existence momentanée. Une forme émerge à un moment donné, selon les tensions acceptables qui constituent sa capacité de *composition*. Celle-ci « amplifie et représente les habitudes du monde », c'est-à-dire qu'elle les interprète, elle les intègre pour les faire tenir ensemble et définir une position. Qu'elle dure trois cents ans ou deux jours, cela ne rend pas le concept inutilisable. Une *forme* tient pendant une certaine durée, elle émerge comme une composition, perdure, s'effondre ou se transforme.

---

<sup>129</sup> MARION R. *L'ours, l'autre de l'homme*, Actes Sud, Paris, 2018.

<sup>130</sup> Encyclopédie Larousse, *Colibri*, [consulté en ligne], <<https://www.larousse.fr/encyclopedie/vie-sauvage/colibri/184040>>.

<sup>131</sup> KOHN E., *Comment pensent les forêts*, Grégory Delaplace (trad.), Zones sensibles, Bruxelles, 2017, p.98.

Tous ces concepts offrent à la pratique du pistage une densité nouvelle. En effet, la pratique est branchée sur les habitudes du monde, elle s'y construit par suite et anticipation. Il s'agit, pour un pisteur, de remonter la chaîne d'interprétations *d'informations* en *informations*. Les pisteurs occupent donc une position de témoin privilégié des transformations qui affectent, amplifient ou mettent à mal les régularités d'interprétations. Ce sont ces changements qu'il faut maintenant analyser.



## II.2. Les défaites du monde

### *II.2.1. Défaites*

Est-il toujours permis de parler de manière si harmonieuse ? D'évoquer des chaînes d'interprétations et des rapports de *composition* sans rien dire de ce qui les met à mal ? En effet, les crises environnementales multiples nous forcent à revoir la sûreté des enchaînements interprétatifs. Les changements climatiques produisent des suites de transformations qui déjouent les équilibres relationnels autant biotiques qu'abiotiques sur lesquels, par conséquent, il devient de moins en moins possible de s'appuyer. C'est en ce sens que, dans leur texte sur le « temps du mythe<sup>132</sup>», Nastassja Martin et Baptiste Morizot proposent de repenser les métamorphoses comme ce qui ferait l'actuelle « texture de temporalité<sup>133</sup> ». L'indistinction règne disent-ils, que ce soit chez les chasseurs *gwich'in* ou chez les biologistes évolutionnistes. C'est le temps des métamorphoses multiples et fulgurantes qui mettent en défaut les capacités des êtres humains et non-humains à nouer des relations entre eux, ou à stabiliser des attitudes et des positionnements les uns envers les autres.

Le texte se construit autour des deux figures animales hybrides qui doivent leur apparition suite à des mises en relation inattendues provoquées par les dérèglements écologiques : les coywolves<sup>134</sup> et les pizzlies<sup>135</sup>. Les auteures s'interrogent sur ce que font penser ces espèces. Ils les érigent notamment en emblème d'un temps où les « chimères deviennent la norme ?<sup>136</sup> ». L'insistance sur ces chimères met ainsi en lumière une série de failles ou de dérégulations dans ce que nous appelions *chaîne interprétative*.

Il arrive que les habitudes se déjouent, défaisant pour un temps toute facilité à *composer*, mais la spécificité de l'époque vient d'une normalisation de ces achoppements. Pour ne pas mobiliser l'aspect massif qui caractérise une « norme », nous emploierons ici le mot de *défaite*. Les

---

<sup>132</sup> Le « temps du mythe » est une temporalité particulière qu'on retrouve chez de nombreuses populations indigènes du subarctique. Il désigne un temps « en dehors du temps », comme un continuum parallèle au temps vécu dans lequel les identités entre espèces sont réversibles. C'est notamment au sein de ce temps que se déroule de nombreuses histoires ou mythes. C'est un sujet qui revient régulièrement dans « Les âmes sauvages » de N. Martin et dont ces explications sont tirées.

<sup>133</sup> MARTIN N., MORIZOT B., *Retour du temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatiques à l'anthropocène*, [en ligne], disponible sur <<https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>>, publié le 13.12.2018.

<sup>134</sup> Contraction de coyotes et de wolf.

<sup>135</sup> Contraction de « polar bear » et de « grizzly bear ».

<sup>136</sup> MARTIN N., MORIZOT B., *Retour du temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatiques à l'anthropocène*, *op. cit.*, pp.7-8.

métamorphoses évoquées par les auteures, qu'elles concernent de nouvelles espèces ou des dérèglements climatiques, de même que les difficultés éprouvées par de nombreux acteurs à *se situer* par rapport à elles, se donnent à expérimenter moins dans une norme omniprésente que dans une série de *défaites* spécifique.

Le terme possède une polysémie riche de sens puisqu'il désigne à la fois une perte – l'inverse de la victoire – et un geste de déstructuration ; un *dé-faire* quelque chose qui était *fait*, comme on dénouerait un nœud. Dans ce contexte, ce qui se défait, ce sont toute une série de positionnements habituels, de relations et de « co-évolutions anciennes entre formes de vie d'un écosystème<sup>137</sup> ». Par conséquent, il devient de plus en plus difficile de prévoir, d'anticiper ou même de produire des intuitions (au sens d'un rapport de connaissance non-conscientisé du corps au territoire ; voir, à ce sujet, le chapitre sur les métamorphoses). Nastassja Martin relate par exemple, l'expérience des pêcheurs gwich'in et illustre par là une possible « défaite » :

« Par exemple, comme Alita la fille de Simon me l'expliqua, c'est lorsque les taons arrivent que les hommes peuvent préparer leurs filets et roues à poissons : ils annoncent l'arrivée imminente des saumons. On comprend dès lors les difficultés qui se présentent pour le chasseur et le pêcheur : comment peuvent-ils planifier leurs actions sur la base de leur observation des animaux si ceux-ci commencent à agir de manière étrange et imprévisible ?<sup>138</sup> »

Les chaînes d'interprétations, autrefois encadrées par une probabilité minimum autorisant d'organiser ses actes ou ses pensées, sont maintenant mise à mal par les multiples crises écologiques.

L'idée de « défaite » nous semble ainsi plus pertinente pour qualifier ces événements de par l'insistance qu'elle marque sur une désorganisation des relations qui n'est pas juste une transformation – comme le terme de métamorphose le suggère – mais une perte, avec tout ce qu'elle recouvre de deuil et de tristesse.

Nous aimerions donc envisager ces défaites par le prisme des récits des chasseurs, pêcheurs et pisteurs dont la pratique est directement branchée sur ces habitudes qui périclitent. Ils seront, en outre, enrichis, mis en dialogue avec les apports des chercheurs et chercheuses regroupés sous l'appellation commune des « Extinction studies ». Ces derniers font part, dans leurs recherches, des véritables « trous » dans les chaînes d'interprétations que provoquent les extinctions animales. Ils proposent ainsi de déployer toutes les conséquences possibles de ces

---

<sup>137</sup> MORIZOT B., *Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient*, in « Critique », Éditions de Minuit, 2019/1 n° 860-861, pages 166 à 181, p.167.

<sup>138</sup> MARTIN N., *Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, *op. cit.*, p.32.

disparitions en termes de déséquilibres écologiques et affectifs. C'est toute une forme « d'interaction collective<sup>139</sup> » qui prend fin à l'occasion d'une extinction. Il s'agit, à sa suite, de réorganiser un monde, d'apprendre à s'y situer autrement, d'utiliser d'autres concepts pour y penser, de cultiver d'autres affects pour y vivre.

Ainsi, la question de savoir ce que peut recouvrir la fin d'une interaction collective et sa transformation donne au chapitre qui vient sa structure. Nous avons tenté d'y isoler trois manières d'envisager des fins d'interactions collectives comme des *défaites*. Elles ne constituent en rien une liste exhaustive des conséquences de la crise environnementale actuelle mais elles sont celles mises en évidence par des situations particulières que nous essaierons de restituer. Chacune d'entre elles se verra ainsi abordée dans ce qu'elle peut recouvrir de *défaites*, mais nous tenterons également de les prolonger à chaque fois vers des notions ou concepts que ces situations semblent renouveler. Elles concernent donc, dans l'ordre : des déséquilibres ou excès, des nouvelles mobilités ou nouvelles rencontres, et enfin, des anachronismes écologiques.

### II.2.2. Déséquilibres et excès

Dans son travail sur l'extinction en cours des tortues luth, Michelle Bastian pointe une conséquence particulière de cette situation :

« Many of the human activities that have contributed to the swift reduction in leatherback (=tortue luth) populations might, perversely, be turning the oceans into a perfect habitat for jellyfish (Purcell, Uye, and Lo 2007). Where once there were stories of fish being so abundant that, during salmon runs, rivers might contain more fish than water (for example, Robert 2007 : 45-57), now jellyfish are shutting down tourist resort, killing fish farms, and blocking intake valves of nuclear power plants (Danigelis 2013). Clearing them from the Orot Rabin coal-fired power station in Israel in 2011 required diggers and shipping containers (Kwek 2011). As with fears of the rise of superweeds on land, abundance is not absent but appears to be abruptly shifting form.<sup>140</sup> »

Thom Van Dooren raconte une histoire quelque peu similaire à propos de l'extinction des vautours à long bec dans la quasi-totalité de l'Inde :

---

<sup>139</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op. cit., p.46.

<sup>140</sup> BASTIAN M., *Encountering leatherbacks in multispecies knots of time*, in BIRD ROSE D., VAN DOOREN T. et CHRULEW M. (dir.), "Extinction studies, Stories of time, death and generations", Columbia University Press, New York, 2017, pp.149-185, p.164.

« In the absence of vulture, it is thought that available cattle carcasses in India may be making room for fast-breeding scavengers like dogs and rats. While there are no accurate figures on street-dog numbers across India, Anil Markandya and his colleagues (2008 :198-99) have argued, drawing on Ministry of Agriculture census data, that it seems likely that feral-dog numbers are increasing considerably as a direct result of the decline of vultures.<sup>141</sup> »

Dans les deux cas, l'extinction d'une espèce produit des effets de surabondance pour d'autres ; qu'il s'agisse de proies évoluant sans prédateurs ou d'opportunistes aux « intérêts écologiques<sup>142</sup> » similaires occupant les postes devenus vacants.

Ces histoires désignent une dimension que n'évoque pas directement le terme *d'extinction*. On y lit plus facilement des connotations de disparition ou de réduction. Cependant, les surabondances évoquées enjoignent, non pas à nier la dimension de perte irréversible que recouvre l'extinction d'une espèce, mais à en souligner tous les effets d'interactions. Les récits d'extinction racontent non seulement la « réduction du monde<sup>143</sup> » mais aussi son déséquilibre. Celles et ceux qui composaient avec les tortues luth ou les vautours à long bec doivent apprendre à *composer* avec une absence, et donc avec de nouveaux animaux dont le taux de population était maintenu par les disparus. Faire cela, c'est se rappeler que les *compositions* établies entre les êtres ne sont pas susceptibles de soustractions neutres. Une amputation nécessite une réorganisation nouvelle et non plus simplement de continuer de la même façon *sans* les vautours à long bec, *sans* les tortues luth.

Ces réactions en chaîne enrichissent le concept de *composition* d'une façon parfois délicate à exprimer. *Se situer* par rapport à quelqu'un, c'est aussi pour une part *le situer*. De même que *composer avec* revient parfois à *tenir ensemble*, et ce dans certaines proportions. Ces phénomènes impliquent une régulation, une *prise* quantitative des uns sur les autres. Le problème est délicat, il demande d'être manié avec prudence pour ne pas basculer dans des considérations qui s'octroieraient la légitimité de statuer sur le droit de vie ou de mort d'autres espèces ou d'autres individus. Il nous renseigne pourtant sur le sens que l'on peut donner à la notion *d'excès* et sur les façons de la traiter. Donna Haraway aborde cette problématique dans le chapitre « Faites des parents » de « Vivre avec le trouble ». « Aucune espèce n'agit seule, dit-elle, (...) ce sont les assemblages d'espèces organiques et d'acteurs abiotiques qui font

---

<sup>141</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction, op.cit.*, pp.55-56.

<sup>142</sup> Le terme *d'intérêt* me semble plus approprié car moins mécanique que celui de *fonction écologique* habituellement utilisé pour définir le « rôle » qu'occuperait un animal au sein d'une niche écologique.

<sup>143</sup> « When a being is no more, the world narrows all of a sudden and a part of reality collapses. », disait Vinciane Despret dans sa postface au recueil *Extinction studies, stories of time, death, and generations*.

l'histoire, toutes les histoires, celle de l'évolution et les autres.<sup>144</sup> », et d'en tirer la conséquence :

« Mais j'estime aussi que toutes sortes de preuves – comparables, tant d'un point de vue épistémologique qu'émotionnel, à celles relatives aux rapides changements climatiques anthropiques – montrent que sept à onze milliards d'êtres humains ont des besoins qui ne peuvent se voir couverts sans que d'immenses atteintes soient portées aux êtres (humains ou non) qui peuplent les divers endroits de cette Terre<sup>145</sup> ».

Elle alerte un peu plus loin :

« Ces problèmes, dans leurs différents aspects, sont bien trop importants pour Terra. On ne peut les abandonner à la droite, aux spécialistes du développement humain ou à qui que ce soit d'autre dans le camp du *business as usual*. À la santé des parentés dépareillées, donc ! Des parentés non natalistes et hors catégories !<sup>146</sup>»

Pour éviter de porter atteinte aux autres espèces, il faut donc produire des nouvelles catégories de liens, des « parentés non-natalistes » car, « la parentèle exclut autant qu'elle inclut, et il doit en être ainsi.<sup>147</sup> » La notion de *parentèle* intervient ici pour repenser nos relations en dehors du cadre nataliste de la *filiation*.

Il s'agit, pour Haraway, de limiter l'excès quantitatif que nous autres humains risquons bien de représenter pour d'autres espèces et pour nous-mêmes sous peine de ne plus pouvoir *composer* avec elles, de ne plus pouvoir faire tenir ensemble des relations qui permettent à chacun d'occuper une place et d'y prospérer. Le but recherché n'est pas celui d'un retour à une harmonie préétablie où chacun aurait un rôle et ne devrait pas sortir des limites que celui-ci lui impose. Il ne s'agit pas de penser un déséquilibre par l'excès en opposition à un sage équilibre des relations sans surabondances. Ce qui est visé est de l'ordre de la capacité, c'est-à-dire d'une façon de se donner la possibilité d'entrer en relation, de négocier des intérêts, de croiser les perspectives, de produire une situation où chacun *tient*. Pas d'harmonie mais du conflit exprimable et audible.

Se questionner de la sorte demande que l'on pose la question : en quoi sommes-nous excessifs ? Avec Haraway, la réponse à cette question prend la direction des liens que nous tissons. La

---

<sup>144</sup> HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, Vivien García (trad.), Les éditions des mondes à faire, Vaulx-en-Velin, 2020, p.220.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p.229.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.230.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.225.

philosophe enjoint, avec son nouveau slogan « Faites des parents, pas des enfants !<sup>148</sup> », à penser différemment nos relations. Elle donne des pistes pour se faire :

« Nous devons encourager les politiques en matière de population (entre autres) qui répondent aux effrayants problèmes démographiques en faisant proliférer la parenté autrement que par la natalité – politique d’immigration non racistes, politiques environnementales et sociales d’aide destinées aux nouveaux arrivants et aux personnes nées sur place (...)<sup>149</sup> »

Cependant, nous aimerions prolonger cette réflexion au vu de ce qui a été dit dans les chapitres précédents. Reprenons la question : en quoi sommes-nous excessifs ? Qu’est-ce qui nous excède et excède d’autres individus ou espèces ? Dans la première partie de ce mémoire, à plusieurs reprises ont été évoquées les possibilités pour un animal de s’étendre au-delà de son corps. Une diffusion de la présence, un « excès » qui passait par le chant, les laissées, les grattis, les traces de pas, etc. C’était pour certains, comme les loups ou les accenteurs mouchets, une façon de faire territoire. Seulement, nous venons de rappeler, avec Dona Haraway, qu’aucune espèce n’agit seule et que les histoires sont toujours racontées par des ensembles organiques et abiotiques.

Par conséquent, la question de l’extension se noue avec celle des connexions. De même que pour les loups par exemple, le marquage n’est plus une histoire solitaire d’extension du corps mais un récit d’associations, conscientes ou non, entre des bactéries, des enzymes digestives et des hormones odoriférantes qui font d’une laissée un « blason », pour reprendre le terme de Morizot.

Avec qui nous relions-nous et quelles extensions cela donne-t-il à nos corps d’humain ?<sup>150</sup> Michelle Bastian évoquait les problèmes provoqués par le surnombre des méduses pour certaines stations touristiques balnéaires ou canaux de barrages israéliens obstrués. Il se trouve que nous autres humains, sommes particulièrement efficaces aussi pour obstruer les canaux, digestifs cette fois, des divers poissons ou oiseaux marins. Thom Van Dooren traite, à ce titre, des dangers pour les albatros du « Midway Atoll » au centre du pacifique, des débris plastiques flottants :

---

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.230.

<sup>150</sup> Cette problématique se situe à cheval sur les questions liées à *l’excès* et celles qui suivront concernant les *connexions inattendues*. Les mêmes histoires se déclineront donc sous deux rapports différents dans chacun des chapitres.

« The plastic and other toxic compounds circulating in the world's oceans and accumulating in albatross bodies threaten not only the lives of individual birds, but the future of their species, too.<sup>151</sup> »

C'est que les plastiques nous prolongent. En s'associant avec eux pour toutes sortes de produits, les territoires humains s'étendent vers des directions et des organismes insoupçonnés. Non pas « les humains » mais ceux d'aujourd'hui, à la consommation excessive de plastique. Cette histoire donne en ce sens de nouveaux arguments pour l'emploi du terme de « capitalocène » plutôt que « d'anthropocène », car plus à même de décrire les bouleversements provoqués par un mode d'organisation économique spécifique, producteur de plastiques en masse. Malgré tout, préciser de la sorte que ce n'est pas « anthropos » qui met à mal la santé des albatros mais « capitalos », est encore trop imprécis pour notre problème. Bien que les statistiques de consommations, les cartographies de circuits commerciaux, les relevés océanographiques peuvent nous aider à préciser de qui il s'agit lorsqu'on parle des « humains » et de leurs productions plastiques, l'état des micro-résidus polluants retrouvés dans les organes animaux et les très longues distances qu'ils peuvent parcourir sur les courants marins empêchent d'être tout à fait juste et justifie de temps à autre l'emploi de la catégorie « d'humain ». Van Dooren poursuit en ce sens lorsqu'il plaide pour la création de nouvelles histoires :

« At the very last, we need stories that can travel as well as plastics and other pollutants, both of which can make use of vast oceanic and atmospheric systems for their movements. We need stories that can reconnect people with the distant and ongoing impacts of their waste in a way that may make a difference for the future of generations of albatrosses and all other species with whom they are entangled.<sup>152</sup> »

Ainsi, nos connexions sont nos étendues, elles forment des territoires étranges et parfois néfastes qui donnent une autre tonalité au concept d'*excès*. Il ne s'agit plus tant d'un excès purement quantitatif ou numérique que d'une sortie en dehors des limites de la peau. Ces histoires mettent à jour nos façons de nous excéder et donc d'établir des connexions inattendues qu'il faut maintenant explorer.

---

<sup>151</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op.cit., p.22.

<sup>152</sup>*Ibid.*

### II.2.3. Nouvelles mobilités, nouvelles rencontres et connexions inattendues

En conclusion de son chapitre intitulé « présences liminaires », Nastassja Martin livre de l'Alaska le constat suivant :

« Les visages de l'Alaska se transforment : la crise écologique – qui est aussi la crise humaine – , telle que les êtres non humains l'expérimentent chaque jour en subarctique, les poussent à reconfigurer leurs trajectoires respectives et à modifier leurs habitudes ; de nouveaux arrivants n'ont cessé de faire exploser les frontières – géographiques, écologiques – qu'on pouvait distinguer sur le territoire : les limites s'effondrent comme les berges des fleuves sous l'effet de la fonte du pergélisol. Des milliers d'épicéas morts sur pied après l'attaque des insectes xylophages brûlent chaque été : en disparaissant, ils ouvrent des espaces dégagés et leurs cendres favorisent une repousse rapide de l'herbe. Aussi, les pumas apparaissent dans la forêt subarctique : ils suivent les lapins qui suivent leur herbe et tous repeuplent la taïga. Les trajectoires des saumons ne sont plus prévisibles : ils changent d'itinéraires et passent d'une rivière à l'autre, perturbés par les alluvions dues à une fonte des glaces massive en augmentation. À mesure que la calotte glacière s'amenuise et que la nourriture se raréfie, les ours polaires quittent toundra et banquise pour descendre vers des régions plus clémentes : ils vont jusqu'à traverser des montagnes pour s'enfuir. Sous l'effet du réchauffement climatique les extrêmes semblent se réduire et le subarctique alaskien devient une zone tampon composite, il se transforme lui-même en un territoire liminaire, intermédiaire : les écosystèmes de taïga subarctique, se situant entre les zones arctiques et les zones plus tempérées de forêts pluviales, deviennent un lieu de rencontre privilégié, où se croisent des êtres qui n'avaient *a priori* rien à faire ensemble.<sup>153</sup> »

Essayons de déplier ce constat en plusieurs points en le faisant à chaque fois discuter avec d'autres textes, d'autres situations similaires. Les bouleversements environnementaux qui frappent le Grand Nord déclenchent des nouvelles mobilités. Elles concernent les animaux, les végétaux, les humains et même les sols. Les berges alluviales s'effondrent, les banquises se disloquent, les glaciers fatiguent, les sols forestiers s'embrasent et les glaces se font de plus en plus traîtres. L'expression du sol qui se dérobe sous ses pas n'a jamais été si littérale.

Ces nouvelles mobilités à l'imprévisibilité grandissante entraînent avec elle les « reconfigurations des trajectoires » animales, végétales et humaines. Des pumas remontent du

---

<sup>153</sup> MARTIN N., *Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, La découverte, Paris, 2016, p.254.



sud vers les territoires subarctiques et y rencontrent des ours polaires descendus du sud ; la taïga subarctique devient alors, un « lieu de rencontre privilégié ». Elle se fait le théâtre d'une étrange effervescence, un bouillon de vies multiples et inaccoutumées les unes aux autres. Par conséquent, le subarctique devient un lieu presque archétypal de la « normalisation des chimères<sup>154</sup> ».

Il y devient de plus en plus compliqué de *se situer* par rapport aux animaux selon les modes relationnels qui ont fait leurs preuves par le passé. Non seulement parce qu'ils ne suivent plus, ou plus aussi régulièrement, leurs trajectoires habituelles – comme l'illustre l'exemple des saumons qui ne remontent plus les rivières – mais également parce que, à force de changer de trajectoires, les animaux changent eux-mêmes. Ils établissent de nouvelles relations qui les transfigurent auprès de tous ceux – humains et autres – avec qui ils avaient l'habitude de se rapporter. C'est ce qui se produit avec les saumons transgéniques qui pullulent dans les rivières et forcent les pêcheurs du nord à se situer non seulement par rapport à ces nouveaux arrivants mais aussi, par voie de conséquence, par rapport aux laboratoires qui travaillent sur ces hybrides ou à la politique du département « Fish and wildlife » des États-Unis.

Les biologistes et chercheurs de terrains font également état d'une multiplication « d'espèces » hybrides comme les pizzlys ou les coywolves. Celles-ci se refusent non seulement à la prédictibilité, mais aussi à l'identification.

Les pratiques de pistage deviennent, ici, les témoins privilégiées de la normalisation des chimères. Lorsque Baptiste Morizot et Nastassja Martin enquêtent sur le *coywolf*, cet hybride entre loup et coyote, ils sont confrontés à des difficultés majeures :

« Nous essayons de le pister, mais il s'avère que ses traces sont illisibles, au sens où elles sont impossibles à distinguer des traces du loup de l'Est (*Canis lycaon*) d'un côté, et du coyote (*Canis latrans*) de l'autre côté. Il y a une indistinction, une continuité entre les empreintes et laissées.<sup>155</sup> »

D'être trop métamorphes, les traces sont non-identifiables. Elles ne sont le signe que d'une hésitation permanente qui ne se résoudra qu'avec le chant. Ce sont finalement les vocalises de l'animal qui rendront possible son repérage par les enquêteurs.

Le problème auquel sont confrontés les pisteurs, et plus particulièrement les chasseurs du grand nord, concerne le passage de la trace au signe. Les trajectoires imprévisibles et les traces

---

<sup>154</sup> MARTIN N., MORIZOT B., *Retour du temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'anthropocène*, op.cit., pp.7-8.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.4.

hybrides requièrent des nouveaux savoirs pour faire signifier les traces. Il faut inventer de nouvelles techniques, éduquer différemment les sens pour se rendre capable d'identifier, de repérer, et de suivre les animaux. C'est un problème de *situation*, au sens que le concept s'est vu conféré tout au long de ce mémoire et plus particulièrement dans les réflexions au sujet de *l'idiotie*. L'*idiot* était celui ou celle incapable de se situer sur un territoire, d'en saisir la tonalité – territoire de guerre par exemple aux alentours du village gwich'in. Chez les chasseurs de la frontière Botswana-namibienne, cette inadaptation s'exprimait sous la forme d'une maladie : le corps malade était celui dépourvu de capacité d'intuitions, c'est-à-dire, selon Liebenberg<sup>156</sup>, incapable de comprendre les infimes variations du lieu qui se marquaient également à même le corps des traqueurs.

La trace « illisible » des coywolves, l'irrégularité des migrations des saumons, les perturbations massives des températures, la récurrence marquée des feux de forêt ; tous ces phénomènes concourent à rendre ceux qui en sont touchés *idiots* ou *malades*. Il ne s'agit plus simplement d'un phénomène unique, comme on pouvait le penser pour le cas de quelques animaux perdus en « zone de guerre » gwich'in. La *maladie* se généralise à l'ensemble des corps de ces lieux en *défaite*. Les chasseurs gwich'in sont parfois bien en peine de comprendre le territoire dans tous ses changements brutaux car il devient de plus en plus récalcitrant à leurs potentielles *prises*. Ce qui vaut pour une saison ne sera plus valable pour la prochaine, les habitudes de rapports sont fondamentalement déjouées et demandent à être rejouées sans arrêt, défaisant ainsi leur nature même d'habitude et par conséquent toute leur efficacité.

S'exprimant non plus au nom des chasseurs alaskans, mais depuis leur position de chercheuses, Baptiste Morizot et Nastassja Martin témoignent de la difficulté à établir des relations dans ce temps des métamorphoses :

« La nature des êtres non humains nous échappe. La nature de la Nature. Non pas au sens strictement métaphysique, qui nous intéresse peu ici, mais au sens pragmatique des relations à stabiliser envers les vivants pour que le monde soit vivable, durablement ; et conséquemment de leur nature comme acteurs et agents du monde commun, de leur *statut* comme ce qui guide notre manière d'entrer en relation avec eux.<sup>157</sup> »

Cette imprédictibilité due aux trajectoires nouvelles demande à complexifier ou enrichir le concept de *rencontre*. Ainsi, pour revenir au contexte de la Taïga subarctique, la

---

<sup>156</sup> LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science, op.cit.*, 1990.

<sup>157</sup> MARTIN N., MORIZOT B., *Retour du temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatiques à l'anthropocène, op.cit.*, p.1.

multiplication des improbabilités exacerbe les *rencontres*, elles leur donnent la tonalité que Martin qualifie de mise en relation *d'individualités*. L'individualité étant définie comme :

« une vie où l'on est en mesure de signifier ses différences et de se confronter à l'autre dans ce qu'il a de radicalement étranger à soi-même. Vues sous cet angle, les entités qui peuplent la taïga subarctique apparaissent alors paradoxalement profondément sauvages – dans l'acception première de la notion –, délié *par* et *grâce* au lien »

C'est pour cette raison, dit-elle, que :

« le mouvement et la transformation constante des animaux, exacerbés par les changements climatiques actuels, sont *aussi* vecteurs de vitalité pour le collectif humain : leur va-et-vient, leur part d'ombre, leurs hésitations et leur imprévisibilité sont ce qui leur confère la qualité d'« existants » dans le milieu qu'ils parcourent.<sup>158</sup> »

Celles et ceux qui sont rencontrés sont de moins en moins *probables*. Ils recouvrent en ce sens des puissances de nouveauté stimulantes de par les nécessités de mise en place de nouvelles stratégies d'approche, de nouvelles manières de *composer* avec eux. Tout se passe comme si les métamorphoses environnementales exacerbaient la part de *résistance* des êtres pris dans des relations, leurs parts « d'ombre » ou « d'imprévisibilité » ; ce qui résiste à la compréhension, ou à la préhension, que d'autres peuvent opérer sur eux.

Ces phénomènes contribuent ainsi à donner de la rencontre une dimension de résistance. Il faut que quelque chose résiste pour qu'il y ait rencontre. Ils rappellent par là le sens historique du terme qui comprenait aussi la connotation guerrière de *l'encontre* : aller à *l'encontre* d'un ennemi sur un champ de bataille, par exemple<sup>159</sup>. On peut avancer conséquemment que *l'assimilation* totale est ce qui annule la rencontre par un affaïssement de ce qui s'établit en *contre*.

Ces nouvelles mobilités concourent à accentuer les dimensions insaisissables des êtres et donc à raviver l'intensité imprévisible des rencontres. Cependant, à l'inverse d'une densification de « l'étrangeté » des autres rencontrés, les modifications environnementales actuelles fonctionnent aussi, et paradoxalement, comme des opérateurs de familiarisation ou de rapprochement.

Au lieu d'élever des *contres*, elles s'attaquent au contraire ici aux barrières des êtres en les rendant poreuses. Elles provoquent des rapprochements et des connexions inattendues qui se

---

<sup>158</sup> MARTIN N., *Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, op.cit.*, p.219.

<sup>159</sup> Étymologie tirée du site du Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), [consulté en ligne], <<https://www.cnrtl.fr/etymologie/rencontrer>>.

comprennent cette fois-ci moins sur le mode de l'*encontre* que sur celui de l'*interpénétration*. Ainsi en est-il des contaminations virales définies comme des rapprochements brutaux entre des êtres dont l'issue peut-être fatale lorsque l'un des deux n'est pas accoutumé à l'autre.

Si, dans le cas précédent, *rencontrer* se définissait comme le contraire d'*assimiler*, le cas des virus - ou des maladies en général - n'est jamais une rencontre sans assimilation minimale.

« Les systèmes immunitaires, disait Haraway, déterminent où et avec qui les organismes – y compris les êtres humains – sont capables de vivre.<sup>160</sup> » Ainsi, les questions d'immunité sont cruciales puisqu'elles traitent directement de capacités de rencontre. Par conséquent, les « nouvelles mobilités » sont loin d'être *uniquement* des affaires de « vitalité pour le collectif humain » puisqu'elles sont également vecteur de maladie. C'est une dimension par ailleurs bien présente chez Martin également, notamment par le prisme de son approche historique :

« Finalement, la maladie concrète qui frappe l'ensemble du monde indigène alaskien entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle vient problématiser de manière agonistique les questions de proximité, de relations et de contacts avec d'autres hommes et, par là même, d'autres mondes. Les épidémies nous parlent de l'aplanissement de la distance entre des mondes, par le franchissement des limites immunitaires des êtres, et posent donc activement la question des frontières entre soi et l'autre, se déployant au sein de la personne individuelle comme dans le corps entier de la société. (...) Elles menacent de destruction l'intégrité physique des corps ainsi que, potentiellement, d'anéantissement les individualités et les collectifs par l'affaiblissement et la déperdition de singularité.<sup>161</sup> »

Chez Martin, la *singularité* se conserve par un aposement de limites, par l'érection de quelques barrières non-poreuses. Cela vaut ici pour les virus mais c'était également le cas pour les dangers du leurre. La *fascination*, elle aussi, représentait un danger pour la singularité par une pénétration non maîtrisée de l'autre en soi.

C'est qu'elle traite d'un contexte gwich'in où le danger de la réversibilité est omniprésent. Sans doute la contagion est-elle alors un exemple type – au même titre que ces chiens restés coincés chez les hommes ou que la haine gwich'in à l'égard des animaux d'élevage<sup>162</sup> – du péril des métamorphoses. Dans ce contexte, les singularités telles que les conçoit Martin sont donc autant exaltées que mises à mal par les mobilités nouvelles produites par les transformations brutales des milieux.

---

<sup>160</sup> HARAWAY D., *Manifeste des espèces compagnes*, Jérôme Hansen (trad.), Flammarion, Paris, 2018, p.62.

<sup>161</sup> MARTIN N., *Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, *op.cit.*, p.96.

<sup>162</sup> A plusieurs reprises, l'anthropologue évoque le rapport des gwich'in aux animaux de compagnie ou d'élevage, considérés comme *perdus*, c'est-à-dire incapables de recouvrir quelque chose comme une forme propre et indépendante à l'égard des humains.

Au-delà de cette duplicité d'effet, la question de la singularité, posée de la sorte, demande que l'on s'interroge sur les frontières et les distances entre les êtres. L'anthropologue parle d'un « aplanissement des distances entre les mondes » et d'arasement de limites.

Cette problématique nous ramène vers les albatros du pacifique évoqués au chapitre précédent. L'histoire des oiseaux marins, racontée par Thom Van Dooren, se fait l'écho de ces problématiques. L'archipel du Midway Atoll, isolé au centre de l'océan, qui est le lieu de ponte, d'éducation et de séduction des albatros, se décrit à première vue comme un endroit lointain, coupé de tout : « This most isolated of location<sup>163</sup> », dit le philosophe. Devant cette description, on s'interroge : que deviennent ces lieux « isolés » ? Est-il toujours juste d'en parler de cette façon ? Existe-t-il des endroits « coupés du monde » ? Si le romantisme puissant attaché à ces milieux « loin de tout » persiste et perpétue le désir de les faire exister, il semble bien que les transformations écologiques actuelles les mettent à mal. « Even here, in one of the most remote breeding place on Earth, these birds have been painfully exposed to the circulating detritus of many contemporary human societies.<sup>164</sup>»

C'est comme si l'archipel du Midway Atoll se voyait rapproché du continent. Son isolation s'estompe au profil d'une série de connexions nouvelles qui abrogent les « distances entre les mondes ». Ici pourtant, l'éloignement recouvrait pour ces oiseaux quelque chose de bénéfique puisqu'il les sauvegardait du circuit des déchets plastiques. *L'excès* traité au chapitre précédent rejoint alors le thème des *connexions* nouvelles : les débris flottants représentent une façon qu'on les humains<sup>165</sup> de s'excéder. Un excès producteur de mise en relation à très longue distance. Si bien que la question des *parentèles* revient sur le devant de la scène d'une manière décalée.

Nous l'avions évoqué, le concept que propose Donna Haraway invite à réfléchir sur nos façons de nous relier. Avec qui nous connectons-nous ? et nous avons prolongé la question au chapitre précédent en demandant ce que cela nous offrait comme possibilité d'extension. Les albatros du Midway Atoll et principalement l'analyse de leurs carcasses participent d'un processus de « visibilité » des liaisons inattendues, parfois non voulues. S'il faut penser avec Haraway et son slogan « Faites des parents ! », sans doute faut-il aussi réfléchir aux « rejets » produits

---

<sup>163</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op.cit., p.21.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>165</sup> À nouveau, il serait plus juste de parler d'humains consommateurs de plastiques, de certains pays et de certaines classes sociales mais, on l'a vu, les plastiques rendent leur traçage compliqué, particulièrement lorsqu'ils sont amoncelés en un « septième continent ». Comme le rappelle Van Dooren : « Here, just north of the Hawaiian Islands, plastic items likely disposed of in countries all around the Pacific come together ».

en masse, tous ces enfants-objets qu'on ne veut plus voir ou plus s'occuper mais qui concourent grandement à l'élargissement d'une « famille » néfaste.

Voilà qu'une connexion plutôt inattendue s'établit donc entre les habitants des côtes pacifiques et les albatros de l'atoll, la distance entre leurs mondes respectifs s'évanouit et provoque des empiètements néfastes de corps sur les autres. C'est la porosité de la frontière – cette fois-ci bien corporelle – des êtres qui est rendue visible par l'assimilation des plastiques et autres productions industrielles dans les organismes animaux. À plusieurs reprises dans son ouvrage, Van Dooren insiste d'ailleurs sur les organes contaminés. Dans le cas des albatros, il s'agit principalement des plastiques : « With so much garbage floating near the water's surface, it is not at all surprising that pieces of plastic and other debris find their way into albatross bellies.<sup>166</sup> » Les corps de ces animaux deviennent un lieu de rencontre bigarré ; les témoins d'une façon particulière d'entretenir avec eux des relations. Ainsi, la carcasse se politise de plus en plus dans les récits d'extinction, donnant une actualité nouvelle à l'ancienne pratique des haruspices. On peut aujourd'hui lire dans les entrailles d'un oiseau l'intensité des circuits économiques dépendants du plastique. De même qu'en Inde, on trouvera dans les carcasses des vautours empoisonnés de bons indices sur la gestion médicamenteuse de élevages bovins :

« Over the past two decades, vultures have been dying en masse, largely as a result of their being unintentionally poisoned by a drug called diclofenac<sup>167</sup>, which is given to cattle whose carcasses vultures eat.<sup>168</sup> »

On se souviendra également de l'exemple donné par Nastassja Martin du caribou empoisonné par des lichens imbibés d'acidité.

Les carcasses d'animaux deviennent, dans ces contextes, des occasions politiques de revendication et de mise en lumière de rapprochements, insoupçonnés d'être d'abord invisibles. Le travail de renouvellement des parentèles passe ainsi par des stratégies de visibilisation des rapprochements entre les êtres. C'est ce que fait Van Dooren dans ses textes en donnant, *in fine*, de nous, d'autres *modes de présence*. Il s'agit d'une certaine façon d'inverser le pistage tel qu'il s'est vu décrire jusqu'ici et d'en faire une pratique vouée à remonter les traces humaines. Si les loups se rendent présents par leurs laissées, si les rouges-gorges sont présents dans leurs chants, les carcasses animales révèlent, à leur tour, des façons pour les humains de se rendre présents

---

<sup>166</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op.cit., p.30.

<sup>167</sup> Le diclofenac, explique plus loin l'auteur, est un composé chimique utilisé dans les médicaments destinés à réduire chez les bovins divers problèmes comme la claudication, l'inflammation des glandes mammaires ou les difficultés lors de la mise-bas.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.47.

*pour* et *dans* les animaux. Le travail consiste à prendre au sérieux la dimension *pléthorique* des chaires – comme le mentionnait J. Hatley<sup>169</sup> – et de les détricoter, de sélectionner quelques éléments pour en faire l'enquête.

Ce pistage particulier découvre, entre autres, des rapports de temporalités distinctes. La pratique rend non seulement sensible à des distorsions d'espaces (rapprochements, incursions) mais aussi à des décalages temporels. C'est ce qui justifie notamment l'usage de la notion *d'anachronisme écologique*.

#### II.2.4. *Anachronismes écologiques*

Dans son chapitre « Spectral Crows in Hawai'i », Thom Van Dooren s'interroge sur le sort de l'île d'Hawaii après la disparition du corbeau endémique du lieu, *corvus hawaiiensis* ou 'Alalā. Attentif à ce que peuvent être les modes de présence de ces oiseaux au-delà de leur extinction, l'auteur évoque une forme de spectralité. Les corbeaux continuent de hanter l'île sous des formes diverses. Ils sont présents dans les mémoires, dans les récits, mais aussi (bien physiquement cette fois-ci) dans les quelques centres d'élevage à but de réintroduction<sup>170</sup>. Cependant, le philosophe est particulièrement attentif à une autre forme de hantise qui concerne ce qu'on pourrait appeler des mémoires relationnelles. La présence des 'alalā est toujours tangible dans tous les signes qui leur sont encore adressés de la part de plusieurs arbres.

« 'Alalā haunt the forest in another way here. Beyond my own active imagination, their spectral presence is *inscribed* in the forest landscape. Plants call out to 'alalā, their fruiting and flowering bodies shaped by past attractions and associations that no longer exist. This « call » is not simply metaphorical ; it is a fleshly, embodied, evolved, and continually reenacted semiosis.<sup>171</sup> »

À la manière de Kohn et de sa notion d'interprétation corporée<sup>172</sup>, Van Dooren parle ici d'un acte de sémiose corporée. Les corps végétaux de certains arbres fruitiers sont formés par les associations avec les corbeaux, ils sont le résultat de métamorphoses successives qui ont amené, tout au long de l'évolution, les arbres fruitiers à donner à leurs fruits des allures séduisantes

---

<sup>169</sup> HATLEY J., *The uncanny goodness of being edible to bears*, *op.cit.*

<sup>170</sup> Voir, à ce titre, la vidéo de présentation du centre et du travail des biologistes et vétérinaires sur la chaîne YouTube du zoo de San Diego : <<https://www.youtube.com/watch?v=TIjhA3z1N3k>>.

<sup>171</sup> VAN DOOREN T., *Spectral Crows in Hawai'i*, in BIRD ROSE D., VAN DOOREN T. et CHRULEW M. (dir.), "Extinction studies, Stories of time, death and generations", Columbia University Press, New York, 2017, pp.185-215, pp.190-191.

<sup>172</sup> Voir l'exemple du tamanoir cité plus haut.

pour leurs alliés ailés. Il y a là le vestige d'une coévolution qui se retrouve aujourd'hui amputée d'un de ses membres. Ainsi, :

« It is quite possible that these plants are now what biologists call « ecological anachronisms » : species with traits that evolved in response to a relationship or an environmental condition that is no longer present (Barlow 2000 ; Janzen and Martin 1982). The extent to which the loss of 'alalā has contributed to the decline of these plant species remains a topic for future study. It is clear, however, that the absence of a seed disperser can only make the future of these plants more precarious. Here, we see that coevolution can switch onto coextinction; co-becoming into entangled patterns of dying-with.<sup>173</sup> »

Les arbres fruitiers dépendants du corbeau pour répandre leurs semences possèdent l'étrange caractéristique d'être *in-formé* par un mort. C'est ce qui leur confère ce statut particulier « d'anachronisme écologique », c'est-à-dire qu'il y a un décalage temporel entre eux et leur environnement écologique. La situation pose la question des émissions de signe « à vide ». Les fruits des « Halapepe and loulou palms », leurs couleurs, goûts et textures sont autant de signes dépourvus d'interprétants. La chaîne d'interprétation est par conséquent trouée d'une absence. Par un exercice d'observation, de travail historique et de perspectivisme pratiques, il est bien entendu possible de saisir comment les fruits de ces arbres peuvent être des signes *pour les corbeaux*. Cependant, ces travaux ne pourront se substituer à un *acte* de sémiologie corporelle qui vient en propre *actualiser* une relation, la faire vivre.

Ce phénomène des signes à vide n'est pas dépourvu de conséquences puisque la forme des corps végétaux en question et leur fonctionnement dépend d'une habitude contractée sur le temps long de l'évolution qu'ils « représentent et amplifient », pour reprendre les termes de Kohn. Par conséquent, il faut mettre en parallèle la brisure de la chaîne d'interprétation avec un *trou ontologique*. C'est-à-dire que les anachronismes écologiques sont de véritables manques *d'être* au sens fort. En ce sens, si les arbres fruitiers ne trouvent pas rapidement d'autres alliés pour leur reproduction, l'ancienne coévolution risque bien de glisser vers une coextinction.

Une espèce qui s'éteint provoque, en ce sens, des effets de chaîne pour toutes les existences dans lesquelles elle s'était investie, chez tous celles et ceux *in-formés*, à des degrés variables, par le disparu.

---

<sup>173</sup> VAN DOOREN T., *Spectral Crows in Hawai'i*, *op.cit.*, p.191.



Le cas d'anachronisme écologique met l'accent sur la *texture temporelle* des êtres. Il semble que le concept de *forme*, qui remplaçait précédemment celui d'identité, puisse s'enrichir d'une dimension temporelle. À suivre Van Dooren, les êtres sont des concrétions de temps, ou des « temporalité incorporées » :

« This is an understanding that emphasizes the « embodied temporality » of species (Rose 2012b), asking us to pay attention to species as evolving « ways of life » that are shared, produced and nurtured in the world through the work of successive generations of living beings.<sup>174</sup> »

Chaque individu porte en lui l'espèce et son évolution, il l'entraîne vers sa perpétuation selon des modes propres. Toutefois, la *forme temporelle* ne se borne pas à décrire uniquement l'intégration des espèces dans une lignée évolutive, elle concerne aussi les habitudes temporelles des êtres qu'elle définit. Elle répond en quelque sorte à la question de leur agenda : quand sortent-ils ? Quels sont leurs moments de repos ? de rut ? de chasse ? Mais aussi : quelle est leur espérance de vie ? Quelle est la durée habituelle de cette forme d'existence ?

Construit de la sorte, ce concept est utile pour rendre compte des façons dont les êtres se rencontrent temporellement. L'idée d'une rencontre temporelle provient du texte de Michelle Bastian « Encountering leatherbacks in multispecies knots of time<sup>175</sup> ». Pour forger des relations, dit-elle, il faut savoir forger de nouveaux temps. Il s'agit, par exemple, pour un prédateur, d'adapter ses temporalités propres sur celles de ses proies. Ce qui compte, c'est de créer des synchronies, de rendre des agendas communs en quelque sorte, comme le faisaient les arbres fruitiers d'Hawaii et les corbeaux 'alalā. Ainsi, les mises en relations demandent de s'accorder sur des temporalités, de négocier autant des lieux que des moments de rencontre. Si l'on comprend assez facilement les nécessités des synchronies, l'auteure insiste également sur le besoin de désynchronies. Dans le cas des tortues luth (leatherback), elle relaie en ce sens les propositions d'une étude liée au programme TurtleWatch visant à limiter les rencontres désastreuses entre tortues et pêcheurs :

« If they can discover a pattern, they will be able to suggest that « dynamic » time-area closures » be put in place in the southeastern Pacific, like those used by the Hawaiian TurtleWatch, where the boundaries of conservation zones are set, and reset, based on current

---

<sup>174</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op.cit., p.22.

<sup>175</sup> MICHELLE B., *Encountering leatherbacks in multispecies knots of time*, op.cit.

conditions and their likelihood of attracting turtles, rather than on static geographical borders<sup>176</sup> »

À l'inverse d'une carte géographique, l'initiative invite ici à penser une cartographie temporelle qui limiterait les contacts entre tortues luth et filets de pêche. Il s'agit d'éviter ce que Bastian nomme un « partage mortel du temps<sup>177</sup> ». Les problématiques de cohabitations nécessitent donc de n'être pas simplement considérées sur un plan spatial mais également dans une perspective temporelle. De nouvelles questions émergent de cette diplomatie temporelle : comment partager la nuit ? En Allemagne par exemple, l'éclairage de certaines villes est devenu sujet de controverses requérant un arbitrage entre sécurité urbaine et protection des insectes attirés par les lampadaires jusqu'à l'épuisement<sup>178</sup>.

Il devient ainsi possible de penser les anachronismes non plus simplement comme des phénomènes d'émission de signes à vide mais aussi comme des asynchronies, des décalages entre *formes temporelles*. Baptiste Morizot évoque ces problématiques dans un texte sur les métamorphoses rapides du milieu dues au réchauffement climatique : « toutes les communautés de vivants, tous les liens entre milieux et sociétés humaines, se métamorphosent et se recomposent *dans le temps même* de nos existences<sup>179</sup> ». L'insistance sur le *même temps* souligne un phénomène de désorientation. Les temporalités des métamorphoses s'emballent, deviennent fulgurantes par rapport à des *formes temporelles* humaines qui se font trop lentes pour être capables d'opérer des *prises* sur les milieux, de le comprendre et de *se situer*. Par conséquent :

« Voilà une inversion du rythme des métamorphoses : l'humain éphémère est désormais plus stable que son milieu, moins périssable, alors qu'il était jusque-là le fugitif dans la minéralité impassible des paysages, et l'éternel cycle des mêmes saisons. Imaginez : un tiers des espèces vivantes de la planète, vieilles chacune de millions d'années, pourrait disparaître avant vous, dans le courant d'une vie humaine.<sup>180</sup> »

La prise en compte des relations sous des *formes temporelles* rend saillantes les fulgurances et les arhythmies qui opèrent dans la rencontre entre deux *formes* aux temporalités trop contrastées. En l'occurrence, chez Morizot, l'humain et ses habitudes et puis son environnement.

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.154.

<sup>177</sup> *Ibid.* Ma traduction de « deadly sharing of time »

<sup>178</sup> Arte, *Xenius – pollution lumineuse*, [consulté en ligne], <<https://www.arte.tv/fr/videos/094454-010-A/xenius-pollution-lumineuse/>>, 2020.

<sup>179</sup> MORIZOT B., *Ce mal du pays sans exil, Les affects du mauvais temps qui vient*, op. cit. p.173.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 169 – 170.

Pour prolonger cette problématique, prenons un exemple sans doute moins massif dans les catégories employées. Revenons, non pas à nos moutons, mais à nos albatros du Midway Atoll. Au cours des chapitres précédents, leurs îles ont connu quelques changements : elles se sont vues rapprochées du continent et destituées de leur statut « d'isolement ». Les quantités de plastiques, flottants jusque dans les organes des oiseaux, produisent une forme de torsion de l'espace et créent d'étranges intimités sans proximités<sup>181</sup>.

Toutefois, cette situation gagne à être pensée également en termes de temporalités. Van Dooren invite à travailler et penser « à travers des horizons temporels entièrement différents<sup>182</sup> ». L'histoire de ces albatros requiert de les considérer d'une part comme les héritiers d'une lignée évolutive qu'ils perpétuent, et d'autre part comme des temporalités corporées individuelles en contact avec d'autres temporalités aux durées diverses. Le philosophe australien s'attaque, avec cette prise, à un problème de commensurabilité. Il s'agit de comprendre les effets du contact rapproché entre des objets quasi immortels et des vivants très éphémères lorsqu'on les considère côte à côte.

« This chapter is concerned with the life spans of seemingly immortal plastics, the half-lives of persistent organic pollutants, the evolution of our own human species (...) and a range of other bodies and processes – all taking place across very different temporal horizons.<sup>183</sup> »

Il y a, dans ce rapprochement entre plastiques et albatros, quelque chose d'un anachronisme écologique. C'est un décalage entre deux temporalités incommensurables. Quelle mesure commune faudrait-il trouver pour que des êtres si différents s'accordent sans empoisonnements ?

Toutefois, cette question serait mal posée si l'on s'arrêtait aux durées de vie uniquement. Les distinctions de *formes temporelles* ne font pas à elles seules l'impossibilité de l'accord. En témoignent les durées de vies très variées sur lesquelles reposent les albatros comme les rochers qui constituent leur habitat. L'incommensurabilité entre plastiques et albatros se situe sur un autre registre.

Tout d'abord, les plastiques rencontrent les albatros comme un virus, par contagion et assimilation qui produisent l'empoisonnement. Le problème des plastiques provient non seulement de leur composition inassimilable – cette fois-ci, au sens digestif – que de leur

---

<sup>181</sup> Je reprends ici la formule de Donna Haraway, reprise à son tour par Jacob Metcalf dans un texte sur les grizzlys d'Amérique du Nord : « Intimacy without proximity : encountering grizzlies as companion species ».

<sup>182</sup> Ma traduction de « across entirely different temporal horizons ». VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, Columbia University Press, New York, 2016, p.22.

<sup>183</sup> *Ibid.*

répétabilité. La rencontre ne cesse d'avoir lieu, elle se répète à l'infini pour les oiseaux marins. Quelques déchets tuent quelques individus, leur omniprésence spatio-temporelle éteint l'espèce entière. Le problème provient de cette itération sans fin de contact pour toute une espèce d'oiseau.

Le danger provient du *même*, de la *mêmeté* répétée, jamais transformée, immortelle d'une certaine façon. Les études des extinctions portent une attention toute particulière à la mort. Non pas uniquement pour ce qu'elle recèle de dramatique lorsqu'elle touche une lignée évolutive entière ou ce qu'elle peut contenir de créatif dans les diverses modalités du deuil, mais également pour ce qu'elle peut recouvrir d'utilité. Les chercheurs mettent à jour quelque chose comme un cycle de mort bénéfique à la vie. Seulement, le sujet n'est pas tellement traité de manière métaphysique qu'à chaque fois situé. Ce n'est pas « La Mort » qui produit de l'intérêt mais les morts, celles des loups Ōkami du Japon, des chiens sauvages australiens, des 'alalā et des vautours indiens<sup>184</sup>.

Pour ce dernier cas, celui des vautours à long bec indiens, l'importance d'un cycle de mort est rendue particulièrement vive par tout le travail qu'opéraient et que n'opèrent plus les charognards. La prise en charge du traitement des carcasses animales et, pour certaines communautés, l'office des cérémonies de deuil humaines faisaient de ces animaux de véritables entrepreneurs de salubrité publique. « Vultures remove sources of potential contamination of soils and waterways while helping to prevent the spread of pathogenic organisms (Houston and Cooper 1975) <sup>185</sup>»

Sans compter le rôle majeur qu'ils jouent pour ce qui serait une forme de salubrité mentale et religieuse dans le cadre de certaines cérémonies d'enterrements où les vautours interviennent pour donner une consistance de plume aux corps des défunts.

Pour faire sens de l'extinction des vautours à long bec, Van Dooren utilise le concept de *double mort* de Deborah Bird Rose :

« For Rose, this concept marks a situation in which life's connectivities are unmade, with disastrous consequences for a whole ecological community.(...) Death cannot be twisted back into life and instead "starts piling up corpses in the land of the living" (Rose 2006:75)<sup>186</sup> »

---

<sup>184</sup> Ces exemples proviennent respectivement des travaux de James Hatley, Deborah Bird Rose et Thom Van Dooren.

<sup>185</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op. cit., p.55.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p.54.

C'est ce qui se passe en Inde où les corps des animaux d'élevage, empoisonnés au diclofenac<sup>187</sup>, ne parviennent plus à nourrir la vie des charognards, champignons ou bactéries mais au contraire provoque leur mort. Le cycle de « mort vivifiante » se voit détraqué par l'intrusion d'un composé inassimilable, récalcitrant aux métamorphoses que pourraient lui faire subir les systèmes digestifs ou les mondes bactériens et fongiques.

Les plastiques du pacifique sont des objets similaires en ce sens au diclofenac, ils se refusent à toute transformation efficace vers les vies individuelles avec qui ils entrent en contact. Il y a dans ces objets un *excès*, cette fois-ci temporel, qui provoque des anachronismes écologiques ou ce qu'on pourrait appeler des « arythmies relationnelles. »

Penser avec le diclofenac et les plastiques du pacifique permet de complexifier le constat que dressaient dans leur texte commun Martin et Morizot. S'il y a bien quelque chose d'une multiplication des métamorphoses qui nous rend le monde étranger de par ses transformations fulgurantes, le problème ne s'y restreint pas. Les modifications environnementales concernent autant les métamorphoses accélérées que leur arrêt. C'est la leçon des plastiques ; le dérèglement prend la forme d'un amoncellement, d'un simple et néfaste empilement à l'excès. Le même répété à l'infini, quasi immortel à l'échelle des équilibres qu'il détraque.

Ainsi, les anachronismes écologiques témoignent de deux phénomènes temporels différents. Le premier concerne l'émission de signes à vide, c'était le cas de ces arbres fruitiers hawaïen<sup>188</sup> dont on peut dire qu'ils s'expriment dans un langage ancien, qu'ils utilisent des expressions démodées parce qu'adressées à des disparus.

Tandis que le second concerne moins le rapport entre deux *moments du temps* qu'entre deux *temporalités* individuelles distinctes.

Dans les deux cas intervient, sous une forme ou une autre, la notion de *forme temporelle* qui nous rappelle qu'on entre en relation, que l'on *compose avec* les autres êtres aussi sur des modes temporels.

---

<sup>187</sup> Voir note en page 92.

<sup>188</sup> Par exemple : « Halapepe and Loulu palms ».

## Conclusion : Pister, raconter, enchanter

Ce qui est marquant, chez les auteures des « extinction studies » et chez celles et ceux avec qui ils sont en dialogue, c'est l'attention particulière apportée à la manière de faire récit dans un monde d'espèces entremêlées. Pour le jeune philosophe en formation que je suis, il a fallu faire le deuil de la raison. Non pas que ces histoires soient absurdes, mais elles ont changé de mode de construction. La bonne vieille raison dialectique est remplacée, dans son rôle de guide de réflexion, par un loup, des élans, des albatros, des orchidées ou des champignons matsutake<sup>189</sup>. Ce sont eux qu'il s'agit de suivre ; leurs lieux de passage à explorer se substituent à l'élaboration d'une antithèse argumentaire.

Les questions posées sont par conséquent, forcément différentes, les intérêts se décalent : par où ça circule ? quelles connexions ça établit ? qui est relié ? à quoi cela nous force-t-il à penser ? Il devient ainsi de plus en plus difficile de s'adresser à une problématique depuis un seul lieu d'interrogation. Il faut, pour suivre ces êtres-là, se rendre capable de varier les registres, de sauter d'une discipline à une autre pour saisir ce que les albatros du pacifique par exemple font à la biologie, à l'éthologie, à la politique de conservation ou encore les ponts qu'ils concourent à ériger avec les économies industrielles des côtes océaniques. La pratique réclame une recherche incessante de mode d'adresse divers. C'est qu'y aller avec de gros souliers conceptuels ne fonctionne pas, il faut se rendre sensible à d'autres intérêts, à d'autres régimes de sens.

Par conséquent, cette sensibilité construit des histoires qui donnent aux êtres à qui elle s'éveille une certaine épaisseur de vie. « To thicken the page », disait Van Dooren. Donner des animaux, des plantes ou des bactéries toute une densité d'existence avec ses stratégies, ses relations, ses intérêts négociés, ses captures et ses repos. En ce sens, les études des extinctions convertissent des morts en vies, elles transmutent des absences en présences. C'est que les chercheuses tentent au mieux de suivre les espèces qui s'éteignent dans toutes leurs ramifications. Il s'agit d'explorer toutes les manières dont elles se donnent et dont elles se sont donné à vivre pour d'autres : pour les voisins humains, pour les amis animaux ou les ennemis viraux. Ces recherches offrent ainsi au regard et à la pensée toute *l'étendue* d'un animal, tout ce qu'il peut représenter et affecter, toutes les façons qu'il a de s'excéder et de sortir des contours de peaux

---

<sup>189</sup> TSING A., *Le champignon de la fin du monde, Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Philippe Pignarre (trad.), La découverte, Paris, 2017.

que l'on pensait infranchissables. Dans les mémoires, dans les histoires, dans les traces, dans les équilibres établis, dans les signes qu'ils leur sont encore adressés, ceux qui se sont éteints sont encore bien là.

Les mondes s'enrichissent par-là d'une abondance particulière, celle qui démultiplie les *modes de présence* et produit des foules d'êtres aux existences corporelles, fantomatiques, historiques, relationnelles ou mythiques.

La méthode employée pour y parvenir est celle de l'enquête. Elle consiste à relever des indices, à écouter les témoins, à éclairer les relations. C'est celle d'une véritable traque de l'existence d'un animal dans toutes ses directions insoupçonnées qui tente de saisir et d'amplifier l'écho persistant d'une voix disparue. Prendre pour les exalter ce que les lieux et leurs histoires contiennent encore de traces animales. Le but est de réduire au maximum les endroits *désaffectés* ; « que l'on pense à ce que signifie un immeuble *désaffecté*, inhabité, inhabitable, sans affectation possible<sup>190</sup> », disaient Despret et Galetic. Un lieu dont on dit qu'il est *désaffecté* est vide, il est le vestige d'une ancienne présence que plus rien n'affecte, qui n'affecte plus personne. Ainsi, minimiser les lieux désaffectés, c'est faire bruisser les vides, en extraire les histoires et se rendre sensible à leurs murmures.

Par conséquent, c'est aussi un travail d'affection, c'est-à-dire celui d'un apprentissage des sens afin qu'ils puissent saisir les richesses d'un territoire, pour lui donner toute sa « dimension d'habitat<sup>191</sup> ».

Petit à petit, les registres des extinctions et des pratiques de pistage se rejoignent dans mon expression. C'est qu'ils ont en commun cette pratique d'affection qui garnit les forêts, les océans, cols et les banlieues de tout ce qui n'apparaît pas en premier plan.

Il m'a fallu ainsi déployer les différentes pratiques de pistages dans ce qu'elles pouvaient recouvrir de commun. Qu'elles soient de chasse ou de photographie, de gestion ou d'observation, les expériences de pistage se rejoignent dans la façon dont elles se relient aux animaux. Elles en font des êtres producteurs de signes et interprétants. Elles les rendent présents dans une trace de pas ou dans un chant.

Le pistage se rapproche des récits d'extinction par sa caractéristique de *pratique de peuplement*, ou *d'affectation*, disons-nous à présent. Pour parvenir à le présenter comme tel, j'ai donc commencé par l'exploration des savoirs du pistage et de leurs sources. Qu'elles soient

---

<sup>190</sup> DESPRET V., GALETIC S., *Faire de James un « lecteur anachronique » de von Uexküll*, op. cit., p.56.

<sup>191</sup> MORIZOT B., *Sur la piste animale*, op. cit., p.71.

analytiques, imaginatives, magiques ou collectives, elles concourent toutes à former le corps des pisteurs et leurs sens au contact des traces laissées par les animaux. Les connaissances attenantes rendaient de ce fait intelligible la distinction et ensuite le geste de transition entre une *trace* et un *signe*. L'élaboration de ce passage passait par un geste de *spéculation*. Cela consistait à s'emparer d'une trace pour l'amplifier au maximum, c'est-à-dire en amplifier toutes les significations possibles au-delà du donné empirique *hic et nunc*.

Parce qu'il rendait ainsi sensible aux signes animaux, le pistage se déployait aussi comme une pratique du lien : avec les animaux d'abord et ce depuis leurs traces, avec leurs corps ensuite qui en sont les émetteurs, avec le territoire enfin, composé d'un ensemble plus large de traces et d'indices qu'il faut apprendre à composer de manière pertinente.

Agir à partir de ces liens donnait ainsi du mouvement une définition nouvelle ; non plus simple déplacement mais *situation*. Si les pratiques de pistages sont des processus d'*affectation* d'un lieu, alors tous les mouvements qui le traversent sont des *rappports* à ses habitants dont la présence a pu être révélée par les signes émis et recueillis par les pisteurs.

Le premier chapitre concluait ainsi sur le dessin d'une cartographie possible qui tenterait de représenter non plus des individus *dans* l'espace mais un espace constitué par un réseau d'entre-situations.

Je me suis concentré dans un second temps sur les implications métamorphiques du pistage. Suivre une piste, interpréter des signes entraîne et requiert une transformation particulière du corps. Seulement, pour bien saisir cette métamorphose, il a fallu passer par une précision du concept de corps entendu ici comme une *perspective*, comme un centre d'intérêts, d'actions et d'affections en prise avec le monde. Les transformations mobilisées par les diverses pratiques de pistages s'apparentaient ainsi à des exercices de perspectivisme pratique dont l'enjeu principal était *l'approche*. S'approcher physiquement d'un animal réclame de celui ou celle qui le piste de saisir le monde tel qu'il est vécu et construit par cet être ; c'est-à-dire du point de perspective (et non pas uniquement du point de vue) qu'il représente.

L'approche consiste ainsi ici plus largement en une *mise en relation* qui permet autant de produire de la proximité physique que de l'éloignement réussi. Considérée de la sorte, elle n'est plus l'apanage exclusif des humains. Le loup du Canjuers évoqué en introduction par exemple mobilisait, lui aussi, une forme de métamorphose perspectiviste, un *rapprochement* avec l'humain et ses capacités qui lui permit de réussir sa fuite. De sorte que le geste de la métamorphose concoure à la production d'une scène de compréhension commune. Elle entraîne les êtres qui sont en jeu vers des *devenirs-accroches* mutuels, vers l'établissement de dialogues



possibles sur quelques bases signifiantes partagées. La perte de maîtrise est, par conséquent, toujours présente comme un danger inscrit au cœur même de l'entreprise. On peut se faire coincé dans une forme et ne plus pouvoir revenir vers un soi humain par exemple. Les métamorphoses flirtent toujours avec la probabilité de la *fascination*, illustrant ainsi toute la réversibilité qui s'y loge.

Passer par la *fascination*, qui représente sans doute l'un des caractères les plus aigus de la réversibilité à l'œuvre m'a permis de souligner une tonalité plus générale des phénomènes métamorphiques opérants dans le pistage. L'absence de maîtrise n'est pas toujours une perte de contrôle totale, elle se dévoile aussi dans une multitude de transformations plus petites qui ont trait à l'*information*.

Le pistage consiste en un apprentissage des signes qui *informent* d'une présence, d'un comportement ou encore d'une trajectoire. Les transformations se logent ainsi dans les processus *d'information* ; une fois qu'on sait quelque chose, on est plus exactement le même. Les processus métamorphiques à l'œuvre dans le pistage pouvaient dès lors aussi être compris comme des modifications successives de formes, des *in-formations*.

Le concept *d'information*, employé de la sorte, prenait le rôle d'un trait d'union entre les deux premières parties de ce travail puisqu'il permettait de comprendre, dans un même processus, l'interprétation de signes et les métamorphoses au sein du pistage. C'était de ce fait un bon point de départ pour engager la réflexion au sujet des extinctions également. Le concept attire l'attention sur un possible remplacement de *l'identité* par la *forme*. Il m'était alors plus aisé de reprendre les travaux d'Eduardo Kohn sur *l'interprétation* en en faisant une opération de filtre à *in-formation*. Je pouvais ainsi mieux saisir les rapports sémiotiques entre les êtres comme des chaînes d'interprétations où chaque terme se forge dans ses interactions avec ses voisins. Passer par la *forme*, c'était aussi une façon de se rendre sensible aux besoins de régularités et d'habitudes qui représentent, pour ces chaînes, des conditions d'existence.

C'est donc à partir d'une compréhension de l'environnement comme d'un ensemble de *formes* en interaction, ou plutôt en *composition* qu'il devenait possible de penser l'événement des extinctions et des transformations écologiques comme des *défaites* des habitudes interprétatives. Les mondes entrent dans des phénomènes de dislocation que j'ai tenté de penser depuis trois de leurs effets majeurs, à savoir : les excès, les mobilités et rencontres nouvelles et enfin les anachronismes écologiques.

Les deux thématiques de ce mémoire se retrouvent donc en connexion sur plusieurs points. D'une part, les pratiques de pistage sont en prise directe avec les habitudes interprétatives des animaux et de leur entourage. Elles sont, par conséquent, directement sensibles aux dislocations qui les mettent à mal. Les pistes se confondent, les trajectoires prennent des directions impossibles à anticiper, les retours migratoires ne sont plus assurés, etc. D'autre part, les méthodes employées par les études des extinctions sont proches de celles d'un genre de pistage intellectuel. L'enquête les mène sur la piste des animaux disparus ou en voie d'extinction qu'il faut pouvoir suivre dans toutes les interactions qu'ils ont su et qu'ils continuent de composer.

De ce fait, autant les pratiques de pistage que celle des « extinction studies » participent à un enrichissement du monde par l'élucidation de divers *modes de présence* possibles. Elles concourent ainsi à donner des existences une multitude d'expressions variées, souvent insoupçonnées.

Se faisant, les deux « disciplines » s'opposent à des « pratiques d'invisibilisation » des multiplicités vivantes d'un territoire. Par exemple, dans son enquête sur les petits pingouins (*Eudyptula minor*) des côtes australiennes, Thom Van Dooren donne le récit de la presqu'île de Manly, à l'embouchure du port de Sydney. Les pingouins y ont depuis longtemps installé leur habitat mais l'urbanisation croissante de la zone portuaire a rendu la cohabitation problématique. Les forces politiques, économiques ou citoyennes qui s'opposent aux demandes des pingouins mobilisent des stratégies « d'oubli sélectif » ou « d'invisibilisation » pour rendre caduques les revendications animales :

« This framing of claims to the shoreline is « infected with a selective forgetting » that renders invisible a prior “taking” (Diprose 2002) : our various arrivals and radical transformations of a shoreline (and, indeed, a country) in a way that covers over and undermines the ongoing presence of others and their claims to these places. As Rosalyn Diprose (2002) notes, acts of giving are often, perhaps always, premised on prior takings and enclosures, many of which are unacknowledged or deliberately rendered invisible.<sup>192</sup> »

Impuissants d'être invisibles, c'est le malheur des petits pingouins. Mais il est plus juste de dire « impuissants d'être *rendus* invisibles » et cela change tout. L'exprimer ainsi donne toute leur valeur aux entreprises *d'exposition* des vies animales. Pratiquer l'*exposition* des animaux, c'est rendre sensible à leurs visibilité, à leurs odeurs, bruits et chants. En cela, l'*exposition* perd de

---

<sup>192</sup> VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, op. cit., p.77.

son statut statique (aller voir une exposition) et gagne en actions, qu'elles soient inter- ou intra-actions. Elle fait vivre les animaux comme autant de présences avec qui il faut compter.

Les extinctions gagnent du terrain par la propagation des forces de l'oubli. Ne pas oublier celles et ceux qui ont disparu, ne pas oublier celles et ceux qui peuvent disparaître ; pister ou enquêter sur les extinctions revient ainsi à lutter contre un appauvrissement du monde nourri de l'oubli.

Pour ce travail, j'ai essayé de montrer que la pratique du pistage possède une tonalité philosophique spécifique. La réflexion présentée ici avait pour but de présenter et déployer les problématiques qu'éveille le pistage au sujet des concepts de signe, de métamorphose, de situation, d'extinction et de mode de présence. Il m'a semblé pertinent, en ce sens, de proposer une analyse de ces concepts présentés comme des points communs entre les diverses pratiques de pistage, et plus loin, d'enquête sur les extinctions.

Il resterait maintenant à s'attaquer aux spécificités propres, à ce qui diffère entre les diverses pratiques dans leurs rapports aux concepts présentés qui sont pour elles comme une base commune.

Ce pourrait être le sujet de prochains travaux, l'objectif pour celui-ci était de mettre à jour une zone de rencontre entre le pistage et les récits d'extinction caractérisée par une certaine puissance *d'enchantement*. Enchanter, c'est à la fois produire de la magie et du chant, des vocalises et des sorts.

Les sorts, pour être efficaces, doivent d'ailleurs bien souvent suivre des règles d'énonciation précises. David Abram le souligne en rappelant que le mot anglais « spell » signifie épeler un mot, le dire en découpant toutes les lettres qui le composent dans le bon ordre, mais cela signifie aussi un « sortilège ».

« À l'origine, dit-il, ces deux significations n'étaient cependant pas aussi distinctes qu'elles ne le paraissent aujourd'hui. Car assembler dans le bon ordre les lettres qui fabriquent le nom d'une chose était précisément une pratique magique, la production d'un nouveau type d'influence sur cette chose, d'un pouvoir de la convoquer ! *To spell*, agencer correctement les lettres pour former un nom ou une phrase, c'était donc en même temps *to cast a spell*, fabriquer un sortilège.<sup>193</sup> »

Si l'on se souvient du rapport historique que le philosophe établissait entre la lecture et le pistage – les deux consistant à s'éveiller aux animaux humains ou autres qui rôdent derrière les lettres ou les traces –, on pourra tirer la réflexion un peu plus loin. Pister pourrait se comprendre

---

<sup>193</sup> ABRAM D., *Comment la terre s'est tue*, op. cit., p.179.

comme l'acte d'épeler le nom d'un animal, d'en remonter les traces dans le meilleur ordre qui soit et ainsi activer le pouvoir de le convoquer. Le pistage reviendrait ainsi à convoquer les animaux, à les faire apparaître, comme par enchantement, sous toutes leurs modalités de présence possibles. Le travail des « extinction studies » tient également dans cet acte l'un de ses objectifs. Il concourt aussi, pour une part, à convoquer les animaux disparus, à faire chanter leurs persistances diverses, au-delà des extinctions.

Il serait alors de bon ton, et je finirai par ce rappel, de se souvenir que nos formules de politesse invitent aussi à faire d'« enchanté » le premier mot d'une rencontre.

## Annexe

1. Le texte suivant est issu du site internet « cargocollective.com », il décrit mieux que je ne pourrais le faire le projet de Pauline Delwaulle :

« Une carte du monde est présentée sur une surface tactile manipulable par le public. La carte n'a ni échelle, ni légende. Elle est entièrement blanche, seules les lignes de côtes, les lacs et les îles apparaissent. Des noms de lieux (toponymes) s'affichent au gré de nos déplacements : un lac triste, une baie blanche, un col impossible, une vallée merveilleuse... Ces noms descriptifs sont les appellations officielles de lieux dans le monde. Ils témoignent du paysage autant qu'ils appellent à l'imaginaire. Le projet Terra Incognita a impliqué la récupération de tous les noms de lieux du monde grâce aux bases de données open source de Geonames et Open Street Map. Les noms ont été traduits en français et un processus de filtrage a permis de ne conserver que ceux qui témoignent du paysage. Par exemple, le Mont Blanc est présent mais pas le Mont Rushmore. C'est une carte de géographie "sans l'histoire", proposant une vision du monde purement paysagère et rendue poétique par les noms mêmes des lieux.. On peut se déplacer sur cette carte à toutes les échelles, faisant apparaître des noms de lieux différents.

Le déplacement se fait grâce aux mouvements de nos doigts mais également par association de sens, proposant ainsi une navigation par le langage.

En cliquant sur un toponyme, on est emmené sur un autre toponyme au nom sémantiquement proche. Ainsi le visiteur peut se déplacer du Mont Blanc en France à Lac Blanc en Russie, à Montagne du Givre en Australie à Col Neige en Alaska etc.... Cette carte ne nous permet pas d'agir sur le réel contrairement aux autres, elle invite à l'exploration mais ne mène nulle part.

Une imprimante A4 permet au spectateur de repartir avec des vues de la carte qu'il aura choisie et ainsi de garder une trace de son voyage. La carte est présentée dans un dispositif pensé comme un espace de travail et de consultation intimiste. La carte est entièrement lisible en français ou en anglais, grâce à un traitement automatique des langues.<sup>194</sup> »

---

<sup>194</sup> DELWAULLE P., *Terra Incognita*, [consulté en ligne], < <http://cargocollective.com/paulinedelwaulle/Terra-Incognita> > .

# Bibliographie

## Livres

ABRAM D., *Comment la terre s'est tue*, Didier Democry et Isabelle Stengers (trad.), La découverte, Paris, 2013.

BIRD ROSE D., VAN DOOREN T. et CHRULEW M. (dir.), "Extinction studies, Stories of time, death and generations", Columbia University Press, New York, 2017.

HAZEL M., CHAZEL L., *Guide des traces d'animaux. France et Europe*, Belin, Paris, 2017.

DEBAISE. D., *L'appât des possibles, Reprise de Whitehead*, Les presses du réel, Dijon, 2018.

DELEUZE G., *Michel tournier et le monde sans autrui*, in TOURNIER M., « Vendredi ou Les limbes du Pacifique », Gallimard, Paris, 1969, pp. 273-301.

DELEUZE G., GUATTARI F., *Mille plateaux*, Les éditions de minuit, Paris, 1980.

DELEUZE G., *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les éditions de minuit, Paris, 1988.

DESPRET V., *Habiter en oiseau*, Actes Sud, Paris, 2019.

DESPRET V., *Que diraient les animaux si on leur posait les bonnes questions ?*, La découverte, Paris, 2012.

FOSTER C., *Being a beast. An intimate and radical look at nature*, Profile books, London, 2016.

HARAWAY D., *Manifeste des espèces compagnes*, Jérôme Hansen (trad.), Flammarion, Paris, 2018.

HARAWAY D., *Vivre avec le trouble*, Vivien García (trad.), Les éditions des mondes à faire, Vaulx-en-Velin, 2020.

HAACK M-L., *Les haruspices dans le monde romain*, Ausonius, Pessac, 2003, [consulté en ligne], <<https://books.openedition.org/ausonius/9888>>.

KOHN E., *Comment pensent les forêts*, Grégory Delaplace (trad.), Zones sensibles, Bruxelles, 2017.

LIEBENBERG L., *The art of tracking, the origin of science*, David Philip Éditions, Afrique du Sud, 1990.

MARTIN N., *Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, La découverte*, Paris, 2016.

MARTIN N., *Croire aux fauves*, Gallimard, Paris, 2019.

MORIZOT B., *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, Marseille, 2016.

MORIZOT B., *Sur la piste animale*, Actes Sud, Paris, 2018.

MARION R., *L'ours, l'autre de l'homme*, Actes Sud, Paris, 2018.

MYERS N., *Conversations on Plant Sensing*, NatureCulture, York University, 2015.

TESSON S., *La panthère des neiges*, Gallimard, Paris, 2020.

THWAITES T., *GoatMan, How I took a holiday from being humain*, Princeton Architectural Press, New York, 2016.

TSING A., *Le champignon de la fin du monde, Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Philippe Pignarre (trad.), La découverte, Paris, 2017.

VAN DOOREN T., *Flight ways, Life and loss at the edge of extinction*, Columbia University Press, New York, 2016.

## Articles ou textes issus d'ouvrage commun

DESPRET V., GALETIC S., *Faire de James un « lecteur anachronique » de von Uexküll*, in DEBAISE D., (dir.) « Vie et expérimentation. Pierce, James, Dewey », Vrin, Paris, 2007, pp. 45-75.

Encyclopédie Larousse, *Colibri*, [consulté en ligne], <<https://www.larousse.fr/encyclopedie/vie-sauvage/colibri/184040>>.

HATLEY J., *The uncanny goodness of being edible to bears*, in FOLTZ B., FRODEMAN R., “Rethinking Nature : Essays in environmental philosophy”, Indiana University Press, Bloomington, 2004, pp.13 – 31.

KULL K. and all., *Theses on biosemiotics : Prolegomena to a theoretical biology*, Biological Theory 4(2) 2009, 2010 Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research, 167–173.

MARTIN N., MORIZOT B., *Retour du temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatiques à l’anthropocène*, [en ligne], disponible sur <<https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>>, publié le 13.12.2018.

METCALF J., Intimacy without proximity : encountering grizzlies as companion species, in « Environmental philosophy », 2008/5 n°2, pp.99 – 128.

MORIZOT B., *Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient*, in « Critique », Éditions de Minuit, 2019/1 n° 860-861, pp.166 – 181.

MYERS N., HUSTAK C., *Involutionary Momentum : affective ecologies and the science of plant/insect encounters* in « A journal of feminist cultural studies », Vol. 25, Num. 5, 2012, pp.74 – 118.

*Rencontrer*, in « Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales » (CNRTL), [consulté en ligne], <<https://www.cnrtl.fr/etymologie/rencontrer>>.



STRIVAY L., “*The stuff that dreams are made of...*”, *Les savoirs de la taxidermie à l’heure de la 6<sup>e</sup> extinction des espèces*, Notes préparatoires à l’atelier « Connexions partielles », 2020.

WITZANY G. (2006) Plant Communication from Biosemiotic Perspective, *Plant Signaling & Behavior*, 1:4, 169-178, DOI : [10.4161/psb.1.4.3163](https://doi.org/10.4161/psb.1.4.3163), pp.169 – 170.

## **Films et documents vidéos**

Arte, *Lato sensu, Tanzanie, les derniers chasseurs-cueilleurs*, [consulté en ligne], <<http://nicosargillet.com/documentary#/arte-massai/>>, 2019.

Arte, *Xenius – pollution lumineuse*, [consulté en ligne], <<https://www.arte.tv/fr/videos/094454-010-A/xenius-pollution-lumineuse/>>, 2020.

DEBAISE D., *Out of nature – how a concept became a political power*, [consulté en ligne], <<https://www.youtube.com/watch?v=gKukK6kKRQ0>>, 2019.

DELWAULLE P., *Terra Incognita*, [consulté en ligne], <<http://cargocollective.com/paulinedelwaulle/Terra-Incognita>> .

RTS (Passe-moi les jumelles), *Vincent Munier, éternel émerveillé*, [consulté en ligne], <<https://www.youtube.com/watch?v=IUJQRMeYFqM>>, 2019.

San Diego Zoo, *Saving the ‘Alalā (Hawaiian crow)*, [consulté en ligne], <<https://www.youtube.com/watch?v=TljhA3z1N3k>>, 2017.