

Peut-on dépasser l'alternative entre animaux réels et animaux imaginaires?

Pierre Lagrange

► **To cite this version:**

Pierre Lagrange. Peut-on dépasser l'alternative entre animaux réels et animaux imaginaires?. Prétentaine, Prétentaine, 2016. halshs-02137380

HAL Id: halshs-02137380

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02137380>

Submitted on 23 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Peut-on dépasser l'alternative entre animaux réels et animaux imaginaires ?

Pierre LAGRANGE

LES HISTORIENS ONT une méthode pour parler des animaux imaginaires (dragons, licornes, sirènes). Méthode qui consiste à décrire la genèse de ces créatures dans les cultures et l'imaginaire humains, et les raisons pour lesquelles des gens ont pu, et peuvent encore parfois, y croire (1).

Les historiens ont aussi, depuis le grand livre de Robert Delort, *Les Animaux ont une histoire*, publié en 1984 (2), une méthode pour parler des animaux réels. Méthode qui consiste à partir de ce que la biologie et la zoologie nous enseignent sur ces animaux pour décrire également leur histoire humaine, qui a notamment consisté à s'adapter à différents types de situations – et plus souvent à les subir – dans le cadre de leur participation aux sociétés humaines.

Deux façons de parler des animaux

Malheureusement, ces deux méthodes sont irréconciliables. La méthode qui permet d'étudier les animaux imaginaires ne permet pas de rendre compte des animaux réels car la frontière entre la réalité biologique et l'imaginaire culturel constitue une frontière hermétique, infranchissable. Comme le notait Jacques Le Goff dans sa célèbre étude sur le dragon de Saint Marcel : « Si le dragon dont Saint Marcel a débarrassé les Parisiens a bien existé, ces pages sont sans objet. Par dragon, nous entendons bien sûr un serpent, un animal réel mais assez extraordinaire par ses dimensions notamment pour qu'il soit devenu dans l'imagination des indigènes et de la postérité un monstre que seul un personnage doué de pouvoirs surnaturels a pu réduire miraculeusement » (3). Et la

(1) Exemple d'études célèbres : Edmond Faral, « La queue de poisson des sirènes », *Romania*, tome LXXIV, 83^e année, 1953, pp. 433-506 ; Rudolf Wittkower, « Marvels of the East. A Study in the History of Monsters », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942, pp. 159-197 ; une version légèrement différente de ce texte a été publiée en français : Rudolf Wittkower, *L'Orient fabuleux*, Paris, Thames et Hudson, 1995.

(2) Robert Delort, *Les Animaux ont une histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

(3) Jacques Le Goff, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : Saint Marcel de Paris et le dragon », in Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 236-279 (p. 242). En évoquant la possible réalité des dragons, Jacques Le Goff n'avait certainement pas en tête la solution proposée par Al Williamson dans « By George ! » un comic de science-fiction publié dans *Weird Fantasy* en 1952 dans lequel le dragon combattu par Saint George, malgré sa taille et son caractère « monstrueux », se révèle être un extraterrestre, et même un enfant extraterrestre égaré sur Terre (Al Williamson, « By George ! », *Weird Fantasy*, n° 15, septembre-octobre 1952 ; traduction française in *Science-Fiction Weird Fantasy*, 1952-1953, Paris, Éditions Zenda, 1987).

méthode qui permet d'étudier l'histoire des animaux réels et de leurs relations aux hommes ne peut traiter les animaux imaginaires puisqu'elle doit au contraire, pour décrire correctement son objet, fonder son analyse sur la réalité biologique et zoologique, ce qui la contraint à aller contre ce mouvement historique qui a été « accentué » selon Delort par « l'étude des mentalités, de l'imaginaire, du folklore, de la mythologie à travers le bestiaire ou le zoomorphisme des grandes civilisations » (4). L'historien doit donc choisir s'il étudie les animaux imaginaires ou les animaux réels. Bref, il y a un divorce entre ces deux façons d'écrire l'histoire.

Divorce qui n'a été remis en question par personne. Même les historiens qui admettent, à la différence de Le Goff, que certains dragons aient pu être inspirés par des animaux réels (crocodiles par exemple, ou restes fossiles), ne poussent pas l'audace jusqu'à décrire comment cette partie biologique des créatures imaginaires a fini par se constituer au fil du temps, aboutissant à un crocodile saupoudré d'imaginaire « dragonsque ». Ils estiment qu'ils doivent expliquer la part imaginaire de la créature, son accoutrement de dragon, ils poussent parfois l'effort jusqu'à décrire comment la biologie du crocodile est le résultat d'une longue évolution, mais cela ne change rien au fait que cette part biologique échappe à l'historien et revient au paléontologue. La formation des savoirs biologiques ne nécessite aucune description

historique, car les tâches sont bien réparties entre l'histoire de l'imaginaire et l'histoire de la paléontologie ; bien au contraire, c'est la biologie qui fournit une partie de l'explication historique. L'historien explique donc l'imaginaire, le paléontologue explique l'histoire de l'évolution, mais la biologie échappe, elle, à l'histoire (5). On étudie toujours le savoir des autres, jamais le sien. Quand, dans un même livre, Michel Pastoureau évoque des animaux réels et d'autres qu'il classe comme imaginaires, il n'étend jamais à la partie biologique l'effort de description historique (6). Et ce divorce s'étend à l'étude des créatures humaines imaginaires. Lorsque Jean-Louis Fischer passe de l'étude de l'« imaginaire monstrueux » à l'étude de la « science des monstres » dans le cadre de la tératologie d'Étienne et Isidore Geoffroy de Saint Hilaire, il change d'approche en passant précisément de l'étude de l'imaginaire à l'étude de la réalité biologique (7).

Il faut nous tourner vers l'ethnologie pour comprendre les raisons de ces différences. Car l'ethnologue distingue, lui aussi, traditionnellement les savoirs (scientifiques, occidentaux) et les « ethnosavoirs » sur les animaux. Dans un article paru en 1974, Ralph Bulmer écrit : « There are two levels of ethnobiological enquiry. One is the determination of the biological species, cultivars and cultivars which are of significance in human ecology, and the study of the ways these relate to men *on the objective biological dimension* [je

(4) Robert Delort, *Les Animaux ont une histoire*, op. cit., p. 10.

(5) Dans un petit article peu connu mais très clair, Bruno Latour décrit « quatre façons de ne pas faire de l'histoire des sciences » en passant en revue les différents niveaux d'intrusion que l'historien se permet dans le domaine des faits scientifiques, donc de la nature, mais en n'abordant jamais la construction de ce savoir scientifique avec les outils de l'histoire. Bruno Latour, « Quatre façons de ne pas faire de la sociologie des sciences », *Sociologie du Sud-Est. Revue de Sciences Sociales*, n° 51-54, janvier-décembre 1987, pp. 7-19.

(6) Michel Pastoureau, *Les Animaux célèbres*, Paris, Arléa, 2008.

(7) Jean-Louis Fischer, « Comment est née la science des monstres », *La Recherche*, vol. 16, janvier 1985, pp. 42-51 ; Jean-Louis Fischer, « L'imaginaire monstrueux », *Pour la Science*, n° 220, février 1996, pp. 2-8. Fischer a développé son analyse in Jean-Louis Fischer, *Monstres. Histoire du corps et de ses défauts*, Paris, Syros-Alternatives, 1991. Une partie du texte de cet ouvrage a été repris in Jean-Louis Fischer et David Bordes, *Monstres de pierre. Gargouilles, diabolotins et autres créatures*, Paris, Éditions Erème, 2009.

souligne]. The other level is the study of human conceptualisation and classification of plants and animals, and knowledge and *belief concerning biological processes* [je souligne]. While it is possible to proceed quite a long way in the first kind of enquiry without seriously touching the second, *the reverse is not possible* [je souligne]. The investigator of systems of biological knowledge and belief is largely wasting his time if he lacks objective information or the techniques for obtaining for himself objective information about flora and fauna » (8). Pour Ralph Bulmer, il est impossible de prétendre étudier l'imaginaire et les croyances sans connaître un peu de biologie, c'est-à-dire, comme il l'écrit, sans disposer d'informations « objectives » sur la flore et la faune. C'est cette connaissance de la biologie, de la botanique, qui permet précisément à l'ethnologue de déterminer où commence et où s'arrête le domaine de l'imaginaire, de l'« ethno »-science. Mais du coup la production du savoir biologique, et de ce que nous appelons objectivité, échappe à l'enquête historique. L'idée d'étudier à la fois comment nous produisons l'ethnoscience et la science (qui n'est après tout que *notre* ethnoscience) est impensable, inenvisageable.

Et lorsque l'ethnologue est au travail sur le terrain, au contact de ses informateurs, on constate à quel point il conserve une distance avec leurs discours. Quand l'anthropologue Dan Sperber (9) évoque les propos d'un de ses informateurs, un vieil homme appartenant au peuple Dorzé nommé Filaté, à propos d'un dragon au cœur d'or, à aucun moment il ne le prend au sérieux. Il aura beau protester et expliquer qu'il cherche à laver Filaté de l'accusation d'irrationalité, la question du rap-

port à la réalité n'est jamais posée, l'ethnologue se dirige dès le départ vers la question qui va l'occuper pendant tout le chapitre (et tout le livre) : comment Filaté (que notre anthropologue, bien sûr, affirme ne pas mépriser) peut-il avoir des croyances en apparence aussi irrationnelles ? Que peut donc bien signifier ce dragon au cœur d'or ? Et s'il entend laver Filaté de l'accusation d'irrationalité, jamais cela ne passe par une comparaison entre la façon dont Filaté conclut à l'existence d'un dragon au cœur d'or et la façon dont les zoologues concluent que les dragons 1) n'existent pas et 2) n'ont pas de cœur d'or. Si un biologiste venait dire à Dan Sperber qu'il étudie la façon dont la vie a émergé et évolué sur Terre à partir d'éléments primordiaux il y a plus de 4 milliards d'années – un discours tout de même stupéfiant et même fascinant quand on prend la peine d'y réfléchir un instant – jamais l'ethnologue ne se précipiterait pour étudier cette curieuse croyance des biologistes en une « nature », en un « règne animal », qui ont émergé d'une chimie primitive. Un dragon au cœur d'or : voilà qui est intéressant, passionnant, se dit l'ethnologue. Une nature vieille de 4 milliards d'années : voilà un sujet indigne de l'ethnologie et des sciences sociales !

D'un côté, l'historien ou l'anthropologue fait basculer dans l'imaginaire des animaux classés comme réels par les acteurs anciens ou lointains sans s'interroger sur les raisons qui ont fait passer la réalité dans l'imaginaire. De l'autre côté, l'historien/anthropologue étudie l'insertion des animaux réels dans notre culture sans jamais s'interroger sur la façon dont ils ont acquis, par la zoologie, cette réalité, sans décrire en quoi consiste cette réalité. Dans les deux cas, l'historien prend

(8) Ralph Bulmer, « Folk Biology in the New Guinea Highlands », *Informations sur les Sciences Sociales*, vol. 13, n° 4-5, 1974, pp. 9-28 (p. 9).

(9) Dan Sperber, *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann, 1982, pp. 49-85.



Chimère, Bronze Arezzo, Toscane, V^e - IV^e siècles av. J.-C.

l'imaginaire et la réalité comme des catégories évidentes sans jamais s'interroger sur ce qu'il trouve étrange chez les Autres : pourquoi donc croient-ils à la réalité de ces créatures (pour nous) irréelles ? Au lieu de s'interroger à la fois sur ce qui rend au Moyen Âge certains animaux réels selon les critères de l'époque et sur ce qui rend aujourd'hui d'autres animaux réels dans les termes posés par la zoologie, l'historien se penche sur les raisons pour lesquelles les autres croient à l'existence de certaines créatures pour nous imaginaires sans jamais questionner les raisons pour lesquelles nous croyons à d'autres animaux et cessons de croire à certains. Bref, il manque une mise en perspective historique des catégories comme « raison », « objectivité », « réalité », « preuve scientifique », etc. Comme le remarque Ian Hacking, « “Preuve”, “rationalité” et autres termes de ce genre résonnent avec tellement d'emphase qu'on les conçoit comme des objets à part, dépourvus d'histoire – ceux qu'affectionnait Platon. Pour sentir combien ils sont localisés, il suffit de mentionner leurs opposés : mythe, imagination, ignorance, malhonnêteté, mensonge, doute, préjugé, entêtement, parti pris. Il importe toujours de souligner que les concepts ne sont pas des idées immuables et indépendantes qui se tiendraient là, juste à portée de main et hors du temps » (10).

I Comment rendre compte de l'évolution des catégories ?

Pourquoi faudrait-il disposer d'une même méthode pour décrire la réalité et le mythe, et dans la

foulée pour décrire les animaux réels et les animaux imaginaires ? Pour une raison bien simple, notée par Jacques Le Goff au cours d'une conférence : « Dans beaucoup de sociétés et en particulier au Moyen Âge, cet imaginaire qui est considéré en fait comme une réalité – une réalité cachée mais une réalité – est un moyen d'élargir la connaissance du monde. [...] Les encyclopédies du Moyen Âge nous apparaissent comme des textes de l'imaginaire (souvent d'ailleurs très passionnants parce qu'il y a des imaginations formidables). Ce que nous voyons d'imaginaire dans les monstres qui ont été sculptés (dans la sculpture romane) pour les gens du Moyen Âge, c'était de la nature. C'était une façon justement de mieux connaître l'univers » (11). L'imaginaire médiéval n'est donc un imaginaire que de notre point de vue, pas du point de vue des acteurs étudiés. Les catégories, comme imaginaire ou merveilleux, que nous accolons à ces êtres relèvent d'un travail de catégorisation récent. Comme le font remarquer Lorraine Daston et Katharine Park à propos de la notion de merveilleux utilisée également par Jacques Le Goff, « accounts of the subject based on this anachronistic definition [de merveilleux] are evocative for modern readers, but they lack historical coherence and precision » (12).

Ce n'est pas tout. Lorsqu'on suit l'histoire des animaux du Moyen Âge ou d'autres cultures, on peut suivre la façon dont beaucoup d'animaux sont passés du statut de réel à celui d'imaginaire, et vice versa, au cours des temps et des débats. Le célèbre livre de Keith Thomas, *Man and the Natural World* (13), décrit la façon dont l'invention

(10) Ian Hacking, *L'Émergence de la probabilité*, Paris, Éditions du Seuil, « Liber », 2002, p. 16.

(11) Jacques Le Goff, « Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire ? Exemple : l'imaginaire de la société féodale médiévale », in *Action Locale Bellevue, Sens et place des connaissances dans la société*, Paris, CNRS, 1986, pp. 217-250 (p. 231).

(12) Lorraine Daston et Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 2001, p. 15.

(13) Keith Thomas, *Man and the Natural World : Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Londres, Allen Lane, 1983 ; la traduction française ne prend pas en compte une partie de l'appareil critique sous le titre : *Dans le jardin de la Nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne*, Paris, Gallimard, 1985.

des sciences naturelles a conduit bon nombre d'animaux (et de plantes) à rejoindre le domaine de l'imaginaire. Keith Thomas se penche sur le moment où nous avons inventé le regard zoologique moderne, le moment où la zoologie scientifique a été inventée, en montrant que ce moment correspond bien à un travail de construction et non au moment où nous aurions décillé nos yeux et réalisé qu'il existait un fossé entre le mythe et la réalité. Car le processus n'a pas consisté en une prise de conscience sous l'influence du rationalisme des Lumières mais en une série de transformations concrètes de notre façon de recueillir des informations, de les transcrire, de les analyser, etc. Son livre permet de constater que ce n'est pas la réalité qui s'est opposée au mythe mais bien une certaine façon de construire, de répartir, la réalité et le mythe. Et que cette façon de la construire a varié entre les XVI^e et XIX^e siècles. « Car, c'est entre 1500 et 1800 que s'est produite toute une série de transformations dans la manière dont les hommes et les femmes, à tous les niveaux de la société, ont perçu et classé le monde naturel les environnant » (14).

Arrêtons-nous un instant sur le travail de Keith Thomas. L'historien décrit comment les premiers naturalistes ont commencé, au XVI^e siècle, par se référer aux classifications paysannes, considérant « à juste titre que l'ouvrier agricole était bien informé sur le monde naturel qui l'environnait. Il avait, par exemple, un vocabulaire très étendu lui permettant d'établir des distinctions compliquées entre différentes sortes d'animaux domes-

tiques » (15). Keith Thomas ajoute qu'« une terminologie tout aussi abondante existait pour la nature sauvage » (16). « Il n'est donc pas étonnant que l'histoire naturelle ait d'abord eu besoin, pour progresser, d'absorber beaucoup de savoir populaire », remarque-t-il encore (17). Pourtant, ce recours aux savoirs populaires va avoir pour conséquence paradoxale de conduire à leur expulsion progressive : « La connaissance populaire fut bientôt éclipsée par les investigations plus poussées des hommes de sciences » (18) liées à l'introduction des nouvelles terminologies latines (19) qui vinrent remplacer les « noms vernaculaires pleins de vitalité par lesquels les gens du commun avaient eu l'habitude d'identifier les plantes, oiseaux et animaux autour d'eux » (20). Face à l'extraordinaire variété des termes permettant de désigner une même plante, ou un même animal, les naturalistes commencèrent « à compiler des dictionnaires de noms latins et de leurs équivalents vernaculaires » (21) avec comme conséquence de créer un contraste entre ces noms locaux et les termes scientifiques. Ce qui entraîna des commentaires peu sympathiques sur ces classifications populaires qui avaient tant servi dans un premier temps. En regroupant de nombreux termes locaux sous un seul terme latin, les naturalistes formulèrent une critique virulente des savoirs populaires aux termes si nombreux et « inintelligibles hors de leur région » (22), conduisant à y voir désormais « un folklore plein de fantaisies charmantes et de croyances bizarres, mais qui n'était absolument pas scientifique dans

(14) Keith Thomas, *Dans le jardin de la Nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne*, op. cit., p. 14.

(15) *Ibid.*, p. 89.

(16) *Ibid.*, p. 89.

(17) *Ibid.*, p. 93.

(18) *Ibid.*, p. 94.

(19) *Ibid.*, p. 103.

(20) *Ibid.*, p. 103.

(21) *Ibid.*, p. 107.

(22) *Ibid.*, p. 106.

son attitude » (23). À ces « campagne[s] pour une nomenclature régulière qui remplacerait l'infinité de noms locaux et régionaux » (24) succéda une abondante littérature (Keith Thomas parle de prolifération) dénonçant les erreurs vulgaires, « ces croyances » considérées comme « des exemples purs et simples de l'“ignorance” populaire, prouvant qu'on ne pouvait se fier au témoignage de gens sans instruction » (25). « À partir de la fin du XVII^e siècle, la dénonciation des “erreurs vulgaires” devint un thème de plus en plus obsessionnel » (26). On multipliait les exemples de cette prétendue ignorance : « On avait aussi remarqué depuis longtemps que les gens du peuple ignoraient tout de la nouvelle astronomie. Les “gens du commun” étaient censés ne pas savoir que la terre est ronde et n'avoir aucune idée de la distance qui sépare les étoiles. Certains paysans, disait-on, croyaient que le soleil n'était pas plus gros qu'une roue de charrette. Vers la fin du XVII^e siècle, l'attitude scientifique envers les erreurs populaires était devenue agressivement rationaliste » (27).

Le discours critique des nouveaux naturalistes, nous explique Keith Thomas, concernait aussi « les monstres et les animaux fabuleux dépeints dans les bestiaires médiévaux, qui avaient survécu dans les écrits d'Aldrovandi, de Rondelet, de Gessner et des autres zoologistes d'Europe continentale du XVI^e siècle » (28). La discussion sur les monstres se mêla au débat sur la distinction entre l'homme et l'animal, notamment entre l'homme et les grands singes, objet de discussions alimentées par de nombreux témoignages sur

l'existence d'hommes sauvages, ou d'hommes marins : « On n'avait pas oublié les hommes sauvages qui étaient censés avoir parcouru les forêts de l'Europe médiévale, menant une vie d'autosatisfaction bestiale ; ils survivaient dans la sculpture, la gravure, l'iconographie, les défilés et les histoires populaires. Dans son système de classification, Linné fait une place à l'homme sauvage (*homo ferus*), “qui va à quatre pattes, muet et velu”, et en cite dix exemples rencontrés aux cours des deux siècles précédents. À Cleveland, sous Jacques 1^{er}, des hommes racontaient comment des pêcheurs de l'endroit avait attrapé un Homme de la Mer et l'avaient nourri de poisson cru, jusqu'au jour où il parvint à s'échapper. La correspondance de sir Joseph Banks nous révèle qu'entre 1797 et 1811 on avait aperçu au moins trois filles de la mer (*mermaids*) au large des côtes d'Écosse » (29).

La question de la construction des savoirs et des partages

L'ouvrage de Keith Thomas permet de suivre les procédures par lesquelles on est passé de savoirs locaux désormais qualifiés de « folklore », de « croyances » à propos de monstres et d'êtres « imaginaires », à un savoir naturaliste « scientifique ». Pourtant Keith Thomas semble livrer ces informations un peu malgré lui, car dès qu'il arrive à ce qu'il appelle l'objectivité, la science, il lève toujours le pied. Malgré la minutie et la précision des détails avec lesquels il se met à décrire les opérations que les savants font subir aux sa-

(23) *Ibid.*, p. 106. Keith Thomas cite ici « Canon C. E. Raven, un précurseur ».

(24) *Ibid.*, p. 107.

(25) *Ibid.*, p. 100.

(26) *Ibid.*, p. 100.

(27) *Ibid.*, p. 101.

(28) *Ibid.*, p. 101.

(29) *Ibid.*, p. 176. Sur les hommes marins dans le discours de Benoît de Maillet, voir Claudine Cohen, *Science, libertinage et clandestinité à l'aube des Lumières. Le transformisme de Tellamed*, Paris, PUF, 2011.

voirs populaires, il semble considérer l'objectivité qui en résulte comme le simple reflet de la réalité extérieure et non comme le résultat de la construction qu'il vient de décrire, et il arrête net son analyse. Alors que sa description nous a permis de bien voir d'où venait cette objectivité – d'un travail de collecte, de traduction des patois en latin, de répartition dans des catalogues, de centralisation de ces catalogues – lui ne voit étrangement rien à expliquer. Les méthodes deviennent plus objectives nous dit-il. Point. On rencontre ainsi tout au long du livre un certain nombre d'expressions qui font douter que leur auteur ait saisi que ce monde reconstruit par les classifications des premiers naturalistes était tout aussi construit que celui des paysans et des observateurs de sirènes – alors même qu'il vient de nous permettre de comprendre d'où venait concrètement cette objectivité, objectivité qui n'est donc plus une qualité qui échappe à l'histoire mais qui est un moment de cette histoire en constant changement. Toutes ces opérations de traduction, de permutation, etc., ne semblent pour Keith Thomas que des moyens pour rendre enfin visible cette nature objective et ne constituent nullement le moyen d'inventer, de produire, de construire cette objectivité. Comme s'il fallait expliquer le savoir « populaire » mais pas le savoir « objectif ». À chaque fois, il semble nous manquer quelque chose, il semble exister comme un territoire interdit, celui de la science, de la rationalité, de l'objectivité, qui échappe à l'analyse historique. L'historien peut décrire minutieusement les façons dont les naturalistes ont retraduit des savoirs populaires en erreurs populaires en « dévoilant » au passage le domaine propre de la nature, cette nature lui échappe pourtant encore et toujours.

La remarque de Le Goff citée plus haut sur cette nature médiévale que nous classons comme imaginaire semble impliquer, en creux, une évolution de la notion d'animal qui incluait auparavant des êtres passés aujourd'hui dans le domaine de la fiction. Elle implique donc que nous étudions avec le même soin non seulement les méthodes de l'histoire naturelle de Pline ou de Roger Bacon, mais également les méthodes des zoologues et naturalistes actuels car il n'y a pas de coupure historique nette entre les deux, mais une longue histoire faite ni d'un progrès continu ni d'un passage brusque de l'irrationnel à la rationalité, mais de collections, de regroupements, de traductions, de reports longs et patients dans des colonnes, de répartitions dans des tableaux, etc.

Les questions intéressantes ne sont pas : « Comment les gens ont-ils pu croire à l'existence des dragons ou des licornes ? », « pourquoi, dans certaines cultures, la zoologie scientifique ne constitue-t-elle pas la règle ? », « comment des ethnozoologies peuvent-elles exister à côté de la zoologie (sous entendu : la vraie connaissance du monde animal) ? ». Les questions intéressantes sont celles qui nous conduisent à élaborer une méthode qui nous permette non pas de comprendre l'histoire des animaux une fois qu'ils ont été classés dans les catégories « réel » ou « imaginaire », mais qui nous permette de comprendre selon quels critères, en fonction de quels arguments, à la suite de l'introduction de quelles pratiques, ces animaux peuvent tour à tour se retrouver classés comme imaginaires ou comme réels. Car si Le Goff écrit à la suite du propos cité plus haut que « la raison d'aujourd'hui n'est plus – heureusement – la raison d'hier » (30), il est dommage que nous ne puissions comprendre

(30) Jacques Le Goff, « Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire ? Exemple : l'imaginaire de la société féodale médiévale », *op. cit.*, p. 231.



Licornes, Livre des merveilles de Marco Polo, vers 1410

comment ce qu'il appelle la raison a pu évoluer au point de faire basculer des animaux d'une catégorie dans une autre et de créer de nouveaux animaux. Par chance, grâce aux descriptions de Keith Thomas, nous commençons à voir cette science de la nature et cette raison émerger du travail de collecte et de critique des « erreurs populaires ». Mais cette nature et cette objectivité échappent toujours aux outils d'analyse historiques. Comme l'horizon, plus on s'en approche, plus elles semblent nous échapper.

Le domaine des science studies. Les mots. Et les choses ?

Si nous nous arrêtons un instant pour relire l'ouvrage de Keith Thomas à la lueur d'autres travaux comme ceux de Jack Goody sur la domestication de la pensée sauvage (31), ceux d'Élizabeth Eisenstein (32) sur le rôle de l'imprimerie dans l'émergence de la Révolution scientifique au XVI^e siècle, ou ceux de Natalie Zemon Davis sur la transition de la notion de « sagesse

(31) Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (traduction française : *La Raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le Sens Commun », 1979).

(32) Élizabéth Lewisohn Eisenstein, *La Révolution de l'imprimé : à l'aube de l'Europe moderne*, Paris, Hachette littératures, 2003.

proverbiale » vers celle d'« erreur populaire » (33), les descriptions de Keith Thomas prennent alors une tout autre dimension. Jack Goody montre comment cette domestication a été réalisée, elle aussi, au cours du passage d'informations orales à des données écrites, de la mémoire biologique à des mémoires sous formes de tablettes d'argile, de papyrus, puis de papier, sous forme de tableaux qui permettent des comparaisons, des analyses que la mémoire biologique interdisait. Élisabeth Eisenstein montre que ce n'est pas en regardant le ciel de façon « plus objective » que des astronomes comme Copernic ont transformé notre univers, mais que c'est en ayant accès à de nombreux écrits auparavant disponibles seulement sous formes de manuscrits difficiles d'accès que certaines comparaisons ont pu être effectuées entre des données impossibles jusque là à comparer. Natalie Zemon Davis s'inspire de ces deux précédents auteurs (34) pour décrire le passage de la fascination pour les « savoirs populaires » à la dénonciation des « erreurs et superstitions populaires ». Ce travail sur les savoirs populaires a contribué à montrer comment le discours savant avait constitué, notamment grâce à l'écrit et à l'imprimé, son propre savoir et rejeté les « folklores » dans les marges en les constituant comme « erreurs populaires ». La différence entre Keith Thomas et Natalie Zemon Davis est que cette dernière n'est pas dupe face à la rationalité. Elle décortique en effet les opérations de recueils, de traductions, de comparaisons réalisées par les chasseurs de superstitions.

Ces travaux décrivent le même genre d'opérations rapportées par Keith Thomas. Les historiens

rationalistes seront tentés pourtant de sonner la fin de la récréation : « On se calme, il ne s'agit que de mots, que de discours. Ces savoirs ne sont que le résultat de jeux d'écritures, de tableaux, etc. La nature, la vraie nature, la réalité, le monde, le cosmos ne sauraient se réduire à ces tableaux ». Que décrit donc au juste Keith Thomas ? Une méthode de répartition des données qui a permis de faire émerger la nature dans toute sa pureté et son objectivité ? Ou bien *autre chose* de plus intéressant ? Réduire ses descriptions à la simple prise de conscience d'un état de nature déjà existant revient à oublier que, précisément, il ne s'agit pas simplement de jeux d'écriture et de tableaux. Il s'agit aussi de la collecte de spécimens, de la constitution de collections, de muséums entiers construits pour abriter ces collections, de générations de savants, de philosophes qui ont passé leur temps à faire des listes et des tableaux, mais aussi à permuter les collections, à les réorganiser, etc. Il s'agit d'un continuum qui va de ces jeux d'écriture à ces missions sur le terrain qui reviennent chargées de spécimens. Où est dès lors la frontière entre l'imaginaire humain, fût-ce celui des philosophes de la nature, et la nature elle-même ? Ou plutôt : où est cette nature dont on croit qu'elle ne cesse de nous échapper derrière la description des pratiques d'écritures et de constructions de discours tout au long de ces opérations de collecte, de construction de musée, de dissection, de naturalisation, et de savoir ? La nature, l'objectivité se trouve-t-elle réellement ailleurs comme le croient les historiens cités au début de cet article, ou se trouve-t-elle construite, déconstruite et reconstruite sans cesse tout au long de ces pratiques inventées au cours des siècles passés ?

(33) Natalie Zemon Davis, « Sagesse proverbiale et erreurs populaires », in *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 366-425.

(34) Natalie Zemon Davis cite les travaux de Goody et Eisenstein dans un autre chapitre du même ouvrage : « L'imprimé et le peuple », in Natalie Zemon Davis, *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, op. cit., pp. 311-312, 351, note 10.

Au-delà des travaux d'historiens qui ont continué de se concentrer sur les savoirs populaires, un domaine s'est développé, celui des *science studies*, qui permet de jeter un regard neuf non seulement sur les « croyances » et les « erreurs populaires », mais surtout sur ce qu'on appelle « savoir scientifique », « rationalité » et « objectivité ». Il est étonnant que les historiens puissent encore baisser la tête avec déférence face à ces mots dont ils ont pourtant désamorcé la charge de tabou. Il s'agit en effet d'un domaine qui a appris à parler des faits scientifiques de la même façon, qu'ils soient vrais ou faux. Il existe ainsi un vaste domaine d'études consacrées à l'histoire de la zoologie et de la biologie, qui permet de décrire aujourd'hui le travail scientifique avec les mêmes outils utilisés jusqu'ici pour déconstruire les croyances médiévales ou « primitives ».

Les travaux de Steven Shapin et Simon Schaffer (35) ont permis de comprendre comment la philosophie expérimentale s'était constituée ; ceux de Lorraine Daston et Katharine Park sur la notion de *wonder* ont permis de comprendre l'évolution de certaines catégories, qu'il s'agisse de catégories anciennes ou de catégories plus récentes forgées au début de l'invention des pratiques scientifiques modernes. Plus récemment, le livre de Lorraine Daston et de Peter Galison (36) consacré à l'histoire de l'objectivité, cette objectivité évoquée par Keith Thomas comme une boîte noire, a repris et prolongé ces descriptions. Si l'on passe du livre de Keith Thomas au livre de Shapin et Schaffer (37), à celui de Daston et Park, puis à celui de Daston et Galison, on constate que cette nature opacifiée par Keith

Thomas devient clairement une invention comme les autres. Les naturalistes ne se sont pas contentés de regarder de façon « plus objective » la nature, ils ont mis en place des stratégies matérielles qui ont abouti à l'invention de cette nature et de cette objectivité qui nous semble aujourd'hui si naturelle que nous n'imaginons même pas lui appliquer les outils d'analyse de l'historien.

Lorsqu'on compare ces travaux avec ceux de Keith Thomas, on constate que les sociologues et historiens des sciences décrivent les mêmes genres d'opérations. Il s'agit toujours de produire des catégories, de les produire en mobilisant des outils qui ne sont pas fondamentalement différents de ceux utilisés par les acteurs de Keith Thomas : écrits, tableaux, collections, musées, etc. Certes, entre temps il y a eu l'imprimerie, l'invention de l'article et des pratiques expérimentales par Boyle, etc. Mais fondamentalement ce n'est pas différent. Soit l'on maintient, sans la moindre raison sérieuse, que ces nouveaux auteurs ont simplement permis de comprendre comment les philosophes de la nature ont fait émerger la nature dans toute sa pureté, son objectivité. Soit on en conclut que les philosophes de la nature décrits par ces auteurs ont inventé quelque chose qu'ils ont appelé objectivité, rationalité, science.

Nous nous trouvons à la croisée des chemins. Soit nous considérons que tout ce qui a été décrit relève juste d'opérations de « dévoilement », soit nous considérons que cela relève d'opérations de construction, d'invention (au sens noble du terme) de nouvelles catégories, notamment celle de nature. Nature qui est le résultat de ces opérations,

(35) Steven Shapin et Simon Schaffer, *Leviathan et la pompe à air : Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte, 1993.

(36) Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivity*, New York, Zone Books, 2007 (traduction française : *Objectivité*, Paris, Les Presses du Réel, 2012).

(37) Steven Shapin et Simon Schaffer, *Leviathan et la pompe à air : Hobbes et Boyle entre science et politique*, op. cit.

tout comme l'erreur populaire est le résultat de la déconstruction d'autres catégories (surnature), etc. C'est notamment la conclusion de Bruno Latour dans un texte célèbre (38) qui entend tirer les conséquences du travail de Shapin et Schaffer. L'invention de la philosophie expérimentale ne marque pas un moment où l'on aurait commencé à dévoiler ce qu'est réellement la nature, mais un moment où l'on a inventé la nature, le partage entre la nature et la culture et, paradoxalement, cet art de mélanger les deux qui nous caractérise. Après Jack Goody (39), Bruno Latour, Steven Shapin et Simon Schaffer, Lorraine Daston et Peter Galison (40) (et quelques autres) qui ont décrit l'invention de la pratique scientifique moderne, on sait qu'il est possible de décrire de façon *symétrique* (41) les pratiques qui ont précédé l'invention de la science contemporaine et celles qui ont accompagné cette invention. On peut donc relire le livre de Keith Thomas avec ce principe de symétrie en tête et on peut prendre sa description plus au sérieux qu'il ne le fait lui-même. Dès lors, on n'assiste pas à l'instauration de classifications plus objectives qui, par le démembrement et la recombinaison des classifications populaires et la construction de réseaux de naturalistes, auraient succédé à des classifications qui l'étaient moins, mais simplement à l'invention de nouvelles classifications et de ce que l'on va appeler l'objectivité. On peut aussi prolonger son analyse et, de la même façon qu'il décrit les savants du passé, décrire la façon dont les zoolo-

gues et naturalistes débattent à notre époque. Si l'on peut relire Keith Thomas en y voyant bien plus que des opérations de dévoilement de la nature objective, c'est précisément parce qu'après lui de nombreux travaux sont venus montrer en quoi ces démarches avaient permis de produire cette nature. Nous avons évoqué un peu plus haut cette nature toujours inaccessible, comme l'horizon. Grâce à ces études, nous avons compris que, comme l'horizon précisément, c'est son inaccessibilité qui constitue le seul mythe, car la nature n'a jamais cessé de se trouver dans les descriptions des historiens.

II Des sirènes au Yéti : la parenthèse sémantique

Il existe donc désormais des études qui traitent de façon symétrique les savoirs, qu'il s'agisse des anciens savoirs médiévaux ou antiques, des « ethno »-savoirs ou des savoirs scientifiques. Mais revenons à notre problème de départ, celui d'une histoire qui saurait parler dans les mêmes termes des animaux réels et des animaux mythiques. Nous venons de voir que la partie semblait gagnée ou bien près de l'être. Après les travaux d'historiens comme Goody et d'autres, il est désormais possible de parler dans les mêmes termes de ces différents types d'animaux, c'est-à-dire – pour être tout à fait clair – sans confondre réalité et fiction, mais en comprenant comment certains

(38) Bruno Latour, « Sommes-nous postmodernes ? Non, amodernes ! Étapes vers une anthropologie de la science », in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en question*, Paris/Genève, PUF/Cahiers de l'I.U.E.D., 1990, pp. 127-157. L'argument discuté dans ce texte a été développé in Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

(39) Jack Goody, *La Raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, op. cit.

(40) Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivity*, op. cit.

(41) Sur la notion de symétrie en sociologie et en histoire des sciences, il faut se reporter à l'ouvrage classique de David Bloor, *Sociologie de la logique, ou les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore, 1982, et à l'article de Michel Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année Sociologique*, n° 36, 1986, pp. 169-208.

êtres peuvent passer du statut de réel à celui de fiction et inversement.

Pourtant nous ne sommes pas au bout de notre peine. À l'exception de quelques rares auteurs (42), dès qu'il ne s'agit plus du Moyen Âge ou des Dorzé mais de l'époque contemporaine, lorsqu'on passe des créatures actuelles réelles aux créatures actuelles controversées, on retrouve un partage net. Pire : ces êtres font l'objet de très peu d'études. Alors que l'on dénombre de nombreux travaux sur les dragons médiévaux ou l'« ethno » zoologie, il existe toute une variété de créatures – Yétis, serpents de mer, monstre du Loch Ness, etc. – qui ne préoccupent pas les anthropologues. Ou qui suscitent divers types de réactions très éloignées de celles que suscitent les animaux « mythiques ». Exemples.

En 1960, Émile Benveniste fait paraître dans le *Journal Asiatique* les résultats d'une enquête ethnographique et linguistique conduite en Afghanistan en 1947 sur le démon Albasti (aussi écrit Almasti). Entre son enquête et sa publication, il a été beaucoup question, notamment lors d'expéditions montées par des chercheurs soviétiques, de la recherche d'une créature énigmatique nommée Almasti et considérée comme un parent proche du fameux Yéti. Dans son texte, qui fournit pourtant des détails sur l'étendue de l'usage des termes Almasti et Albasti, on ne trouve pas un mot sur ces expéditions. Apparemment, le démon Almasti n'a rien à voir avec la créature énigmatique nommée elle aussi Almasti.

Benveniste aurait-il pu ignorer ces expéditions et le fait qu'elles recherchaient également un Almasti ? C'est peu probable, comme le montre cet autre exemple.

En 1982 Jean-Pierre Vernant publie un article dans lequel il se remémore la fin des années 1950 où le grand historien soviétique Boris Porchnev, salué en France pour ses travaux sur les soulèvements populaires ayant précédé la Révolution française, avait participé à l'expédition à la recherche du Yéti du Caucase, l'Almasti (43). Dans un autre texte, il détaille le genre de discussions qui avaient pu naître autour de ce sujet (44). Choqué qu'un historien comme Porchnev puisse aborder en naturaliste une créature qui relève de l'étude des mythologies, Vernant tente d'expliquer pourquoi les « fausses sciences » se portaient aussi bien en URSS qu'en Occident.

Dernier exemple. En 1980, Claude Kappler publie un ouvrage très documenté sur l'histoire des monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge (45). Mais lorsqu'elle réédite son livre en 1999, elle y ajoute une introduction dans laquelle elle nous explique que, de nos jours, les monstres « sont beaucoup plus abstraits que ceux du Moyen Âge, ils sont plus intérieurs, ils hantent l'individu comme son propre fantôme peut le hanter » (46). Elle ajoute un peu plus loin : « Nous sommes seuls, face à nous-mêmes, face au monde, face à nos peurs, tandis que l'homme du Moyen Âge vivait avec tout cela, et avec la foi, spontanée ou raisonnée, qu'il s'y trouvait caché quelque chose

(42) Voir par exemple Marjorie Halpin et Michael M. Ames (eds.), *Manlike Monsters on Trial : Early Records and Modern Evidence*, Vancouver & London, University of British Columbia Press, 1980.

(43) Jean-Pierre Vernant, « À l'heure actuelle », *Quaderni di Storia*, vol. XVIII, n° 35, 1992, pp. 75-82. Texte repris in Jean-Pierre Vernant, *Œuvres. Religions, rationalités, politique*. 2 volumes, Paris, Éditions du Seuil, 2007, volume 2, pp. 2194-2197.

(44) Jean-Pierre Vernant, « Quand quelqu'un frappe à la porte... », in Jean-Pierre Vernant, *Œuvres. Religions, rationalités, politique, op. cit.*, volume 2, pp. 2198-2206 (p. 2204).

(45) Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.

(46) Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*. Nouvelle édition corrigée et augmentée, Paris, Payot, 1999, pp. IV-V.

de merveilleux » (47). Entre temps, elle a joint l'acte à la parole. En effet, après avoir publié son ouvrage sur les monstres médiévaux, elle en a consacré un autre aux monstres contemporains, une étude psychologique sur les dessins de monstres réalisés par des enfants (48) !

Ces trois textes illustrent les différents types d'attitudes que l'on rencontre face à des sujets qui relèvent selon certains acteurs de la croyance tout en étant également proches, selon d'autres acteurs, de l'univers scientifique. Soit on les ignore (49), soit ils provoquent des gesticulations, des rires ou de la colère (50), soit on détourne l'attention vers autre chose (51). Ces différentes attitudes soulèvent le même type de question : pourquoi Benveniste ignore-t-il l'Almasti traqué par des expéditions au même moment où il

enquête sur le démon Almasti ? Pourquoi Claude Kappler évoque-t-elle des monstres en oubliant les nombreuses créatures énigmatiques signalées un peu partout à la surface de la planète ? L'exemple de Vernant montre pourtant que ces créatures suscitent de nos jours au moins autant de débats qu'au Moyen Âge, à défaut d'illustrer notre capacité à analyser les débats qu'elles suscitent. On peut comprendre que, dans le cadre d'une controverse, Vernant prenne un ton agacé face à l'un de ses collègues historiens qui prend les hommes sauvages des parvis de nos cathédrales pour des Yétis, mais au moins devrait-il faire preuve à l'égard des témoins de la même neutralité qu'il adopte vis-à-vis des Grecs. Il ne lui viendrait pas à l'idée de s'en prendre à un auteur grec qui évoquerait la réalité des centaures.

(47) *Ibid.*, p.V.

(48) Claude Kappler, *Le Monstre, pouvoirs de l'imposture*, Paris, PUF, 1980. On peut y lire notamment : « Au XIX^e siècle, le monde est à peu près entièrement connu. Le monstre disparaît de la carte du monde en tant que créature réelle-imaginaire. Mais au même moment, il se multiplie partout en tant que catégorie de l'esprit, catégorie morale, catégorie esthétique... » (p. 91).

(49) En 1988, un anthropologue américain a écrit tout un livre sur les traditions amérindiennes à propos du Sasquatch sans dire un mot des observations de ce Sasquatch-Bigfoot. Henry S. Sharp, *The Transformation of Bigfoot : Maleness, Power and Belief among the Chipewyan*, Washington D. C., Smithsonian Institution Press, 1988.

(50) Dans son livre sur les apparitions de la Vierge, Elisabeth Claverie évoque ces gesticulations que les anthropologues n'adoptent que face aux êtres surnaturels proches de notre culture (Élisabeth Claverie, *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003, p. 351). De même, Wiktor Stoczkowski évoque les rires qui accompagnèrent, dans le cadre d'un colloque d'anthropologie, un exposé sur le spiritisme alors que les autres communications délivrées au cours du même colloque sur des sujets plus traditionnels n'avaient provoqué évidemment aucun sourire (Wiktor Stoczkowski, « Rires d'ethnologues », *L'Homme*, n^o 160, octobre-décembre 2001, pp. 91-114). Il faut enfin citer l'article très en colère de Giordana Charuty face aux analyses de Bertrand Méheust sur le somnambulisme, jugées plus métapsychiques qu'anthropologiques (Giordana Charuty, « Le retour des métapsychistes », *L'Homme*, n^o 158-159, avril-septembre 2001, pp. 353-364) ; Silvia Mancini et Bertrand Méheust, « La réponse des "métapsychistes" », *L'Homme*, n^o 161, janvier-mars 2002, pp. 225-237. J'ai évoqué ces attitudes des anthropologues dans un article publié dans *Politix* : Pierre Lagrange, « Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ? », *Politix*, n^o 100, 2012, pp. 201-220.

(51) Une exception notable : un entretien avec Claude Gaignebet publié dans un numéro de la mythique revue *Imagine* (consacrée à la BD, à la SF et au fantastique). À un moment, Gaignebet évoque les hommes sauvages des vieilles traditions. À une question sur « l'imaginaire populaire [qui] peuple notre quotidien de toutes sortes d'êtres fantastiques », il répond : « Autrefois, il y avait une croyance très répandue qui était celle d'un "homme sauvage" habitant des forêts. On a longtemps cru que l'homme sauvage avait été conçu au XVIII^e siècle avec la notion de bon sauvage. Or, il suffit d'étudier un peu les textes pour s'apercevoir qu'on s'est intéressé très tôt à une certaine "sauvagerie". Dès le Moyen Âge, les gens croyaient qu'il existait dans la forêt, autour des villages, une sorte de peuple parallèle à celui des hommes, une population d'hommes velus qui vivaient avec leurs femmes, en général des produits de leur chasse, et qui rentraient de temps en temps en contact avec les humains : de temps en temps, c'est-à-dire au moment de certaines fêtes pendant lesquelles on représentait leur capture ». Difficile de ne pas penser aux Yétis et autres bigfoots. Par chance, Claude Gaignebet n'est pas un historien ou un folkloriste comme les autres. Et quelques lignes plus bas, après avoir évoqué la figure de Merlin qui devient volontiers, lui aussi, un homme sauvage, Gaignebet précise : « L'homme sauvage est encore tellement présent dans les croyances des paysans russes actuels que des savants se sont demandés, comme on l'a fait au sujet du Yéti, s'il n'y avait pas une réalité derrière le mythe » (une petite note renvoie au livre de Boris Porchnev et Bernard Heuvelmans, *L'Homme de Néanderthal est toujours vivant*, Paris, Plon, 1974). Claude Gaignebet et Isabelle Servier, « Les derniers feux du folklore », *Imagine*, n^o 2, mai 1976.



Une belette combattant un Basilic, gravure attribuée à Wenceslas Hollar, vers 1607-1677

Pourquoi faire alors de sa propre incrédulité face au Yéti la base de son analyse sociologique du problème ? Le réductionnisme est-il le seul registre d'explication ? Pourquoi ces auteurs ne sont-ils pas capables de traiter dans les mêmes termes les créatures fantastiques qu'ils étudient et les créatures fantastiques qui peuplent notre actualité ? Le problème n'est pas de comprendre

pourquoi les gens, y compris Porchnev, ont pu croire à quelque chose qui n'existe pas car précisément la question qui se pose n'est pas celle de la croyance mais celle de la construction des deux catégories de croyance et de savoir. En partant du principe qu'il n'y a rien, on s'interdit de comprendre comment on peut avoir tour à tour quelque chose puis rien.



Jacopo Bellini, *Saint Georges combattant le Dragon*, XV^e siècle

Le ton polémique employé par Vernant illustre bien le problème. Lorsque le chercheur est aussi acteur du monde dans lequel surviennent certains faits, il lui devient très difficile de « jongler » entre sa position d'acteur et celle d'analyste et de prendre une distance avec les faits qui lui est refusée par sa propre situation. Lorsque ce chercheur ne dispose pas de la distance culturelle et géographique, il doit soit ignorer le sujet, soit parler d'autre chose, soit produire de la distance en se mettant en colère. Est-il donc impossible de se sortir d'une telle situation ?

Le Yéti, un sujet sérieux ou pas ?

Laissons de côté pour l'instant le serpent de mer ou Nessie et intéressons-nous au Yéti. Comme la

plupart des chercheurs en sciences sociales partagent le point de vue de Vernant, ils pourront s'étonner de la question qui précède. « Le Yéti n'est pas une créature controversée, c'est une créature imaginaire et la controverse ne met nullement en jeu la véritable démarche scientifique mais tout au plus un imaginaire scientifique éloigné du vrai travail de la preuve scientifique. Donc nul besoin de jouer les relativistes dans ce domaine » (52). Cette ligne d'argumentation se révèle cependant très faible à l'examen.

Tout d'abord parce que, contrairement à ce que pourraient penser ceux qui classent ces êtres dans l'imaginaire, les avis sont pour le moins partagés sur la question du Yéti. La discussion est bien plus intense que sur d'autres sujets. Pour la grande presse et le public, soit le Yéti n'existe

(52) N'oublions pas également que des notions comme celles de mythe ou de croyance ont toujours eu des définitions pour le moins problématiques en sciences sociales, comme l'ont bien montré les contributions de Pierre Smith, Jean Pouillon ou... Jean-Pierre Vernant dans *Le Temps de la réflexion*, n° 1, Paris, Gallimard, 1980.

pas et c'est un mythe, soit il existe et c'est Tintin (53) qui a raison : c'est une sorte de chaînon manquant entre l'homme et le singe qui vit au Népal. Pour bien des scientifiques, c'est à peu près la même chose : soit c'est un mythe et le sociologue doit venir nous expliquer pourquoi les gens peuvent croire à quelque chose qui n'existe pas ; soit il existe, par exemple sous la forme d'une espèce de grand singe inconnu, ou mieux encore sous la forme d'un hominidé relique (homme de Néanderthal ou autre) et l'anthropologie physique doit alors se pencher sur le dossier. De nombreux scientifiques tout à fait normaux admettent l'existence du Yéti ou tout au moins la possibilité de son existence. De ce point de vue, il est intéressant de noter que la cryptozoologie est souvent traitée avec plus de bienveillance que d'autres sciences « marginales ». Prenons par exemple le philosophe Michel Serres, ami d'Hergé et fin connaisseur de son œuvre. Dans un ouvrage collectif consacré à *Tintin au Tibet* il conclut, sur la foi des informations patiemment recueillies par un voyageur familial du Tibet, Robert Rieffel, que le Yéti existe bien et « désigne une espèce de gorille de montagne en voie de disparition » (54). Il n'est pas le seul. Le paléoanthropologue Yves Coppens, co-découvreur de notre ancêtre africaine Lucy et inspira-

teur de la célèbre série télévisée *L'Odyssée de l'espèce* réalisée par Jacques Malaterre, considère lui aussi que la question de l'existence du Yéti n'est pas farfelue. Il a même apporté son soutien à une expédition lancée dans le Caucase en 1992 sur la piste de l'Almasti (55). Le naturaliste Théodore Monod n'a jamais caché le grand intérêt qu'il portait à ce genre de recherche (56). La primatologue Jane Goodall, qui a fait découvrir les cultures chimpanzés au monde occidental, a apporté son soutien à une vaste enquête menée à propos du Bigfoot, le Yéti nord américain (57). Un autre naturaliste, George Schaller, le découvreur des gorilles de montagne, a préfacé l'ouvrage détaillant cette étude (58). D'autres figures scientifiques, comme Philip Tobias, découvreur de l'enfant de Taung en Afrique du Sud, ont apporté leur soutien à ces recherches. On pourrait multiplier les exemples pendant des pages et des pages.

D'autres scientifiques sont plus réticents, voire carrément hostiles. En 1964, dans son célèbre ouvrage *Le Geste et la Parole*, le préhistorien André Leroi-Gourhan conclut que le Yéti appartient à l'imaginaire préhistorique, au même titre que les représentations des hommes des cavernes. Au moins son discours a-t-il le mérite de se montrer symétrique entre croyances populaires et

(53) Hergé, *Tintin au Tibet*, Paris, Casterman, 1960. Sur la genèse de cet album, voir notamment Benoît Peeters, *Hergé, fils de Tintin*, Paris, Flammarion, 2002, pp. 382-397.

(54) Michel Serres, « La plus précieuse des raretés », in *Au Tibet avec Tintin*, Fondation Hergé, 1994, pp. 11-12.

(55) Yves Coppens rédigea, le 25 février 1992, une lettre de soutien au projet d'expédition de Marie-Jeanne Koffmann dans le Caucase, à en-tête du « Collège de France, Chaire de Paléoanthropologie et Préhistoire ». Il accorda plusieurs entretiens à des radios comme France-Info (le 11 mars 1992) ou RMC (date inconnue). Il est cité dans quasiment tous les articles de presse consacrés à ce projet d'expédition. Par exemple : Sylvie Chouquet, « Un entretien avec Yves Coppens : "Rira bien qui rira le dernier" », *Le Quotidien de Paris*, n° 3831, mercredi 11 mars 1992 ; Jean-Luc Nothias, « Dans les pas du Yéti caucasien », *Le Figaro*, 12 mars 1992 ; Marc Traverson, « À la poursuite du Yéti », *Le Point*, n° 1020, 4 avril 1992, pp. 70-71 ; Cécile Lestienne, « Yéti, où es-tu ? », *Science & Vie Junior*, n° 38, juin 1992, pp. 94-98 (dans le cadre de la préparation de son article, Cécile Lestienne organisa une rencontre avec Yves Coppens, Marie-Jeanne Koffmann, George Charachidzé et moi-même. Yves Coppens nous accueillit pour l'occasion dans son bureau au Collège de France) ; Marc Traverson, « Un monde étrange et mystérieux », *Le Point*, n° 1087, 17 juillet 1993, pp. II-VII.

(56) Théodore Monod était « honorary member » de l'International Society of Cryptozoology fondée en 1982.

(57) Jeff Meldrum, *Sasquatch : Legend Meets Science*, New York, Forge Book, 2006, p. 1.

(58) George B. Schaller, « Foreword », in Jeff Meldrum, *Sasquatch : Legend Meets Science*, op. cit., pp. 11-13.

croyances scientifiques (59). En 1992, au cours d'un débat déclenché par un projet d'expédition à la recherche de l'Almasti, l'archéologue Jean-Paul Demoule s'est inquiété que ce genre d'expédition soutenue par des universitaires prestigieux pouvait représenter une montée des fausses sciences jusqu'au sein de la science académique (60). L'un des spécialistes de l'homme de Néanderthal, Ian Tattersall, a pris position contre ce type de recherche qu'il tient visiblement pour peu sérieuse (61). Le préhistorien Claude-Louis Galien, dans son livre *Homo*, se contente d'expédier la question du Yéti à l'aide d'un argument lapidaire : « Ce n'est pas sérieux » (62). Là aussi on pourrait prolonger la liste des exemples sur des pages entières.

D'autres chercheurs ont un avis qui se veut plus nuancé, mais aussi plus constructif, comme Pascal Tassy du Muséum d'Histoire naturelle, ou le paléontologue Éric Buffetaut. Ces chercheurs ont consacré du temps et de l'énergie à explorer le dossier pour voir s'il contenait des données dignes d'intérêt scientifique. En 1977, ils

consacrent un dossier long et documenté au Yéti dans la revue de vulgarisation scientifique de haut niveau qu'était alors *La Recherche*, pour conclure qu'on aurait tort de jeter le Yéti avec l'eau des neiges de l'Himalaya (63) ! Même s'ils semblent aujourd'hui ne plus consacrer de temps à ces dossiers, la contribution qu'ils ont apportée demeure incontournable.

Leur travail s'appuyait sur celui d'autres chercheurs. L'anthropologue et ancien directeur du Programme de Biologie des Primates de la Smithsonian Institution, John Napier, a consacré du temps à ce dossier et en a retiré un ouvrage en 1972 (64). Nous retrouvons bien sûr l'historien soviétique Boris Porchnev, connu en France pour ses travaux pionniers sur les soulèvements populaires au moment de la Révolution, qui a passé une bonne partie de sa vie à étudier les observations de Yéti au Pamir et dans le Caucase, auxquelles il a consacré une série de monographies. Le naturaliste américain d'origine écossaise Ivan Sanderson est l'auteur d'un important ouvrage sur le sujet (65). L'anthropologue physique Grover Krantz de l'Université d'Idaho a ruiné

(59) André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole. I - Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, pp. 38-39. En 1958, le journaliste Lucien Barnier avait interrogé André Leroi-Gourhan dans le cadre d'un article consacré à une observation célèbre de Yéti réalisée par le naturaliste soviétique Alexandre Pronin. « M. André Leroi-Gourhan [...] m'a affirmé qu'il observait une extrême réserve. Il n'aperçoit pas de données authentiquement scientifiques lui permettant de se prononcer sur l'existence réelle du Yéti » (Lucien Barnier, « Sur les traces de l'homme des neiges ? », *L'Humanité*, 9 février 1958).

(60) Jean-Paul Demoule, « Sciences de l'homme : le retour de l'irrationnel ? », *La Recherche*, vol. 23, n° 246, septembre 1992, pp. 1036-1040. Voir aussi Jean-Paul Demoule, « Origines de l'homme et mythes scientifiques », in Collectif, *Sciences : raison et déraison. Cours général public 1993-1994*, Lausanne, Payot, 1994, pp. 31-49.

(61) Ian Tattersall, Peter C. Ettel, Elwyn L. Simons, David Pilbeam, K. S. Thomson, J. H. Ostrom, « Homo Pongoides Heuvelmans, 1969 : Proposed Suppression Under Article 1 », note dactylographiée, 2 pages. Il s'agit d'une note rédigée par ces scientifiques contestant la validité du nom scientifique donné par Heuvelmans à l'homme pongoïde, une créature énigmatique observée par Heuvelmans, Ivan Sanderson et quelques autres chercheurs dans une baraque de forain en 1968 et identifiée par Heuvelmans comme un homme de Néanderthal survivant originaire d'Asie. J'ai trouvé cette note dans les archives de Bernard Heuvelmans, localisées au Musée de Zoologie de Lausanne. J'ignore si elle a été effectivement publiée. Sur cette affaire, voir Bernard Heuvelmans et Boris Porchnev, *L'Homme de Néanderthal est toujours vivant*, op. cit.

(62) Claude-Louis Galien, *Homo*, Paris, PUF, 1998.

(63) Éric Buffetaut et Pascal Tassy, « Yétis, "hommes sauvages" et primates inconnus », *La Recherche*, n° 80, juillet-août 1977, pp. 650-662.

(64) John Napier, *Bigfoot. The Yeti and Sasquatch in Myth and Reality*, New York, E.P. Dutton & Co., 1972.

(65) Ivan T. Sanderson, *Abominable Snowmen : Legend Come to Life. The Story of Sub-Human on Five Continents from the Early Ice Age Until Today*. Second Printing, Philadelphia/New York, Chilton Company, Book Division, 1961 (il existe deux éditions publiées la même année. La deuxième possède un index). La traduction française (*Hommes-des-neiges et hommes-des-bois, les primates ignorés du monde*, Paris, Plon, 1963) est malheureusement incomplète.

une bonne partie de sa carrière à chasser le Bigfoot (66).

Bien sûr, il est impossible de dresser une liste, même partielle, de chercheurs ayant pris position sur ces dossiers sans évoquer le nom et les travaux de celui qui est considéré comme le père fondateur de la cryptozoologie, le zoologue Bernard Heuvelmans (1916-2001). La publication en 1955 de son ouvrage en deux volumes, *Sur la piste des bêtes ignorées* (67) a représenté un tournant. Comme Heuvelmans est toujours demeuré en marge des institutions scientifiques (il n'a jamais eu de poste au sein de la Recherche), il est tentant de le disqualifier, malgré la somme impressionnante de travail qu'il a produite (68). Mais cela revient à oublier que, lorsque son premier livre est sorti en 1955, il a été très bien accueilli à la fois par le public, par la presse et par le monde savant. Heuvelmans reçoit des courriers enthousiastes du philosophe Gaston Bachelard

ou du biologiste Jean Rostand. Il est invité à s'exprimer sur les ondes de la RTF par François Le Lionnais (1901-1984) (69), Président de l'Association des écrivains scientifiques, l'un des fondateurs de l'Oulipo (70), et surtout l'un des grands pourfendeurs des « fausses sciences » de l'époque (il faut donc croire qu'il rangeait la cryptozoologie à part). Ce n'est que peu à peu que Heuvelmans va perdre une partie de son crédit. Tout en reconnaissant l'impressionnante documentation réunie dans ses ouvrages, et la minutie de ses analyses, les chercheurs vont prendre de moins en moins au sérieux le type de recherche qu'il représente, très probablement parce que les grandes vedettes de la cryptozoologie tardent à rejoindre nos zoos, nos aquariums, ou nos musées. C'est cela – l'évolution du statut de la cryptozoologie – qu'il faut analyser et non se contenter de classer la « cryptofaune » comme imaginaire ou comme croyance (71).

(66) Roderick Sprague & Grover S. Krantz (ed.), *The Scientist Looks at the Sasquatch (II)*, University Press of Idaho, 1979 ; Grover S. Krantz, *Big Footprints : A Scientific Inquiry Into the Reality of Sasquatch*, Boulder, Johnson Books, 1992 (2^e édition, revue et corrigée, sous le titre *Bigfoot Sasquatch Evidence*, Surrey, British Columbia, Hancock House, 1999).

(67) Bernard Heuvelmans, *Sur la piste des bêtes ignorées. Indo-Malaisie, Océanie*. Tome 1, Paris, Librairie Plon, 1955. Bernard Heuvelmans, *Sur la piste des bêtes ignorées. Amérique, Sibérie, Afrique*. Tome 2, Paris, Librairie Plon, 1955 (traduit en anglais en 1958 : *On the Track of Unknown Animals*, Londres, Rupert Hart-Davis, 1962 [1958] ; Revised third edition, Londres, Kegan Paul International, 1995). Ce livre a été suivi de plusieurs autres, dont deux (en 1974 et 1980) consacrés à d'autres variétés de Yéti : Bernard Heuvelmans et Boris Porchnev, *L'Homme de Néanderthal est toujours vivant, op. cit.* ; Bernard Heuvelmans, *Les Bêtes humaines d'Afrique*, Paris, Plon, 1980.

(68) Sans s'attarder sur les nombreux articles qu'il a pu faire paraître depuis le début des années 1950 dans des revues comme *Science et Avenir* en France, ou dans *Cryptozoology*, la revue à comité de lecture publiée par l'International Society of Cryptozoology (ISC) qu'il a présidée, retenons ses autres livres : *Dans le sillage des monstres marins*. Tome 1 : *Le kraken et le poulpe colossal*, Paris, Plon, 1958 ; *Le Grand serpent-de-mer. Le problème zoologique et sa solution*, Paris, Plon, 1965, 2^e édition revue et augmentée, Paris, Plon, 1975 (traduit en anglais : *In the Wake of the Sea-Serpents*, London, Rupert Hart-Davis, 1968) ; *Les Derniers dragons d'Afrique*, Paris, Plon, 1978. Ces ouvrages et plusieurs autres, inédits, sont en cours de publication chez un petit éditeur spécialisé dans la littérature « paranormale », ce qui risque de contribuer malheureusement à la marginalisation de ces travaux et de leur auteur, personne n'ayant repris la suite de l'ISC, après la disparition de son Secrétaire général, l'Américain J. Richard Greenwell, qui s'était montré capable de constituer en son sein un important réseau scientifique.

(69) J'ai retrouvé dans les archives de Bernard Heuvelmans, au Musée de Zoologie de Lausanne, la dactylographie d'une émission consacrée « à la découverte d'animaux inconnus », diffusée dans le cadre d'une série intitulée « La science en marche », enregistrée en mai 1960 et animée par François Le Lionnais avec comme invités Heuvelmans et Jean Dorst du Muséum d'Histoire naturelle de Paris.

(70) L'Oulipo, cet « Ouvroir de littérature potentielle », est un regroupement d'écrivains et de mathématiciens – fondé en 1960 par François Le Lionnais et Raymond Queneau – qui se veut un groupe de littérature expérimentale (note de la rédaction).

(71) Il y aurait une analyse à faire de la façon dont la découverte de certains restes d'hominidés fossiles, comme ceux de l'Homme de Flores, a fait bouger les lignes à propos de l'existence de certains types de « Yétis », comme en témoigne l'ouvrage de l'anthropologue Gregory Forth, *Images of the Wildman in Southeast Asia : An Anthropological Perspective*, Londres, Routledge, 2008.

Ignorer la réalité ?

Entre Michel Serres et Jean-Pierre Vernant, à qui doit-on confier les clés du discours sur le partage entre imaginaire et réalité ? Si les historiens continuent de traiter les créatures énigmatiques comme un « imaginaire », c'est en ignorant délibérément une partie des acteurs qui composent le domaine scientifique. Soyons clair, la question n'est pas d'accepter l'existence de ces créatures, *pas plus qu'il ne s'agit de la rejeter*, mais de construire les outils qui vont nous permettre de mettre en place une véritable anthropologie, une véritable histoire sociale de ces créatures et des controverses dont elles sont l'objet. La difficulté est là et elle est bien plus grande que le simple fait d'accepter comme réelles des créatures que nous classons comme imaginaires la plupart du temps. Car il s'agit précisément d'éviter les deux pièges de l'acceptation et du rejet, *sans tomber dans le troisième qui consiste à se laver les mains de la question de la réalité* en la mettant entre parenthèses, une position bien commode qu'adoptent souvent ceux qui se présentent comme « neutres », « relativistes » ou, pire, « symétriques ».

Prenons deux exemples. Dans son livre sur les animaux célèbres (parmi lesquels il range Nessie, le monstre du Loch Ness), Michel Pastoureau définit ainsi l'attitude de l'historien : « L'historien n'a pas à dire s'il croit ou non à l'existence du monstre du Loch Ness. Pour lui, comme pour l'ethnologue, le sociologue et le psychologue, l'imaginaire ne s'oppose aucunement à la réalité. Il en fait partie. Si un chercheur étudie une société donnée et laisse de côté – au nom de la science ! – tout ce qui relève de l'imaginaire, il mutile totalement ses enquêtes et ses analyses, et ne peut rien comprendre de cette société. L'imaginaire est une réalité et doit être étudié comme tel. Des per-

sonnes, nombreuses et diverses, ont vu le monstre du Loch Ness et croient en son existence. C'est un fait : ces personnes et ces croyances existent et doivent constituer le point de départ de toute réflexion » (72).

Étonnant – et étrange – propos ! L'auteur réalise un surprenant glissement entre la première phrase qui semble prôner la neutralité (entre croyance et rejet) et les phrases qui suivent qui consistent à clairement ranger – rejeter – Nessie dans l'imaginaire. Michel Pastoureau affirme ne pas vouloir prendre parti sur la question de l'existence de Nessie pour affirmer dans la foulée que l'imaginaire ne s'oppose pas à la réalité *parce que* l'imaginaire constituerait l'une des composantes de cette réalité. La tentative est habile mais c'est oublier que dans les débats sur ce genre de créatures, l'imaginaire est rarement considéré comme faisant partie de la réalité : il s'y oppose. Voilà qui devrait donc inquiéter plus que rassurer sur les intentions « neutres » de l'historien ! La seule façon de résoudre la question est de considérer l'imaginaire non pas comme une composante de la réalité, mais comme l'un des modes de qualification d'une des façons de construire le réel, vu la capacité du réel à se changer parfois en imaginaire et inversement. Mais pour ce qui est de comprendre comment l'imaginaire peut changer de statut au point de devenir la réalité physique, ou de comprendre comment, à partir de certains faits, la discussion et les pratiques vont s'orienter vers la conclusion qu'il s'agit soit d'imaginaire soit de réalité, l'historien semble singulièrement dépourvu. Comme s'il partait perdant, persuadé que le « je-ne-sais-quoi » qui définit la réalité est fondamentalement différent du « je-ne-sais-quoi » qui définit l'imaginaire. Dans ce dernier cas, ce qui existe, ce sont juste des personnes et des croyances alors que dans le précédent ce

(72) Michel Pastoureau, *Les Animaux célèbres*, op. cit., p. 295.



serait... le monde extérieur ! Nous voilà bien avancés !

D'autres auteurs adoptent une vraie neutralité entre l'acceptation et le rejet. Mais cela revient à croire qu'il existe un monde de pratiques sociales et culturelles au-delà du monde de la réalité physique extérieure. Ce qui revient à instituer, au-delà du partage entre réalité et imaginaire, un autre partage, finalement équivalent, entre le cosmos et la société, où on a juste gagné le droit de considérer la pratique scientifique comme une pratique sociale de plus, un imaginaire de plus. Ce serait cependant tomber de Charybde en Scylla. Il ne s'agit ni de retirer aux sciences leur capacité à dire le réel, ni de refuser aux autres acteurs ce même droit, mais d'étendre la gamme des modes

d'existence et de construction de la réalité. Car il y a plus de modes de construction du réel que n'en a souvent rêvé notre philosophie (73).

Deuxième exemple : le folkloriste américain David Hufford adopte une tout autre attitude face à la question de la réalité de certains faits classés par ses collègues dans le folklore ou l'imaginaire. Dans un article paru en 1977 dans la revue *Fabula* (74), David Hufford critique le partage opéré entre « ethno-savoirs » et savoirs scientifiques en remettant en question les notions de croyance ou de légende, catégories classiques utilisées par les folkloristes. Prenant comme exemple des récits de créatures velues de grande taille, ce que nous appelons Yéti ou Bigfoot, recueillis à Terre-Neuve et dont certains remontent

(73) Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

(74) David Hufford, « Humanoids and Anomalous Lights : Taxonomic and Epistemological Problems », *Fabula, Zeitschrift für Erzählforschung*, vol. 18, n° 3-4, 1977, pp. 234-241.

au début du XX^e siècle, Hufford note deux différences notables avec le matériau folklorique habituel : « First of all the descriptions of the creatures as to height, shortness or neck and range of behavior [...] fit perfectly with other descriptions from other parts of the continent. Secondly, none of the informants showed any awareness of reports from elsewhere or used such terms as sasquatch or abominable snowman. In fact, they did not have any specific term at all to apply to the creatures. Related to this point is the fact that the accounts were devoid of elaboration, or allusion to any other traditional material. In this respect the accounts are very thoroughly different from, for example, the accounts of fairies which may still be collected in Newfoundland » (75). Il note peu après que « these accounts have more the appearance of simple statements of actual observations » (76).

Comment adapter le travail du folkloriste dans ce genre de situation ? « Again, there is the suspicion raised that there may have been an actual phenomenon somewhat obscured by traditions surrounding it » (77). Mais sa question de départ est oubliée : en effet, dès que le *Bigfoot* intègre la zoologie, Hufford ne voit plus rien à expliquer. « Either there is an ancient tradition of such creatures which has been far more persistent, widespread and conservative than anyone has seriously

considered ; or the accounts are based on an objectively real referent, *sometimes embedded in a tradition and sometimes not*, perhaps depending on the frequency of sightings in a given place and time » (78).

Dans un autre dossier, celui des *mermen* (hommes marins) rapportés depuis le haut Moyen Âge, Hufford adopte une approche équivalente (79). Il s'aperçoit en effet, à la lecture notamment d'un article publié dans la revue *Nature* (80) par deux météorologues, W. H. Lehn et I. Schroeder sur les récits d'hommes marins, que certaines expériences rangées dans le folklore peuvent recevoir des explications qui ne les dévalorisent pas mais apprennent quelque chose de plus sur leur véritable nature. Dans l'article de *Nature*, les deux météorologues ont cherché à identifier « l'origine naturelle de la légende des hommes marins (*mermen*) » (81) et à démontrer « les remarquables capacités des Norrois dans l'observation, et la mise en corrélation avec, des phénomènes naturels » (82). Cette interprétation, quoique faisant appel à la météorologie, a l'avantage par rapport à d'autres explications, de ne pas considérer les Normands comme de simples d'esprits superstitieux, puisqu'ils sont crédités d'avoir donné – contrairement à d'autres sources plus tardives (83) – des « descriptions exactes » (84) des « monstres » qu'ils observaient. À la lecture de

(75) *Ibid.*, p. 237.

(76) *Ibid.*, p. 238.

(77) *Ibid.*, p. 238. « L'idée apparaît qu'il puisse s'être agi d'un phénomène réel quelque peu obscurci par les traditions l'entourant. »

(78) *Ibid.* (je souligne). « Soit il s'agit d'une ancienne tradition concernant de telles créatures qui a été plus persistante, répandue et durable que personne ne l'a sérieusement envisagé ; soit les récits sont basés sur un référent objectif et réel, *parfois ensevelis sous une tradition et parfois non*, dépendant peut-être de la fréquence des observations en un endroit et un moment donnés ».

(79) David Hufford, *The Terror that Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

(80) W. H. Lehn et I. Schroeder, « The Norse Merman as an Optical Phenomenon », *Nature*, vol. 289, 29 janvier 1981, pp. 362-366. Voir également l'article de W. H. Lehn, « Atmospheric Refraction and Lake Monsters », *Science*, vol. 205, n° 4402, 13 juillet 1979, pp. 183-185.

(81) W. H. Lehn et I. Schroeder, « The Norse Merman as an Optical Phenomenon », *op. cit.*, p. 362.

(82) *Ibid.*, p. 362.

(83) *Ibid.*, p. 366.

(84) *Ibid.*, p. 366.

ces deux auteurs, Hufford en vient à considérer qu'il faut prendre avec beaucoup plus de sérieux que de coutume le contenu de ce qui est affirmé par ceux qui vivent de telles expériences « paranormales ». « This systematic use of traditional features to develop a plausible hypothesis concerning the nature of the eliciting experience, followed by a reconstruction of that experience for comparison, and then finally the direct empirical support of the theory by photographic evidence is most impressive » (85).

La démarche adoptée par Hufford est intéressante car elle ne réduit pas les dossiers à un « simple » imaginaire mais les rapproche de phénomènes réels relevant dans un cas de la zoologie et dans l'autre de la météorologie. Mais malgré la différence que l'on peut être tenté de voir entre le refus de s'engager de Pastoureau quant à la réalité des faits et l'idée de déterminer la réalité des faits prônée par Hufford, ces approches témoignent de la même attitude générale : il s'agit toujours d'étudier la formation des seuls folklores et jamais la formation des savoirs scientifiques, toujours de décortiquer les « ethno »-savoirs et jamais les « savoirs ». Que le chercheur réduise les folklores à un imaginaire comme chez Michel Pastoureau, ou qu'il les réduise à des phénomènes naturels comme chez David Hufford, dans les deux cas les catégories forgées par le savoir occidental, qu'il s'agisse de celle d'« imaginaire » ou de celle de « phénomènes naturels », ne semblent mériter aucune description histo-

rique, aucune explication. Que le savoir scientifique soit laissé de côté ou qu'il soit mobilisé dans l'analyse sociologique, il bénéficie toujours d'un statut à part par rapport aux « ethno »-savoirs ; à aucun moment le chercheur n'envisage de s'interroger sur la production des savoirs scientifiques de la même façon qu'il s'interroge sur les « ethno »-savoirs. Les anthropologues analysent les récits et légendes mais ils oublient de s'interroger sur l'histoire de la construction des catégories de « légende », de « croyance », d'« imaginaire », de « fait », de « preuve », etc. Ces catégories qu'utilisent toujours les anthropologues sont pourtant apparues dans un contexte bien particulier, celui du rationalisme des Lumières et on ne voit pas pourquoi on devrait les reprendre aujourd'hui encore comme catégories d'analyse alors qu'elles devraient être décortiquées, déconstruites comme la catégorie de superstition a pu être déconstruite par un historien comme Jean-Claude Schmitt (86).

Pourtant, le savoir scientifique demeure inaccessible. Au nom de quel principe les procédures mises en place par un météorologiste ou un naturaliste contemporain pour déterminer le réel seraient-elles moins susceptibles d'être décrites et analysées que les procédures mises en place par un pêcheur de Terre-Neuve ou un Norrois du Moyen Âge ? Pourquoi, une fois que le folkloriste a noté que les preuves photographiques étaient « most impressive » n'a-t-il pas l'idée de

(85) David Hufford, *The Terror that Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, *op. cit.*, p. XII.

(86) Jean-Claude Schmitt, « Les "superstitions" », in Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse. Tome 1 : Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, Paris, Éditions du Seuil, « L'Univers historique », 1988, pp. 417-551. Sur le contexte dans lequel le discours sur les superstitions s'est transformé, voir Jean-Marie Goulemot, « Démon, merveilles et philosophie à l'âge classique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, n° 6, novembre-décembre 1980, pp. 1223-1250. Je pense que l'on pourrait gagner à transposer dans le débat sur les légendes et imaginaires le genre d'argument développé par Natalie Zemon Davis à propos du manque de recul historique de certaines catégories employées par Le Roy Ladurie dans son célèbre *Montaillou*. Voir Natalie Zemon Davis, « Les conteurs de Montaillou », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 34^e année, n° 1, 1979, pp. 61-73.

s'interroger sur les procédures qui font que ce savoir est aussi « impressive » pour nous que les exempla, les légendes ou les témoignages de marins pouvaient être « impressive » pour un habitant de Terre-Neuve ou un marin norrois ? Le savoir scientifique constitue pour les chercheurs en sciences humaines une véritable tâche aveugle (87).

Si l'on veut espérer comprendre ce que l'on qualifie d'imaginaire, de savoirs marginaux voire de parasciences, on ne peut pas faire l'économie d'une compréhension fine des conditions de production des savoirs scientifiques. Comme l'illustrent le livre de Keith Thomas, la démarche de Natalie Zemon Davis, ou les travaux des historiens des sciences cités plus haut, les mécanismes que les historiens identifient comme étant à l'origine de la formation d'imaginaires ne sont pas fondamentalement différents des mécanismes qui entrent en jeu dans la formation des savoirs scientifiques. Malheureusement, dès qu'il ne s'agit plus de rendre compte de la formation de savoirs

scientifiques anciens, mais de décrire la façon dont les savoirs scientifiques contemporains se retrouvent aux prises avec les « croyances », l'« imaginaire » ou le « paranormal », les rangs s'éclaircissent et il n'y a quasiment plus personne pour tenter l'analyse. Faut-il en conclure que l'analyse est impossible ?

Non. Il existe bien quelques études qui ont commencé à étudier dans les mêmes termes la production des savoirs scientifiques et la production de l'« imaginaire ». Quelques rares chercheurs comme Ron Westrum – dans le cas de ce qu'il appelle une « anomalie scientifique » et qui inclut le serpent de mer ou le Bigfoot (88) – ont osé décrire les procédures mises en place par des scientifiques pour construire ou déconstruire certains faits. Dans le cas du serpent de mer décrit au XIX^e siècle ou dans le cas du Bigfoot rapporté au cours du XX^e siècle dans le Nord-Ouest des États-Unis, Westrum montre qu'au-delà de la question des recueils, traductions, classifications des informations décrite par Keith Thomas ou

(87) Pour un exemple qui illustre à quel point la démarche scientifique constitue une tâche aveugle, il faut lire les analyses – d'une rare minutie – produites par Michel Meurger sur les monstres lacustres, qu'il s'agisse de ceux du Québec ou du célèbre monstre du Loch Ness, ainsi que ses analyses d'autres figures de l'« imaginaire scientifique » (serpent de mer, lycanthrope, etc.). À la différence de nombreux historiens, Meurger a bien vu que ces « imaginaires » devaient être analysés par rapport à l'histoire des savoirs scientifiques. Mais alors qu'il décrit avec soin les méthodes employées par des savants de la Renaissance pour classer les monstres, ou celles employées par les cryptozoologues contemporains, jamais il ne pousse l'audace jusqu'à décrire avec la même méticulosité le travail de « vrais » zoologues ou naturalistes. Ses publications constituent sans doute le cas le plus singulier de refus de description des pratiques scientifiques alors même qu'il fournit, en creux, de nombreux éléments pour une telle analyse. Voir Michel Meurger (avec Claude Gagnon), *Lake Monsters Traditions. A Cross-cultural Analysis*, Londres, Fortean Tomes, 1988 ; Michel Meurger, « L'homme-loup et son témoin. Construction d'une factualité lycanthropique », in Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, Frénésies Éditions, 1990, pp. 143-179 ; Michel Meurger, « Archéologie culturelle du serpent de mer norvégien », *Ovni-Présence*, n^o 49, novembre 1992, pp. 26-34 ; Michel Meurger, *Histoire naturelle des dragons. Un animal problématique sous l'œil de la science. Essai*, Rennes, Terre de Brume, « Terres fantastiques », 2001.

(88) Ron Westrum, « A Note on Monsters », *Journal of Popular Culture*, vol. 8, n^o 4, 1975, pp. 862-870 ; Ron Westrum, « Science and Social Intelligence About Anomalies : The Case of Meteorites », *Social Studies of Science*, vol. 8, 1978, pp. 462-486 ; Ron Westrum, « Knowledge About Sea-serpents », in Roy Wallis (ed.), *On the Margins of Science : The Social Construction of Rejected Knowledge*, Keele, University of Keele, 1979, pp. 293-314 ; Ron Westrum, « Sasquatch and Scientists : Reporting Scientific Anomalies », in Marjorie M. Halpin & Michael M. Ames (eds.), *Manlike Monsters on Trial*, Vancouver/London, University of British Columbia Press, 1980, pp. 27-36 ; Ron Westrum, « Social Intelligence About Hidden Events : Its Significance for Scientific Research and Social Policy », *Knowledge : Creation, Diffusion, Utilization*, vol. 3, n^o 3, mars 1982, pp. 381-400. D'autres chercheurs comme Harry Collins et Trevor Pinch, dont certains travaux ont été traduits en français, se sont intéressés aux controverses sur les phénomènes parapsychologiques. Voir : Harry M. Collins et Trevor J. Pinch, « En parapsychologie, rien ne se passe qui ne soit scientifique... », in Michel Callon et Bruno Latour (eds.), *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, 1990, pp. 249-289 ; Trevor J. Pinch et Harry M. Collins, « Science privée et connaissance publique. Le Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal et son usage de la littérature », *Ethnologie française*, vol. 23, n^o 3, numéro spécial « Science-parascience », 1993, pp. 384-398.

Natalie Zemon Davis, les faits tiennent, ou ne tiennent pas, en fonction de la capacité des acteurs à réunir les éléments dans des catégories cohérentes et à les faire circuler le long de réseaux de communication/production des faits qui vont les conduire jusqu'aux experts capables de les faire « passer », capacité qui va dépendre du contexte, parfois favorable mais souvent défavorable à la diffusion et à l'acceptation de certaines anomalies. Il compare aussi ces cas problématiques avec d'autres, qui ont connu une fin heureuse en histoire des sciences, comme les météorites, pour montrer qu'il est possible de décrire dans les mêmes termes ces différents types de phénomènes, sans faire d'hypothèse a priori sur leur caractère réel ou imaginaire. C'est la force des travaux de Ron Westrum sur les anomalies scientifiques d'avoir montré que les systèmes de « social intelligence » impliqués ne sont pas fondamentalement différents de ceux qui sont mobilisés par ce que l'on va classer comme imaginaire.

Conclusion

Nous avons montré que l'histoire des animaux soulevait un sérieux problème, celui de la différence de traitement entre les animaux « réels » et les animaux « imaginaires ». Nous avons aussi vu que certains travaux consacrés à l'histoire des classifications animales comme ceux de Keith Thomas montraient, souvent en creux, que les mêmes types d'analyse permettent de décrire à la fois l'imaginaire et la réalité. Mais nous avons aussi vu que lorsqu'il s'agit de notre époque, les historiens et les sociologues semblent incapables d'aborder l'imaginaire, le folklore, et les savoirs scientifiques autrement qu'en utilisant les savoirs scientifiques comme explication de l'imaginaire et du folklore, illustrant ainsi leur incapacité à sortir d'une démarche ethnocentrique. Nous avons également constaté qu'il existe un petit lot de



travaux qui permettent d'envisager de sortir de cet ethnocentrisme. Évidemment, l'énigme est pourquoi les chercheurs en sciences sociales, qui n'ont eu de cesse de traquer les moindres traces d'ethnocentrisme dans leurs analyses, sont-ils demeurés à ce point aveugles face à leur incapacité à décrire à la fois la production des savoirs scientifiques et des croyances ?

Si les historiens, qui se montrent capables d'étudier les savoirs anciens, ont tant de mal à étudier avec les mêmes outils d'analyse les savoirs actuels, c'est sans doute parce que le prix à payer est bien plus élevé que lorsqu'il s'agit de savoirs anciens. L'histoire de l'imaginaire peut cohabiter avec l'histoire des sciences lorsqu'il s'agit de savoirs anciens, car souvent ces derniers nous apparaissent comme des « erreurs », mais dès

qu'il s'agit de savoirs contemporains, les *science studies* pointent la nécessité de faire évoluer leurs explications, et notamment le recours à des termes comme « imaginaire » ou « croyance ». On comprend que les sociologues des croyances et les historiens de l'imaginaire ne soient pas très pressés de réviser leurs outils d'analyse, et surtout leurs interprétations, à l'aune des résultats produits par les *science studies*. Pourtant cette évolution aura lieu inévitablement et l'on verra tôt ou tard, dans les mêmes revues, des études consacrées aux êtres naguère classés comme imaginaires et des études consacrées aux êtres décrits par le travail des naturalistes et des zoologues. Il sera alors intéressant – et c'est notamment pour

cette raison qu'il fallait commencer à rapprocher les études des historiens de celles des sociologues actuels – de comparer les travaux de Keith Thomas sur les classifications construites au XVI^e siècle par les philosophes de la nature et les « anomalies scientifiques » étudiées par les cryptozoologues contemporains ou par des chercheurs comme William R. Corliss (89) afin de comprendre pourquoi des êtres qui pouvaient exister au XVI^e siècle ne parviennent plus à exister avec la même stabilité à notre époque (90).

Les animaux – loups, crapauds, renards, serpents, insectes, mais aussi dragons, monstres lacustres, Yétis, etc. – pourront alors commencer à avoir, véritablement, une histoire.

Pierre LAGRANGE

Anthropologue, École supérieure d'Art d'Avignon
Chercheur associé au LAHIC (Laboratoire d'Anthropologie et
d'Histoire de l'Institution de la Culture), EHESS, Paris

(89) William Corliss est un chercheur américain, ancien rédacteur scientifique à la NASA, auteur (dans le cadre du Sourcebook Project qu'il a créé) d'une impressionnante série d'ouvrages qui recensent les « anomalies scientifiques » à partir du dépouillement des revues scientifiques. Son ouvrage principal, qui présente sa démarche, est William R. Corliss, *Handbook of Unusual Natural Phenomena*, Glen Arm, MD, The Sourcebook Project, 1985. Sur les animaux et créatures controversées, on peut consulter notamment : *Incredible Life : A Handbook of Biological Mysteries*, Glenn Arm, MD, The Sourcebook Project, 1981.

(90) Sans doute faudrait-il croiser les travaux sur les « anomalies scientifiques » réalisés par des sociologues comme Ron Westrum et ceux d'autres chercheurs comme Lorraine Daston et Peter Galison (voir leur livre *Objectivité, op. cit.*). Un tel croisement permettrait de décrire comment à l'époque de la controverse sur les météorites, le débat a été lié à une certaine conception des faits et comment l'évolution de la société et des pratiques scientifiques a pu conduire à l'élaboration d'autres procédures d'expertises comme on peut le constater avec l'émergence actuelle de nouveaux types de faits et d'êtres dans le cadre de la multiplication des controverses publiques sur certains phénomènes (radiations, rayonnements électromagnétiques détectés par des personnes dites hyper-sensibles, etc.) qui sont en train de provoquer un déplacement de la frontière entre imaginaire et réalité. Sur ces nouvelles formes de démocratie scientifique et technique, voir Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001. De même, la comparaison entre les travaux de Lorraine Daston et Katharine Park sur les « phénomènes préternaturels » étudiés au XVI^e siècle par les philosophes de la nature et les travaux de Ron Westrum peut se révéler éclairante. Voir Lorraine Daston et Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750, op. cit.*; voir aussi Lorraine Daston, « Preternatural Philosophy », in Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.

Publications (sélection)

- *Science-parascience : preuves et épreuves*, numéro spécial d'*Ethnologie française* (revue du Centre d'Ethnologie française, CNRS, Armand Colin), septembre 1993 (en tant que directeur).
 - *La Guerre des mondes a-t-elle eu lieu ?*, Paris, Robert Laffont, 2005.
 - *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs. Entre savoirs, croyances et fictions* (en collaboration avec Claudie Voisenat), Paris, Bibliothèque Publique d'Information/Centre Pompidou, 2005.
 - « Diplomats Without Portfolios. The Question of Contact with Extraterrestrial Civilizations », in Bruno Latour et Peter Weibel (eds), *Making Things Public : Atmospheres of Democracy*, Cambridge, The MIT Press, 2005.
 - « Les controverses sur l'Atlantide », in Claudie Voisenat (dir.), *Imaginaires archéologiques*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2008.
 - « Propositions pour repenser la sociologie de la croyance. L'analyse des débats sur les ovnis et sur le programme Seti », *Prétentaine*, n° 25/26 (« Modes de penser. Actes, formes, objets »), juin 2009.
 - « Les extraterrestres et la fin de la croyance populaire », in Patrick Gyger et Roland Lehoucq (eds), *Sciences et science-fiction*, Paris, Universcience Éditions/Éditions de la Martinière, 2010.
 - « The Ghost in the Machine. How Sociology Tried to Explain (Away) American Flying Saucers and European Ghost Rockets, 1946-1947 », in Alexander Geppert (ed.), *Imagining Outer Space, European Astroculture in the Twentieth Century*, New York, Macmillan, 2012.
 - « Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ? », *Politix*, n° 100, 2012.
- Articles de presse :*
- « Les Yéti ont commencé petit », *Libération*, jeudi 4 novembre 2004.
 - « Flores, Yéti, y es-tu ? », *Science et Avenir*, n° 694, décembre 2004.
 - « Chasse au Yéti sur Florès ? », *Pour la Science*, n° 329, mars 2005.

Sites web

Publications accessibles en ligne :

<https://pierrelagrangesociologie.wordpress.com/>

Carnet de recherche : <http://pulp.hypotheses.org/>