

Claire Galloni d'Istria



**QUI A PEUR DU
«GRAND MÉCHANT LOUP» ?**

A propos des représentations du loup
dans les Alpes franco-suissees



PETER LANG

Cet ouvrage a pour objectif d'éclairer les motivations et les mécanismes sous-jacents des conflits économiques et politiques issus du rétablissement graduel du loup dans les Alpes du Nord (Haute-Savoie, France et canton du Valais, Suisse); ainsi que d'enquêter sur nos représentations de la « nature » et sur nos relations aux animaux.

A la fois signe d'involution culturelle et preuve de réparation de la « nature » par son réensauvagement, le loup endosse un amalgame d'une multitude de représentations en action co-existantes, parfois contradictoires, et partagées entre tous. Symbole du sauvage en Europe, cet animal nous offre un espace individuel et collectif au sein duquel nous pouvons explorer, exprimer et interroger notre propre sauvagerie.

Claire Galloni d'Istria est anthropologue et photographe, diplômée de l'Institut de Hautes Études Internationales et du Développement (IHEID, Graduate Institute) où elle a obtenu le titre de docteur avec une thèse intitulée «Qui a peur du «Grand méchant loup» ? : à propos des représentations du loup dans les Alpes franco-suissees». Elle s'intéresse aux relations entre les humains et les animaux en tant que non-humains, et en particulier aux animaux sauvages.

Qui a peur du «Grand méchant loup»?

Claire Galloni d'Istria

Qui a peur du «Grand méchant loup»?

A propos des représentations du loup
dans les Alpes franco-suissees



PETER LANG

Lausanne - Berlin - Bruxelles - Chennai - New York - Oxford

Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Bibliothek »

« Die Deutsche Bibliothek » a répertorié cette publication dans la « Deutsche Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées peuvent être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.ddb.de>.

Publié avec le soutien du Fonds national suisse
de la recherche scientifique



Avec le soutien du Service de la culture de l'Etat du Valais.



ISBN 978-3-0343-4855-3 (Print)
E-ISBN 978-3-0343-4853-9 (E-PDF)
E-ISBN 978-3-0343-4854-6 (EPUB)
DOI 10.3726/b21620



Open Access: Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence internet CC- BY 4.0 license. Pour consulter une copie de cette licence, visitez le site <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

© 2024 Claire Galloni d'Istria
Publié par Peter Lang Group AG, Lausanne, Suisse
info@peterlang.com www.peterlang.com

Ce livre est dédié à mon fils Tristan.

*« Au début, tous les animaux étaient humains »
anonyme.*

Table des matières

| | |
|--|------|
| Liste des abréviations | ix |
| Liste des illustrations/ liste des figures | xi |
| Liste des tableaux | xv |
| Préface | xvii |
| Introduction | 1 |
| Les Alpes, un laboratoire à ciel ouvert | 5 |
| Aspects méthodologiques | 10 |
| Les difficultés inhérentes à ce travail de terrain | 17 |
| 1: A la rencontre du loup dans les montagnes haut-savoyardes et valaisannes | 33 |
| Le bestiaire alpin, des hommes et des crocs | 33 |
| 2: Les gens de l'Alpe | 45 |
| Les montagnards d'hier et d'aujourd'hui | 45 |
| Une montagne cassée et bricolée | 48 |
| Eleveur, un métier en mutation | 54 |
| 3: Les représentations culturelles symboliques du loup | 61 |
| Divergences dans les représentations de la montagne | 62 |
| Un kaléidoscope de représentations en action | 64 |
| Jeu intellectuel autour du Petit chaperon rouge et du Grand méchant loup | 66 |

| | |
|---|------------|
| 4: Le Sauvage, les sauvages et l'ensauvagement | 91 |
| Conclusion | 109 |
| Bibliographie | 119 |

Liste des abréviations

| | |
|---------|--|
| AFP | Association foncière pastorale |
| AGRIDEA | Association suisse pour le développement de l'agriculture et de l'espace rural |
| CEE | Communauté économique européenne |
| CNPN | Conseil national de protection de la nature |
| CNUEH | Conférence des Nations Unies sur l'environnement humain |
| DDT | Direction départementale des territoires |
| DH | Directive Habitat |
| ICBP | International Council for Bird Preservation |
| IISD | International Institute for Sustainable Development |
| INA | Institut national de l'audiovisuel |
| MHNP | Muséum d'histoire naturelle de Paris |
| OFB | Office français de la biodiversité |
| ONCFS | Office national de la chasse et de la faune sauvage |
| PNUE | Programme des Nations Unies pour l'environnement |
| SEA | Société d'économie alpestre de Haute-Savoie |
| TEEB | The Economics of Ecosystems and Biodiversity |
| WWF | World Wide Fund for Nature |

Liste des illustrations/ liste des figures

| | |
|-----------------|--|
| Illustration 1: | La photographie présente une vue de la vallée de Glières-Val de Borne depuis le plateau de Beauregard, Haute-Savoie. La vision du loup est en noir et blanc, tout comme cette photo. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria 2 |
| Illustration 2: | La photographie 3 s'intitule le regard de loup sur nos Alpes : glacier d'Argentière, Haute-Savoie. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria 33 |
| Illustration 3: | La photographie 4 présente une scène estivale en alpage à l'été 2023 sur des territoires de loups, le plateau de Beauregard en Haute-Savoie. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria 34 |
| Illustration 4: | La photographie 5 présente une scène estivale en alpage à l'été 2023 sur des territoires de loups, le col de la Colombière, en Haute-Savoie. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria 34 |
| Illustration 5: | Photographie 6 présente une scène estivale en alpage à l'été 2023 sur un des territoires de loups, Argentière, Haute-Savoie. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria 35 |
| Illustration 5: | Photographie 7: Perle en plein travail, elle a été confrontée à plusieurs attaques de loups sur le troupeau qu'elle guide avec son collègue, en Haute-Savoie. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria 37 |
| Illustration 7: | La photographie 8 est un portrait de Speed, qui, elle et son acolyte, ont été confrontés à plusieurs attaques de loups. Les deux collègues travaillent dans une ferme pédagogique située dans la même vallée que Perle, les loups sont aussi venus manger quelques ovins des troupeaux qu'elles conduisent. Crédit photo: Tristan de Soye 38 |
| Illustration 8: | La photographie 9 présente le patou veille. Crédit photo: Tristan de Soye 39 |

| | | |
|-------------------------|---|----|
| Illustration 9: | Série de quatre photographies : Les patous veillent sur le massif du Mont-Blanc, glacier d'Argentière. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 40 |
| Illustrations 10 et 11: | Photographies 11 et 12 illustrent les patous veillant sur le massif du Mont-Blanc, glacier d'Argentière. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria. | 42 |
| Illustration 12: | La photographie 13 illustre l'appel du sauvage pour le beagle Chewie, confortablement installée dans la voiture familiale, elle semble regarder avec nostalgie les grands espaces alpins. Crédit photo: Tristan de Soye | 43 |
| Illustration 13: | Photographie 14 est l'arrivée prochaine sur un alpage territoire du loup. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 45 |
| Illustration 14: | Série de 3 photographies représentant la montagne alpine bricolée. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 49 |
| Illustration 15: | Une série de trois photographies de la bergerie comme lieu de vie et de labeur. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 52 |
| Illustration 16: | Photographie 17 est un portrait de Sylvie, participante bovine au concours annuel de la fête de la désalpe de Thônes, 2023. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 55 |
| Illustration 17: | Mascarade touristique: qui est le troupeau sur la photographie? Massif du Mont-Blanc, Haute-Savoie. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 56 |
| Illustration 18: | Illustration avec une série de trois photographies: La montagne cassée et bricolée. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 58 |
| Illustration 19: | Ligne de séparation illustrant la divergence dans la montagne, avec au centre une borne incendie presque invisible. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 62 |
| Illustration 20: | La photographie numéro 21 s'intitule "Promenons-nous dans les bois". Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 64 |
| Illustration 21: | Photographie numéro 22: représentations en action. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 65 |

| | | |
|------------------|--|-----|
| Illustration 22: | Photographie numéro 23: temps troubles. Crédit photo: Claire Galloni d'Istria | 105 |
| Illustration 23: | Pleine lune et métamorphose: la frontière poreuse entre les hommes et les loups dans nos récits. Crédit photo: Tristan de Soye | 112 |
| Figure 1. | Illustration de la série de variantes sélectionnées, classée selon le fait que les personnages de la fillette, de la grand-mère, et du loup – soient en vie ou mort à la fin du conte de la variante en question | 68 |
| Figure 2. | Rappel des variantes sélectionnées au niveau de basculement de la série | 86 |

Liste des tableaux

- Tab. 1: Les mythèmes correspondant à chacune des huit variantes classées dans l'ordre allant de la vie (la fillette vivante ou le loup mort) à la mort (la fillette morte ou le loup vivant) présentés par ordre diachronique 69
- Tab. 2: Définition des mythèmes du conte Chaperon rouge, par H. Pourrat 70
- Tab. 3: Définition des mythèmes du conte Le Petit chaperon rouge, par les frères Grimm 70
- Tab. 4: Définition des mythèmes du conte: Le Petit chaperon rouge, par C. Poslaniec 71
- Tab. 5: Définition des mythèmes du conte: Conte Tourangeau, M. Légot 72
- Tab. 6: Définition des mythèmes du conte: Le Petit chaperon rouge, par T. Ross 72
- Tab. 7: Définition des mythèmes du conte Le conte de la Mère-Grand, par Millien 73
- Tab. 8: Définition des mythèmes du conte La fille et le loup, N. Lévesque 73
- Tab. 9: Définition des mythèmes du conte: Le Petit chaperon rouge, par C. Perrault 74

Préface

Maintenant plus que jamais le loup fait parler de lui dans l'actualité, comme si son retour sur les lieux qu'il avait peuplés auparavant ravivait des troubles passés. Chaque semaine, ou presque, les médias lui consacrent articles, revues de presse et débattent de son retour, voici quelques titres actuels classés chronologiquement: « *Un face-à-face avec le loup est de moins en moins improbable en Suisse* (RTS, 8 avril 2023); *Le loup, protégé ou nuisible ?* (Le Monde Diplomatique, juin 2023); *Le loup, responsable d'une « catastrophe écologique » ou d'un regain de la biodiversité ?* (Le Monde, 5 septembre 2023); *Trente ans après le retour du loup en France, le défi presque intact de la coexistence avec les éleveurs* (Le Monde, 6 septembre 2023); *La Confédération veut autoriser l'abattage des meutes de loups*, (RTS, 6 septembre 2023); *Grands prédateurs : l'homme est-t-il un loup... pour le loup?* (Infrarouge, 13 septembre 2023); *Les tirs de loup préventifs seront autorisés dès décembre* (RTS, 1 novembre 2023); *Libéralisation du tir du loup en Suisse*, (120 secondes, 2 novembre 2023); *Loup: il est urgent d'agir* (Le Temps, 16 novembre 2023); *Le Valais souhaite abattre 34 loups à travers le canton* (RTS, 17 novembre 2023); *Des associations pro-loup déposent plainte contre la Suisse au Conseil de l'Europe* (Le Temps, 24 novembre 2023); *La plupart des demandes cantonales de tir préventif du loup acceptées* (RTS, 27 novembre 2023); *Réduction des meutes de loups en Suisse : "on revient un siècle en arrière", dit France Nature Environnement* (France Info, 28 novembre 2023) ».

En effet, la présence du loup induit des tensions sociales et politiques fortes, inédites et comparables en France tout comme en Suisse. Ces tensions dépassent le cadre des politiques environnementales liées à la protection de cet animal dans ces deux pays.

Au début du XX^e siècle, le loup gris (*Canis lupus* Linnaeus, 1758) disparaissait des Alpes du Nord sous l'action de l'homme. Seulement quelques années plus tard, la perception par la société occidentale de cet animal se modifiait en questionnant son statut de nuisible, et en accréditant un désir de le voir reconquérir ses territoires montagnards. Ce changement résulte lui-même de l'émergence d'une conscience environnementale globale accompagnée d'un renversement de paradigme dans les relations entre l'environnement et le développement, aboutissant, entre autres, à cette évolution de la place du loup au sein de la culture. Selon cette manière « naturaliste » de penser l'environnement et les animaux qui l'habitent, au sens descolien du terme, la question est de savoir quelle serait la « nouvelle place du loup dans la nature ». On pense que le

loup serait un « baromètre de la santé des écosystèmes », il contribuerait à réparer une nature « meurtrie » par l'homme. Symbole du sauvage, il permettrait même de « réensauvager » nos montagnes.

Se questionner sur la manière dont on pense le loup, bête de discorde par excellence, nécessite de préciser tout de suite ce que l'on entend par les termes « gestion de la faune sauvage ». Cette gestion du sauvage se matérialise en Europe par un système de catégorisations, basé sur le statut de protection et dans une moindre mesure sur celui de conservation. Rappelons que le statut de protection est la traduction juridique d'une volonté politique d'interdire à autrui d'ôter la vie à un animal ou à un végétal. Cette catégorisation contribue à institutionnaliser les animaux (sauvages) et à naturaliser leurs rapports avec les êtres humains. De cette manière on évacue le fait que ces catégories résultent de décisions, ainsi que les aspects politiques de ces choix.

Cette catégorisation se traduit dans le droit international au niveau global, puis européen, et enfin au niveau national puis local. En France, de même qu'en Suisse, le statut juridique du loup passe de celui de « nuisible » (de 1789 à 1973) à « espèce cynégétique » (1974) puis à « espèce protégée » (1976) (Bobbé, 2002: 97). Il est désormais « en voie de disparition ». Cette catégorisation lui confère un statut d'intouchable et combiné à d'autres facteurs,⁸ le loup recolonise son territoire : il est de retour.

Il est en quelque sorte *naturel* que le loup ait sa place en Europe quand bien même l'on sache pertinemment que la présence ou l'absence d'espèces animales (et végétales), qui se nomment dans le présent texte les « non-humains », sont de nos jours dans une large proportion le résultat d'actions (et de décisions) humaines, même indirectement.

Ce retour des « fauves dans nos campagnes est, avant tout, un problème d'ordre symbolique. Un problème de catégories, de classifications, de compatibilités et d'incompatibilité. Ce retour inattendu, celui d'une vieille connaissance qui a changé de statut (d'un ancien « bandit », au sens étymologique, avec qui les anciennes victimes, dorénavant, sont censées cohabiter), remet en cause les catégories de domestique et de sauvage [...] C'est justement cet effondrement des repères qui hante l'ordre existentiel des dernières communautés rurales témoignant de l'époque pré-écologiste » (Dalla Bernardina, 2011: 103–104).

Ayant ces occurrences en tête, j'ai conçu mon approche du retour du loup gris en France et en Suisse sur la base d'une analyse de ces tensions : que nous apprennent-elles?

Je remercie chaleureusement toutes les personnes qui m'ont aidée dans la conception de cet ouvrage, fruit de ma thèse de doctorat soutenue avec les félicitations unanimes du jury (mention avec le plus grand honneur) le 18 mai 2016 à l'Institut de hautes études internationales et du développement à Genève et ayant reçu le Prix du jeune chercheur de l'université des Alpes.

Cet ouvrage est publié avec les généreux soutiens du Fonds national suisse de la recherche scientifique et le service de la culture du canton du Valais que je remercie également ici.

Introduction

En guise d'introduction à ce livre, j'aimerais rappeler que le retour du loup dans les Alpes franco-suissees résulte d'une décision politique datant de 1979. Ce fait est central au vu de l'importance inédite de ce thème dans notre société occidentale; thème qui y occupe une place bruyante et explosive. Comment cela se fait-il?

Rappelons-nous que le loup est au bénéfice chez nous d'une construction sociale en tant qu'ennemi qui s'échelonne sur une longue période située grossièrement entre le VI^e siècle avant J.-C. et le milieu du XVI^e siècle. Il se classe dans les quatre premiers bestiae les plus dangereux et si l'on soustrait les grands félins ayant disparu depuis le Moyen Âge, le loup devient alors la première bête féroce. Les rapports d'attaque datés de chacune de ces époques qui ont pu être conservés jusqu'à nos jours lui attribuent une attitude cruelle, celle d'un déchi-queteur consommant ses proies vivantes. Ces rapports décrivent également l'angoisse et les sentiments d'horreur éprouvés par les témoins de ces scènes. De plus, il est intéressant de noter que le loup a toujours été un tabou alimentaire strict, même pendant les nombreuses famines ayant frappé l'Europe.

Au niveau symbolique le loup représentait le sauvage monstrueux, au caractère diabolique (Moriceau, 2011: 61–62). Paradoxalement, de prime abord, le loup bénéficiait simultanément d'une autre figure symbolique, celle du maître des passages et de passeur de limites entre un monde souterrain maléfique et notre monde. Ces aspects seront abordés dans le troisième chapitre.

Classé comme nuisible et haï, cet animal fut traqué jusqu'à son extermination au début du XX^e siècle. Lorsqu'il s'approchait près des agglomérations, les réactions des habitants du bourg, du village et des hameaux voisins ne se faisaient pas attendre : il fallait l'en chasser rapidement. Plusieurs situations d'anomie (Duvignaud, 1973: 15) ont été observées lors de ces épisodes « d'invasion » du loup dans la sphère habituellement dédiée aux activités de l'homme et à ses lieux de vie, la plus populaire étant sans doute celle intitulée « la bête du Gévaudan ». Le travail des ethnologues Claverie et Lamaison, sur la parenté et la violence en Gévaudan aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, détaille en quoi la « bête », supposée être un loup sanguinaire et monstrueux, est dans les faits une illustration, une métaphore d'un désordre temporaire dans les modes de transmission de biens et de terres ayant abouti à un ressentiment tel que des meurtres étaient commis par haine et par vengeance, sous le couvert de la « bête », le loup.

Ce concept offre un nouvel éclairage sur plusieurs épisodes ayant lieu régulièrement en Haute-Savoie et dans le Valais, s'apparentant à des situations partielles d'anomie.

Par exemple, l'hiver 2009 a été particulièrement neigeux en Haute-Savoie. Les montagnards s'en souviennent bien car cet hiver-là pour la première fois depuis si longtemps, « on a vu les loups chez nous ». Le loup est de retour depuis plusieurs années déjà dans les Alpes, et il est de notoriété publique que plusieurs meutes se sont établies de manière permanente sur le plateau des Glières – les autorités françaises datent leur arrivée à 1994.



Photographie 1: elle présente une vue de la vallée de Glières-Val de Borne depuis le plateau de Beauregard, Haute-Savoie. La vision du loup est en noir et blanc, tout comme cette photo.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

L'abondance de la neige cet hiver-là a poussé les ongulés à descendre en plaine à la recherche de leur nourriture, principalement de l'herbe habituellement accessible sur les versants découverts du plateau. Gibier des loups, ces derniers les ont suivis dans la vallée du Borne en contrebas jusqu'aux villages du Petit-Bornand-les-glières et d'Entremont – aujourd'hui groupés en la commune de Glières-Val de Borne. Les ongulés y sont restés quelque temps, et c'est ainsi que des loups se sont installés au centre des villages amenant dans leur sillage stupeur et agacement. En effet, le loup étant un animal strictement protégé, il n'est pas possible de le toucher ni de le repousser. La loi impose de le laisser aller à sa guise.

Cette commune a été le théâtre pendant quelques jours de bien étranges scènes quotidiennes. Les habitants se souviennent vivement de l'attitude des loups qu'ils décrivent comme nonchalante: *les loups dormaient au milieu de la rue! Les loups traversaient la rivière par le pont!* (plutôt que par l'eau). Et les ongulés se rapprochant – le peu d'herbe à brouter se trouvant sous les balcons des maisons ... les loups sont venus les chasser et les manger chez les habitants terrorisés et témoins impuissants. « Ils les voyaient tous les jours, et il y avait des carcasses de cerfs sous les balcons, devant les maisons, devant l'école d'Entremont, et ça a traumatisé les gens. Il faut bien le dire. Les gens du lieu voyaient leurs enfants se faire manger par les loups en allant à l'école » me relate un médecin du coin.

En plus de croiser des loups, nullement effrayés, en plein jour au centre des villages, l'attitude du gibier les a profondément marqués: en effet, pour eux les animaux se réfugiaient sous les perrons des écoles, des mairies, des maisons, *les animaux nous demandaient de l'aide contre les loups* me rapporte un villageois d'Entremont. Leurs observations ne correspondaient absolument pas à leur imaginaire d'un loup censé être un animal discret, furtif, craignant l'homme. Un biologiste m'explique que les comportements des loups décrits ci-dessus font sens pour lui, bien qu'ils ne correspondent pas à ceux attribués communément au « sauvage ». Il précise que la peur du loup ne venant pas d'une méconnaissance, elle ne peut être dépassée par la seule expérience de son côtoiement.

Les rues et les parcs municipaux étaient désertés à cause de ces loups et leur présence dans l'enceinte de l'école a fini d'exacerber une tension à son paroxysme, basculant tout ce monde dans une situation de désordre social : les associations de parents d'élèves ont demandé aux écoles de suspendre les temps de récréations, et les habitants ont demandé aux conseils municipaux d'instaurer un couvre-feu!

Le 12 février 2009, face à ce climat détestable et à l'inaction des forces de l'ordre, un jeune habitant excédé par la situation, Franck Michel, a pris l'initiative d'abattre (illégalement) un des loups, faisant fuir définitivement les autres. Pour le plus grand soulagement des gens du lieu à l'exception d'un habitant « de

nationalité étrangère » installé depuis peu (et banni depuis lors) qui l'a rapporté à la gendarmerie. Un protocole s'est ainsi mis en marche : le fait de braconnage signalé a été répertorié par les agents de l'Office français de la biodiversité, et a abouti au dépôt d'une plainte pénale auprès du Tribunal judiciaire de Bonneville, doublée d'une seconde émise par des associations de protection de la diversité biologique, dont Ferus (qui signifie « ce qui est sauvage » en latin).

Le prévenu s'explique dans les médias: « Et puis, j'ai pris un coup de sang. Ce n'était pas calculé, mais je suis monté avec ma carabine et je l'ai tué. Mais je ne pensais pas à mal en tuant un loup. Pour moi, j'ai fait une bonne chose... Pour tout le monde. Même si je sais que ce n'est pas bien pour la loi. Il y a de plus en plus d'attaques, et de plus en plus près des maisons. Ça faisait beaucoup...et ça fait longtemps que ça dure. »

La date du jugement de Franck Michel arrêtée au 13 mai 2010 avait largement été relayée par les médias et aussi par le bouche-à-oreille. Des gens sont venus spontanément de tout l'Arc alpin assister au procès en signe de solidarité auprès du prévenu. Le jour de ce jugement, avocats et juge ont tenu séance sous les sonnailles, les cors des Alpes et autres instruments de musique à vent. L'auteur du tir a été condamné à une amende de 5 000 euros ... dont le montant fut intégralement payé ... par une collecte de fonds organisée par le public. Il a aussi été condamné à un retrait de permis de chasse d'une durée de 3 ans. Aucun défenseur de la nature n'a commenté publiquement le verdict, à ma connaissance.

Deux autres situations similaires d'anomie partielle ont été observées dans le canton du Valais : la première de 1993 à 1995, puis une seconde en 2010 . Dans les années 1990, il s'est agi de « l'Affaire de la bête du val Ferret », largement commentée par les médias à l'époque, et, en 2010, de l'attaque de trois génisses par deux loups dans l'alpage du Suex (proche de Crans-Montana). La « bête du val Ferret » a marqué le retour du loup en territoire suisse par la mort de nombreuses bêtes de divers cheptels dans le val Ferret, tandis qu'en 2010, il a tout de suite été établi qu'un tel comportement – un loup tuant une vache – n'était pas tolérable, si bien que deux autorisations de tir ont été émises sur le champ, passant outre les protocoles habituels, notamment l'aspect des délais. Nous verrons plus loin qu'une manière d'interroger les relations entre les éleveurs et les bergers aux moutons d'une part, et aux vaches d'autre part, consiste à analyser les réactions des « gens de l'Alpe »¹ lorsqu'un loup attaque ou tue un ovin « blanc

1 Il me paraît adéquat d'employer l'expression française « les gens de l'Alpe » dans ce livre pour désigner les Haut-Savoyards et les Valaisans, car en plus d'exprimer l'appartenance géographique des habitants des Alpes à ces montagnes, cette expression contient un élément affectif ; de plus elle titre le premier numéro de la revue l'Alpe paru en 1998.

» par comparaison avec ce qui se produit lorsqu'il agit d'un ovin « de race » ou d'un bovin. La spécialisation de l'élevage bovin dans les Alpes du Nord a été due à des contraintes économiques et c'est de cette manière que l'élevage de moutons a été relégué pour un temps au second plan.

Les Alpes, un laboratoire à ciel ouvert

Les Alpes offrent un formidable laboratoire de recherche à ciel ouvert dans lequel observer et questionner toutes les thématiques qui touchent à nos relations avec les loups, en tant que non-humains. Le cadre des Alpes est également intéressant pour délimiter une recherche portant sur le retour du loup, car ces montagnes sont le lieu « accueillant » le plus de meutes vis-à-vis du reste des territoires français et suisse. D'une manière générale, on constate que les tensions sociales dues à la présence des loups sont plus vives là où l'animal avait été éradiqué pendant quelques années, plutôt que lorsqu'il n'avait jamais été absent ou présent.

Tout le monde dit connaître les Alpes, chacun en possède une image gravée dans la mémoire, aisément mobilisable même s'il ne s'y est jamais rendu. Dans le présent texte, les Alpes apparaîtront comme une scène de théâtre, entre ciel et terre, sur laquelle se produisent quotidiennement des événements extraordinaires. Terre de paradoxes, terre d'ambiguïté, on est loin de son idéalisation qui avait donné naissance à son mythe. Les Alpes représentent la diversité et la beauté incarnées ; plus qu'une mosaïque, un kaléidoscope de cultures et de nature... culturelle. On le sait bien, la « nature naturelle » des Alpes résulte du dur labeur des hommes ; que ses activités continuent de façonner ; comme une des conséquences des « changements climatiques » modifiant le gradient thermique adiabatique et questionnant la présence de stations de ski, peut-être déjà obsolètes en moyenne montagne.

Les Alpes sont l'antidote de l'ennui, un moteur d'évasion avec lequel on part dans la peine et la souffrance imposées par la pente, vers l'étranger : France, Italie et Suisse sont toutes les trois à un jet de pierre l'une de l'autre, constituant ainsi un voyage vers l'autre « immobile ». Les Alpes, dans lesquels je suis née, on les hait autant que l'on les aime. Elles exigent l'art de se laisser impressionner et manger par plus grand que soi, c'est le lâcher prise ultime, la vie d'aventure, de découverte, de conquête aussi ; le danger omniprésent enseigne le dépassement de soi ; en bref, c'est la description même de la bête donnée par les gens de l'Alpe, le loup, qui leur sied si bien.

Après une brève absence, c'est dans le canton du Valais que le loup réapparaît officiellement en 1995, vraisemblablement depuis l'Italie. En Haute-Savoie, le

loup arrive en 2004 depuis les Alpes du Sud, et une meute se forme peu à peu sur le secteur des Bornes, où elle vit toujours.

Si l'on se replace à l'échelle de plusieurs siècles, on peut estimer que le loup a toujours été présent dans les Alpes. Pourtant, sa brève absence a été vécue par certains comme une victoire et une promesse d'un avenir plus serein. On s'était enfin débarrassé de son plus vieil ennemi. Avec cet éclairage on peut mesurer la déception de quelques agriculteurs de montagne de constater que, parallèlement à un bouleversement des valeurs de leur métier et de leur mode de vie, le retour du loup les accompagne pendant cette période. De fait, la disparition et la réapparition du loup coïncident avec le début de la modernisation des Alpes et l'industrialisation de l'agriculture, lesquels représentent des bouleversements majeurs pour les populations.

Dès lors, on constate que le loup disparaît d'un modèle agro-pastoral traditionnel alpin en parfaite adéquation avec le milieu montagnard, puis réapparaît dans un système agricole incohérent et graduellement désuet. Le contexte dans lequel le loup revient a ainsi évolué, et cela doit attirer immédiatement notre attention afin de ne pas tomber dans le piège de la comparaison entre un avant et un après. Il ne peut y avoir de comparaison puisque la civilisation des gens de l'Alpe, au moment où le loup revient, est déjà en train de muter.

Son absence dans les montagnes alpines ne dure que quelques dizaines d'années tout au plus. Pourtant cette brève parenthèse a constitué une période heureuse durant laquelle les gens de l'Alpe se réjouissaient du dur labeur des lieutenants de louveterie. De leur point de vue, c'est de manière soudaine et inattendue qu'un renversement de paradigme sociétal a bénéficié au loup. En effet, nous lui avons accordé le nouveau statut d'animal protégé et ce statut inédit lui a permis de retourner sur ses territoires momentanément délaissés. La recolonisation du territoire alpin s'est d'abord opérée de manière discrète, accordant un répit aux Haut-Savoyards et aux Valaisans. Mais ce répit s'est avéré de courte durée puisque les années 1990 sonnent le glas d'une attente latente et angoissée: il est bel et bien de retour. En se penchant sur l'évolution historique de l'effectif et de la distribution de leur population dans nos montagnes, il apparaît clairement que la discrète dynamique des premiers temps a laissé place à un vigoureux effort de reproduction, lui-même soutenu sans nul doute par la réintroduction massive de cerfs – leur nourriture de choix. A cela, si l'on y ajoute l'absence de tout prédateur – ou plutôt l'impossibilité de son principal prédateur: l'humain, d'entrer en relation avec lui, ces données ne surprennent pas tant que cela. Le loup étant une espèce dite plastique, c'est-à-dire capable de s'adapter à bien des situations, l'arc alpin devient son terrain privilégié avec tout de même une remarquable préférence pour les Alpes franco-suissees (jusqu'à

maintenant). En Haute-Savoie, des meutes sont établies² sur cinq zones : Bauges 2, Les Bornes, Aravis, Chamonix, Chablais; et sur quatre sites (plus incertains): Les Voirons, Giffre, Bargy, et Posettes. En Valais, on dénombre 6 meutes³ établies en Bas et Haut-Valais. Les quelques chiffres glanés récemment sont éloquentes. En 2022, les Alpes comptaient près de 300 meutes établies et une projection de la dynamique actuelle pousse à 800 ce nombre d'ici à 5 ans!⁴ 800 meutes de loups groupées principalement ... chez nous. Se pose alors immédiatement la question de savoir s'il aura suffisamment de place pour tout ce beau monde?

L'élevage pastoral, professionnel ou de cœur, est particulièrement vulnérable à la présence du loup. Les animaux d'élevage sont des proies faciles à chasser, en raison de leur attitude soumise face au danger. De non problématique, le paysage de l'alpage est devenu préoccupant et sert de théâtre aux luttes sanglantes entre des hommes face à des loups que l'on ne peut plus chasser ni abattre. D'une manière plus générale, toute la montagne est devenue menaçante : le loup se déplace au-delà des alpages et attaque le bétail jusque dans les étables de villages. On peut aussi l'apercevoir en plaine, à proximité des centres urbains. Les discours des éleveurs savoyards et valaisans décrivant les attaques de loup sont similaires. Tous les éleveurs restent choqués à leur manière par les scènes auxquelles ils ont dû faire face lorsqu'ils sont « retournés aux troupeaux ». Tous décrivent des bêtes égorgées, éentrées – dont les tripes s'étaient sur plusieurs mètres – et des bêtes à moitié dévorées – une épaule par-ci, un jarret par là – laissées mourantes : « tout ce gâchis ». Le loup tue plus qu'il ne mange puisqu'il consomme immédiatement ses proies, et lorsque la panique des proies atteint son paroxysme, il tue plus qu'il ne peut consommer, cet effet se nomme l'*overkill*. Les cadavres ou les bêtes mortellement blessées seront abandonnées sur place sans autre ; et c'est ce qui révulse le plus les éleveurs. Selon eux, seule la cruauté peut expliquer un tel comportement. Ils ont aussi en commun une forte anxiété à l'idée que cela puisse se reproduire, en particulier le matin juste avant de retrouver leurs bêtes et de devoir refaire face à « des mètres de tripes disséminées un peu partout »¹⁷. Les différents moyens mis en œuvre pour protéger le bétail ne correspondent qu'à un type d'élevage; même lorsqu'ils sont adaptés,

-
- 2 Selon l'effectif moyen en sortie d'hiver 2021-2021, on dénombrait 624 loups en France – avec un intervalle de prédiction relativement important compris entre 414 et 834. Les animaux seraient répartis sur plus de 125 territoires de manière permanente, en 106 meutes (Réseau Loup-Lynx - Flash n°15).
 - 3 Selon les données actualisées au 31 janvier 2023, on dénombrerait 240 loups en Suisse, répartis entre autres en 18 meutes, plus 5 meutes transfrontalières (KORA).
 - 4 Selon le Groupe Loup Suisse, 2022.

le loup parvient le plus souvent à les contourner. L'élevage de montagne offre ainsi aux loups une nourriture abondante et facile d'accès, tant à l'alpage et que dans les villages.

De nombreuses interactions avec les loups chassant des proies domestiques ont ainsi lieu et représentent un nœud de relations d'intérêt. Il existe de nombreux travaux sur le pastoralisme et la transhumance ainsi que sur les relations entre les hommes et leur bétail. Dans ce qui suit, j'ai choisi de ne pas revisiter ces écrits pour les mettre en perspective vis-à-vis de la thématique du loup, ni de refaire une ethnographie du pastoralisme. L'agropastoralisme de montagne sera abordé ici en tant que mode de vie permettant d'interroger les relations entre les Haut-Savoyards et les Valaisans vis-à-vis du loup – puisque ce dernier attaque et parfois tue du bétail. De plus, les législations mises en place en France et en Suisse vis-à-vis des impacts sociaux de la présence du loup, concernent uniquement l'élevage de montagne, comme si les éleveurs étaient les seules personnes concernées par ce retour. Pour ces raisons, un tel mode de vie devenu profession se retrouve immédiatement au cœur de cette recherche.

Selon les éleveurs, le problème du retour du loup serait social ; l'exprimer seulement sous l'angle économique serait une manière de plus de mépriser leur profession déjà malmenée.

« Du point de vue économique pour les gens là c'est pas une vraie perte économique, c'est toujours un argument politique de dire cela, même si c'est vrai que les compensations financières ne couvrent pas entièrement le prix de production d'un animal. Il y a quelqu'un qui a des bêtes depuis cinquante ans qu'ils ont pendant cinquante ans améliorées (génétiquement). Quand on voit des attaques comme ça avec une sélection de moutons de quatre ou six générations et que sur vingt-cinq j'en vois seize de tués et d'éborgés pour ne manger même pas un cuisseau ça m'a dégoûté moi. C'est ça la perte qui fait mal aux gens parce que voilà c'est une perte de leur tradition et puis c'est ça qui provoque une opposition très forte au retour du loup ».

De plus, les valeurs de cette profession ne sont non seulement plus respectées, ce sont de nouvelles valeurs que l'on tente d'imposer « de l'extérieur » et qui ne leur correspondent pas. Un éleveur rapportait :

« C'est blessant, c'est la reconnaissance de notre métier qui est méprisée. Pour les éleveurs c'est pas une question d'argent c'est une question de reconnaissance de notre travail : des moutons ou des bovins c'est des années de sélection c'est des années de travail, nos parcelles c'est des années de travail c'est des générations même parfois... Pour certaines parcelles où on a travaillé dessus, y voir partir comme ça enfin y voir partir à la friche parce que tu sais que tout au sommet là-haut (de l'Etat) ils ont décidé qu'il y a un animal (le loup) qu'il fallait laisser vivre... Parce qu'au-delà d'avoir le sentiment d'être poussé à stopper notre activité d'éleveur et de producteur, ce sont

des espaces entiers qu'on laisse retourner à la friche quand on stoppe le pâturage. Et ça c'est pas possible pour nous, c'est contraire à toutes nos valeurs. Pire c'est mépriser les générations de professionnels qui avant nous ont dédiés leurs vies à garder la montagne ouverte, à domestiquer les espaces et à repousser le sauvage ».

Du point de vue de certains gens de l'Alpe, les loups sont un des moyens de modernisation de la montagne.

Cette modernisation, le fait d'apporter la modernité occidentale, reste une notion délicate à définir. Selon Berthoud (2007:2), en anthropologie, il ne faut se référer qu'aux seules pratiques effectives. Tout se passe comme si la modernité était définie par un schéma dichotomique à caractère ethnocentrique. L'opposition admise entre la tradition et la modernité peut contenir toutes les formulations et les critères différenciateurs. Selon le mode d'analyse des données collectées, la modernisation du milieu montagnard est décrite par les Haut-Savoyards et par les Valaisans comme un ensemble de changements, perçus positivement ou négativement. Les changements positifs sont liés à l'activité économique du tourisme, ceux négatifs, décrits comme un « problème », sont cristallisés notamment autour de la figure du loup et se matérialisent concrètement sur l'espace montagnard par les figures du parc, et par celle du chien dans les alpages et dans les villages. Le loup est représenté comme une perturbation naturelle, plutôt positive ou plutôt négative, selon les acteurs, dans un contexte de modernisation des Alpes représenté comme une perturbation anthropique; encore une fois plutôt positive ou plutôt négative; à laquelle ils sont contraints de s'adapter pour survivre, en mettant en place diverses stratégies et en se réorganisant. Ce cadre recoupe en tout point la définition du concept de résilience, se définissant comme la capacité d'un écosystème naturel ou social à s'adapter à une perturbation d'origine naturelle ou/et anthropique, tout en conservant sa structure propre, en continuant à assurer ses fonctions et à se développer.²⁰ En tant qu'outil opérationnel, elle permet de sortir de la vision manichéenne classique opposant les « pro-loups » aux « anti-loups », et de se placer du point de vue des gens du lieu.

Ces gens de l'Alpe, estomaqués, ont tenté tant bien que mal de faire face à cette nouvelle réalité, cauchemardesque en ce qui les concerne, et certains essaient de comprendre comment on a bien pu en arriver là. D'autres se sont au contraire réjouis de ce retour car selon eux c'est un miracle, un signe concret que « tout n'est pas foutu : si le loup peut être là alors c'est qu'on n'a pas tout bouillonné » commentait il y a peu un citadin nouvellement installé dans « le Grand Genève ». Paradoxalement – en tout cas de prime abord, les chasseurs ont depuis longtemps partagé cette opinion. Le terrain s'est avéré plein de surprises

et je n'ai pas retrouvé dans les pratiques la polarisation des *pro* versus *anti*-loups fréquemment relatée dans les discours des médias.

L'écriture de ce livre a remis d'actualité des échanges avec les habitants des vallées et de plus hautes altitudes, lors de courts voyages lors desquels la rumeur de réintroduction du loup est réapparue tout de suite. Je l'avais presque oubliée et pourtant c'est elle aussi qui m'avait accueillie sur place à l'époque de mon enquête ethnographique. Je me suis dit que ce n'était plus un bruit de fond persistant qui m'accompagnait depuis ces dernières années et pour lequel on m'a régulièrement interpellée. Et je me suis demandée d'où vient cette obstination à (re)mettre obstinément sur le tapis cette désormais familière remarque: « le loup tu peux me dire qu'il a 4 pattes c'est pas comme ça qu'il est revenu! On aura beau me dire tout ce qu'on veut, c'est clair que l'Etat a réintroduit le loup. Pourquoi? Il ne sert vraiment à rien chez nous en plus, tu parles! ».

J'écoute et j'entends: la présence du loup est-elle artificielle? Du point de vue des gens de l'Alpe tout se passe comme si la présence du loup ne s'était jamais justifiée car elle n'est pas spontanée. Sa réintroduction par les humains aurait dû rendre l'arsenal juridique qui protège actuellement cet animal caduque. Selon eux, ceci aurait pour conséquence directe le droit de contrer sa présence – puisqu'elle n'est pas naturelle. La présence du loup est effectivement artificielle aujourd'hui dans les Alpes du Nord comme les montagnards le pressentent justement puisque sa présence a été décidée par le politique et a été soutenue notamment par la réintroduction parallèle d'ongulés, leur nourriture principale. D'un point de vue scientifique, la préservation de cette espèce ne s'est pas justifiée non plus car la population de loups se porte à merveille sur l'entièreté de l'hémisphère nord. Pourtant, il joue un rôle précieux de régulateur dans les écosystèmes européens, sujet qui reste largement ignoré par le grand public, à la déception des scientifiques. Quant aux acteurs représentant l'Etat à qui j'ai demandé leur avis à ce sujet ils ont balayé la question d'un revers de la main.

Les vives tensions insistantes au sujet de la réintroduction du loup m'avaient amené à l'époque de mon travail de recherche à me demander en miroir pourquoi on ne semblait pas pouvoir se passer du loup dans les Alpes?

Aspects méthodologiques

L'approche utilisée ici met en valeur les discours et les pratiques des Haut-Savoyards et des Valaisans; en ceci elle offre une manière spécifique de reconstituer le contexte plus large des mises en œuvre de politiques internationales et de leurs impacts sociaux dans ces deux régions. Le loup serait un des facteurs environnementaux couplé à des facteurs sociaux et économiques (l'industrialisation

de l'économie pastorale par exemple) auxquels le collectif (au sens de Latour) formé par « les gens de l'Alpe » doit s'adapter.

La nouvelle norme imposée à travers le statut de protection du loup lui donnant librement accès aux espaces, a pour conséquence une non-séparation des espaces réservés aux activités et à la vie humaines de ceux occupés par le loup ; autrement dit, l'espace n'est plus départagé entre les lieux domestiques (domestiqués) et les lieux sauvages, ce qui constitue un premier court-circuit symbolique pour certains gens de l'Alpe. Quelle que soit la trajectoire du loup dans les Alpes, on observe des courts-circuits locaux similaires, comparables et donc généralisables.

L'apport de l'anthropologie offre une lecture de ce désir de voir le loup reconquérir ses territoires montagnards comme un reflet de l'évolution de la place du loup au sein de la culture. Ceci se nomme la vision dite naturaliste – entendue au sens descolien du terme, l'ontologie actuellement dominante dans les discours en Europe occidentale. Selon cette perception des réalités sociales, la problématique du retour du loup dans les Alpes se poserait de cette manière-ci : quelle serait la place du loup dans la nature ?

Comme nous l'avons vu, la gestion du sauvage en Europe se matérialise par un système de catégorisation basé sur le statut de protection. Dans ce contexte culturel spécifique, il serait ainsi naturel que le loup ait sa place notamment dans les Alpes, bien que l'on sache que sa présence résulte d'un choix politique le déterminant comme intouchable.

Le rapport que nous entretenons avec le sauvage a lui aussi évolué, notamment avec la création d'un nouveau type de sauvage dont le loup est une illustration : de banni, le sauvage devient désirable. De nouvelles représentations du sauvage ont mené à la création d'une nouvelle catégorie : celle des espèces protégées parmi laquelle est transféré le loup. Cette catégorie a appelé les statuts de protection des animaux sauvages servant de référence pour la gestion de la faune (Micoud et Bobbé, 2006: 32). Les expériences auxquelles les acteurs, en charge des décisions sur la gestion de la nature ont dû faire face pendant les dernières décennies, les ont conduits à remanier et à réduire leurs catégories de référence à deux groupes : les espèces sauvages pour lesquelles cette gestion fonctionne et les animaux posant problèmes. Or « à mesure que les animaux changent de statut, les catégories mobilisées pour penser nos relations avec eux se brouillent » ajoutant une forme de confusion (Manceron et Roué, 2009:3). La définition même des catégories en est affectée. Cela conduit à la création de formes hybrides entre plusieurs catégories, dont certains titres sont des oxymores : « nuisible utile », « prédateur protégé » etc. (Manceron et Roué, 2009:3). Selon Larrère (1993 : 18), pour ces gestionnaires le *sauvagement*

artificiel triomphe de l'opposition sauvage/domestique ; et cette catégorie est construite socialement par les nouvelles pratiques de gestion de la faune sauvage (Migot et Roué, 2006: 3). Cependant la coexistence de la multitude de catégories du sauvage, elle, perdure.

Construction symbolique, la sauvagerie dans la nature est un produit culturellement entretenu et une représentation dont la fonction consiste à créer une dimension individuelle et collective au sein de laquelle on a le droit d'exprimer notre propre sauvagerie (Dalla Bernardina, 2011 : 88). Je me suis donc posée la question suivante : comment se fait-il que l'on ne puisse se passer du sauvage dans les Alpes ? De plus, comment le sauvage se définit ? Qu'est-ce précisément que ce nouveau type de sauvage ? De quelles manières se fabrique-t-il socialement ? Une des pistes pour débiter cette réflexion considère que le loup, perçu par certains comme le retour du sauvage dans les Alpes, serait une manière de réparer une nature meurtrie par la modernité. Cette montagne de liberté, serait ainsi ré-ensauvagée ; selon les bénévoles d'une association de protection de la nature « on n'aurait pas pu rêver mieux que le loup revienne chez nous ».

La notion de biodiversité illustrant la manière de penser notre environnement et de nous le représenter, se base sur la distinction entre ce qui est domestique et ce qui est sauvage, comme dans d'autres cultures que la nôtre. Cette distinction entre ce qui relève du domestique et ce qui relève du sauvage apparaît pertinente pour analyser les représentations du loup et les pratiques relatives à sa présence dans les Alpes: « Quiconque en effet utilise cette dernière notion [la biodiversité], la pense, la pratique ou la parle, que ce soit pour la promouvoir ou la refuser, se trouve généralement amené à le faire en se référant à la catégorie du sauvage » (Micoud et Pelosse, 1993: 6).

Dans ce mode de pensée, les anciennes cultures du sauvage classent la faune en deux catégories : les animaux domestiqués et les animaux sauvages. Dans cette notion de sauvage, l'ordre établi répondait à des représentations basées sur les modes de vie cynégétique et agricole. Il y avait les espèces gibiers et les espèces nuisibles.

A partir de la seconde moitié du siècle dernier, l'apparition de nouvelles représentations du sauvage accompagne l'essor de la conservation de la nature, mais sans remettre en cause ce schème de perception. Comme l'a démontré Bruno Latour (1991), les modernes n'ont jamais été vraiment modernes. En ce sens, le sauvage sert de référence vis-à-vis de laquelle la nature se pense et se représente chez les gens de l'Alpe, en France et en Suisse.

L'analyse des représentations demeure centrale à mon étude. L'émoi suscité par le retour du loup dans les Alpes m'a amenée à travailler sur les représentations culturelles de cet animal parmi les Haut-Savoyards et les Valaisans. En

effet, les représentations sociales du loup permettent d'analyser ce retour ; car en explorant les relations que les hommes ont établies et entretiennent avec les loups, autrement dit sur les relations entre les humains et ces non-humains-là, je m'intéresse tout d'abord à la manière dont les gens de l'Alpe pensent l'objet « loup », l'acte de penser le loup étant celle par laquelle la relation s'établit et perdure.

Du point de vue anthropologique, une représentation se définit comme « la rencontre d'une expérience individuelle et de modèles sociaux dans un mode d'appréhension particulier du réel : celui de *l'image-croyance* qui, contrairement au concept et à la théorie qui en est la rationalisation seconde, possède toujours une tonalité affective et une charge irrationnelle. C'est un savoir que les individus d'une société donnée ou d'un groupe social élaborent au sujet d'un segment de leur existence ou de toute leur existence. C'est une interprétation qui s'organise en relation étroite au social, et qui devient, pour ceux qui y adhèrent, la réalité elle-même » (Laplantine, 1989 : 5250²³). Le travail sur les représentations m'a permis de m'intéresser à la manière dont les gens de l'Alpe pensent l'objet « loup » et de mettre en lumière les différents niveaux de signification symbolique de ces constructions. En particulier la dimension symbolique des représentations du loup est rapidement devenue un élément clé. A partir du moment où j'ai fait ce constat, sur le terrain, je me suis rendu compte que ce sur quoi je travaillais, était en fait fondamentalement les relations entre les hommes et les loups, ces derniers en tant que non-humains.

Je me suis également appuyée sur l'apport de Barthes (1957 : 845) pour qui les représentations collectives sont un système de signes ; le loup en tant que signifiant est l'objet de ma recherche, le signifié étant ici le sauvage (Jodelet, 2003 : 37). Ainsi ai-je structuré mon manuscrit autour du sauvage qui m'a servi de fil rouge. Mon hypothèse principale est en effet que les conflits entre les gens de l'Alpe, à propos de la présence ou l'absence des loups, seraient la conséquence de conflits de représentations de cet animal, et que les tensions autour du loup résulteraient de celles autour de l'objet du sauvage.

La distinction entre nature et culture, considérée comme une évidence dans notre contexte, ne se retrouve pas systématiquement dans les pratiques ayant cours en Haute-Savoie et dans le Valais. Les tensions et distorsions en matière de représentation des animaux, de la montagne et de la nature, nous ramènent sur la piste du sauvage, élément indissociable des montagnes alpines. Les relations conflictuelles entre les hommes et les loups s'enracineraient au point de rencontre des différentes représentations du sauvage basées sur des cultures du sauvage qui se court-circuiteraient mutuellement. En cela les représentations du loup seraient des représentations en action d'amalgames de sauvages.

L'idée ne consiste pas à savoir pourquoi on range le loup parmi les êtres humains, au sens large, mais en quoi il nous a paru soudain nécessaire de l'exclure de notre « destinée commune » lorsque l'on a institué les problématiques environnementales et plus précisément la « biodiversité » (Descola, 2002: 14). Autrement dit, comment se fait-il que la seule relation possible entre nous et les loups soit celle de la prédation et le demeure, malgré tous nos efforts pour la porter vers la protection? Qu'est-ce qu'une relation de prédation, et qu'implique-t-elle ?

Les deux modes de relation centraux dans la présente étude sont celui de la prédation, caractérisant les relations des hommes avec les loups et celui de la protection, traduisant le mode de relation privilégié des éleveurs vis-à-vis de leur bétail, les vaches, les moutons, les chèvres et les brebis, ainsi qu'avec les chiens. En effet, quand le loup mange un mouton il ne mange pas seulement une production agricole, il mange ce que les éleveurs appellent une « tradition », ce que j'ai interprété comme une histoire de liens qui les unit à cet animal. Le loup ne mange pas seulement un mouton, il détruit une relation de protection.

Les travaux de Descola (2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2011) sur les quatre ontologies (naturalisme, animisme, totémisme et analogisme) et sur les modes de relation possibles entre les humains et les non-humains m'a servi de socle et de guide pour approfondir ces réflexions et me concentrer sur la relation entre les humains et les non-humains loups. Il m'a également servi de canevas pour penser les représentations des personnes que j'ai rencontrées vis-à-vis des loups, des vaches, des moutons, et des chiens, principalement.

Les disjonctions symboliques induites par la présence du loup en milieu montagnard alpin sont mises en ordre symboliquement de manière récurrente et globale. Diverses remises en ordre ont été inventées sous la forme de mises en action, dont trois ont particulièrement attiré mon attention. La première est ce que les acteurs font lorsqu'un loup tue d'une manière jugée insoutenable. La seconde se déroule dans les parcs de regroupement nocturnes, mis en place lors de l'estive. Enfin, la dernière, sans doute la plus difficile à appréhender, est celle mise en place lorsque certaines personnes veulent « régler le problème » du loup à leur manière ; c'est ce que l'on nomme communément le « braconnage », l'abattage informel et illégal d'un animal protégé.

En tant que docteur en anthropologie, ce thème du retour du loup représente ainsi un formidable itinéraire de recherche. Les limites de temps imparties à l'époque par l'université m'avaient amené à délimiter mon « terrain » à la Haute-Savoie et au Valais. J'ai décrit un peu plus haut dans ce livre que les premières rencontres avec ce terrain m'avaient amené à réfléchir à quelle était la place du loup dans la nature. Ceci répondait en tout point à une perception

naturaliste de la situation, qui était la mienne aussi historiquement. Or, je m'étais rendu compte rapidement que mener une recherche en anthropologie invitait à se débarrasser d'abord de ses propres carcans culturels. Dans mon cas, c'est cette vision brute et non distanciée qui m'enfermait à un niveau superficiel dans lequel les dynamiques culturelles en jeu m'étaient invisibilisées. Cette posture ne me permettait ainsi pas d'acquérir la distance (épistémologique) nécessaire pour conduire une ethnographie du retour du loup dans les Alpes du Nord. La difficulté initiale la plus conséquente a d'abord consisté à questionner les aspects les plus communs du monde des Alpes, monde qui est aussi le mien, c'est-à-dire à en questionner son caractère « évident ». Puis il m'a fallu aussi conscientiser mes propres représentations culturelles du loup, et aussi les raisons du choix de ce sujet pour une thèse de doctorat, choix dont me revenait l'initiative. La remise en cause de mes propres représentations du loup et du sauvage a abouti à une prise de conscience du réflexe naturaliste sur lequel je m'appuyais à chaque évolution de mon objet de recherche. J'ai ainsi appris à le mettre à distance car il m'est apparu que penser le retour du loup comme problème social et politique répondait en tout point à une vision naturaliste de cet animal et de la nature. Forte de ces nouveaux repères, la première piste de réflexion que j'avais pu emprunter alors m'avait amené à me demander de quelles manières pense-t-on le loup, la bête de discorde par excellence, chez nous?

Et puis, où est-ce d'abord chez nous? Le choix de la Haute-Savoie et du Valais s'est avéré pertinent pour plusieurs raisons. La première, évidente, s'illustre par la possibilité de travailler sur deux pays industrialisés, aux contraintes internationales différentes, concentrant des conflits comparables, et limitrophes. Comment réagit-on sur le versant haut-savoyard et sur celui valaisan d'un même col, d'un même massif, à la présence de loup ; comment expliquer les différences observées et que nous apprennent-elles?

Le choix du canton du Valais se justifie, lieu de réapparition des loups en Suisse, de plus, il a été pendant dix-huit années l'unique canton à en abriter. Il a ainsi la plus longue expérience d'interactions humain-loup. On m'a souvent reproché ce choix, les Valaisans étant censés être « quelque chose de spécial ». Cet argument a été invalidé pour chaque point avancé par ces détracteurs, tout au long de la collecte de données. Le Valais ne connaît aucun particularisme, aucune exception, aucun traitement de faveur de gestion par la Confédération, concernant les interactions avec les loups, quoique l'on puisse régulièrement lire dans les médias. Dans une veine similaire, même s'il se pratique en Haute-Savoie un type d'élevage spécifique aux conditions des montagnes des Alpes du Nord, les expériences des éleveurs haut-savoyards égalent celles des éleveurs des Alpes du Sud. De plus, réfléchir sur les relations entretenues avec les loups,

ne justifie en aucun cas de se limiter aux acteurs pratiquant une activité d'élevage montagnard transhumant. Enfin, la Haute-Savoie et le canton du Valais répondent tous deux en tous points à leurs législations respectives. Ainsi, non seulement la comparaison des interactions est valable, mais encore comparable et généralisable au territoire français et suisse dans leur ensemble.

Afin d'observer les relations entre les humains et les loups, je m'étais rendue dans un premier temps en montagne et dans les villages de Haute-Savoie et du Valais, plus précisément dans les lieux où étaient rapportés des attaques de loup, ceux où des observateurs avaient relevé des traces de leur présence, et enfin dans les territoires des meutes connus de tous. Lors de ces séjours il ne m'était jamais arrivé de ne croiser personne, bien au contraire. Car si les paysages offraient a priori une vue ouverte avec le sentiment grisant d'être seule, il n'en était rien. Cette observation itinérante avait à peine débuté que j'avais noté que les réalités des relations entre les humains et les loups – ce qui était ; ne correspondaient pas aux descriptions des politiques de protection de cet animal – ce qui était souhaité. J'avais également été déroutée par le foisonnement de données collectées, fruits de la méthode d'enquête employée. Pourtant le caractère discret du loup a rapidement limité cette technique d'observation participante car bien que présent sur un territoire, il restait invisible la majorité du temps. Ainsi, hormis dans le cadre d'une attaque, et encore fallait-il en être témoin, les gens de l'Alpe n'avaient que rarement une interaction directe avec lui. Cette évolution liée aux limites de l'observation participante m'avait amené peu à peu à privilégier de nombreux et longs entretiens, fréquemment répétés. En effet, de prime abord je pensais les montagnards taiseux au sujet du loup, pourtant j'ai été accueillie par des gens ouverts, accueillants, et généreux. Je m'étais alors attachée à analyser les paroles anthropologiques des personnes rencontrées, c'est-à-dire leurs paroles authentiques pensant l'ordre de notre monde.

Les éleveurs ont été mes premiers interlocuteurs car une des manières d'observer les relations entre les humains et les loups consiste à se focaliser sur le bétail de montagne. L'agropastoralisme de montagne a été abordé en tant que mode de vie permettant d'interroger les relations entre les Haut-Savoyards et les Valaisans vis-à-vis du loup, et est défini comme une activité spécifique de l'agriculture de montagne liée au bétail, qu'il soit bovin, caprin ou ovin ; elle est indissociable de la notion de transhumance, qui se décline elle-même selon deux facettes. Il existe un pastoralisme transhumant qui consiste à faire migrer un troupeau de bétail pendant une période de temps donnée depuis les plaines jusqu'aux alpages situés en moyenne altitude selon des drailles établies à l'avance. Le second type de pastoralisme transhumant est spécifique au milieu montagnard et aux Alpes du Nord. Il consiste à faire migrer un troupeau de

bétail d'une altitude basse à une haute altitude : c'est l'estivage qui a lieu pendant la bonne période c'est-à-dire du milieu du printemps au début de l'automne (cette période reste toutefois spécifique aux types de massifs montagneux). Les espaces d'estive sont généralement loués par les éleveurs à des propriétaires selon des associations de droit privé : les systèmes de consortage (en Suisse) et les baux pastoraux (en France).

D'autres acteurs clés pour cette recherche ont été les personnes reconnues dans leurs professions et dans leurs domaines de recherche vis-à-vis des grands carnivores, et du loup plus spécifiquement.

En dehors de la Haute-Savoie et du Valais, je me suis rendue à Berne, à Lausanne, dans le parc national des Ecrins, dans le parc national du Mercantour, à Gap, à Gland au siège de l'UICN, à Glières (Grenoble), à l'Université des Sciences de Rome, à Strasbourg au Conseil de l'Europe, et enfin à Zurich. Mais au final, ce sont les chasseurs qui sont devenus mes interlocuteurs privilégiés.

Les difficultés inhérentes à ce travail de terrain

Le silence habituel des montagnards sur le loup, redouté dans le cadre de ma recherche, a laissé place à la disponibilité de chacun. Concrètement l'agenda des experts internationaux a jalonné le début du travail de terrain, poursuivi par des entretiens exploratoires auprès des intermédiaires cités ci-dessus.

Après cette initiation et la collecte des premières données et observations, la réflexion s'est centrée sur cinq questions. La première question se pose en ces termes : quelles sont les pratiques sociales induites par la présence des loups, ou leur proximité : on sait qu'ils sont proches ? La seconde en ceux-ci : de quelles manières les pratiques existantes sont-elles modifiées par la présence des loups, ou de leur proximité ? La troisième questionne la possibilité d'observer ces pratiques ? Puis, lesquelles sélectionner, et pour quelles raisons ? Et enfin, comment les observer ?

Ces questions m'ont servi de guide. C'est en cherchant à y répondre que j'ai répertorié quelles étaient les personnes que je devais rencontrer et quand cela a été possible de déterminer un ordre chronologique.

A la suite de ma réaction à l'invitation d'un lieutenant de louveterie à un tir de prélèvement en septembre 2012, il m'a été impératif avant de poursuivre d'interroger mes propres représentations au loup. Voici les questions ayant jalonné cette réflexion:

- Comment décrire mes rapports actuels au loup ?
- Que représentait le loup pour moi ?

- Quelles ont été mes expériences passées et présentes avec les loups?
- De quelle manière décrire les interrelations que j'ai pu avoir avec cet animal ?

Par un concours de circonstances, la meute de loups vit de manière permanente sur un massif aimé. En investiguant ma mémoire, la fascination du loup existe depuis de nombreuses années, bien avant qu'il ne revienne par ailleurs; d'une certaine manière, il n'avait jamais vraiment disparu du paysage alpin. Mes propres représentations du loup portent elles aussi toute l'ambiguïté symbolique de cet animal : admiré, craint, agaçant, mais subjuguant. J'ai ainsi gardé en tête les deux autres questions suivantes durant le reste du terrain :

- En quoi mes rapports au loup nécessitent-ils un travail constant de distanciation?
- Quelles sont les implications épistémologiques de prendre pour objet sa propre société et sa propre région?

Ces axes de réflexivité composent la base de ma posture épistémologique mise en action lors de la collecte de données. Dès le début de mes recherches, les acteurs rencontrés ont évoqué la figure du Grand méchant loup et le conte du Petit chaperon rouge. Après un moment d'hésitation et d'incompréhension face à la pertinence de ces éléments, dans une problématique de développement, où le loup représentait un enjeu social et économique de deux pays industrialisés ; l'attention nouvellement éclairée conduisait aux représentations du loup et du sauvage, et à leur dimension mythique. L'enjeu de cette prise de conscience s'axait sur le dégagement de la cohérence interne des représentations collectées, et sur leur logique d'organisation. D'après les premiers résultats d'analyse, les relations humains et loups s'amorcent par l'imaginaire.

La partie de la réflexion portée sur la figure du Grand méchant loup, sur celle du Petit chaperon rouge, et sur les aspects mythiques des représentations recueillies, s'est basée sur le travail de Lévi-Strauss. Pour lui, le mythe se définit comme « une histoire qui cherche à rendre compte à la fois de l'origine des choses, des êtres et du monde, du présent et de l'avenir, et qui cherche en même temps simultanément à traiter des problèmes qui nous paraîtraient aujourd'hui à la lumière de notre pensée scientifique comme tout à fait hétérogènes et différents les uns par rapport aux autres, à le traiter comme s'il s'agissait d'un seul problème qui n'admettrait qu'une seule réponse ». En particulier, la dimension symbolique des représentations du loup s'imposait comme une clé. A partir de ce constat, la prise de conscience du véritable sujet de ce doctorat aboutit à une réflexion canalisée sur le thème des relations entre les hommes et les loups, les loups en tant que non-humains.

Une seconde conclusion, au terme du travail sur le terrain, portait sur son caractère « à domicile », difficulté supplémentaire. Je l'envisageais comme un atout, alors que sa gestion a apporté de multiples contraintes. Par exemple, le fait de ne pas pouvoir mettre sur « pause » le travail de terrain a représenté une complication certaine. Sans que je n'en aie eu véritablement conscience, ce dernier a débuté pendant une conversation banale dans un supermarché, bien avant que je ne le souhaite. A cette époque, j'étais encore en train de rédiger mon mémoire préliminaire de thèse. Par la suite, de nombreuses personnes m'ont abordé à ce sujet, dans le cadre de ma vie personnelle, et j'avoue qu'au début cela m'a pris au dépourvu. Je n'étais pas prête à cela. Je n'avais pas anticipé le fait de ne pas être maître du moment où le terrain en Haute-Savoie allait débiter. J'ai dû m'habituer aussi à être tout le temps sur le terrain, par défaut, et je sortais équipée de mon carnet de notes de terrain partout où je me rendais. Le décentrement requis pour le chercheur m'a fait adopter un regard d'observateur quelque peu en retrait, modifiant mes relations aux autres. Mener une recherche dans sa propre région transforme de manière irréversible la perception de ce qui est connu, acquis, et allant de soi. Le fait de choisir sa propre région comme un terrain implique un avant et un après. C'est une sorte d'adieu à un monde connu et familier, n'appartenant déjà plus qu'au passé. Ceci implique aussi que l'on ne sort pas d'un terrain ayant lieu chez soi. Il se prolonge longtemps, voire indéfiniment.

Travailler chez soi impose au chercheur de s'extraire de tous les repères jalonnant la construction de l'acquis et du dû. C'est seulement après en avoir eu conscience que j'ai rédigé dans un premier temps les guides d'entretien, révisés à la suite des entretiens exploratoires. En parallèle, j'ai appliqué la stratégie de « l'effet boule de neige ». Lorsque les informations collectées ont été recoupées, et qu'il m'a été possible d'identifier avec précision les informateurs clés, auprès desquels j'ai mené des entretiens approfondis, une vingtaine d'entretiens supplémentaires ont été nécessaires pour arriver à une saturation de mes données.

J'ai ainsi utilisé plusieurs guides d'entretien, variant selon les différentes interactions de l'acteur interrogé avec des loups (professionnelles, politiques, bénévoles etc.). Leur type (centré, non dirigé etc.) a également varié pendant le déroulement des entretiens, afin de s'adapter à la personne ou à la situation ...

Leur longueur a elle aussi été variable, la durée moyenne d'un entretien étant d'une cinquantaine de minutes. Sauf exception, la structure des entretiens se composait comme-suit. La première reprenait, de manière relativement formelle, chaque question et thème. Puis je me suis rapidement aperçue qu'au moment de clore la rencontre, mon interlocuteur paraissait avoir envie de sortir de sa réserve : il avait visiblement envie de raconter « l'envers du décor ». La

seconde partie s'ensuivait, et bien que reprenant chacun des points déjà évoqués, elle se présentait de manière radicalement différente. Sans supplanter la première, c'est dans ce second temps que l'essentiel des données a été recueilli.

Le manuscrit de ma thèse de doctorat, sur lequel ce présent ouvrage s'appuie, contient des éléments méthodologiques additionnels au mémoire préliminaire de thèse, défendu devant un jury, courant du premier semestre 2012. J'ai ainsi choisi de ne pas répéter dans ce texte les éléments déjà présentés dans ce mémoire, disponible par ailleurs à la bibliothèque de l'institut, tout comme le manuscrit de la thèse.

Née, vivant, en Haute-Savoie pendant les deux années de mon terrain, en 2012 et 2013, puis en 2023, à proximité, ou dans les secteurs où les loups sont installés, il n'y a eu aucune interruption dans la technique d'observation, du moins pour la partie ayant lieu en Haute-Savoie. En ce qui concerne la partie suisse, quelques allers et retours et séjours en Valais en fonction des entretiens ont structuré les temps de l'observation dans le canton.

Grâce aux entretiens, les observations ont pu débiter. Dans un premier temps, il s'agissait de différencier le faire du dire, les pratiques des discours. J'ai décrit les pratiques des acteurs concernés professionnellement par le pastoralisme vis-à-vis de la présence des loups, ou concernés professionnellement par la gestion des loups. Dans un second temps, j'ai procédé de la même manière avec les acteurs pratiquant professionnellement un type de chasse, puis ceux-là pratiquant durant leur temps libre ; toujours dans la perspective de décrire leurs pratiques en présence des loups, et à proximité de secteurs correspondant.

Puis je l'ai élargi aux « gens du lieu ». Alors, un nombre restreint de pratiques se sont portées à mon attention ; sur lesquelles je me suis concentrée. Pour savoir comment les observer, j'ai eu besoin de rencontrer un certain nombre d'acteurs, afin d'avoir une vision claire sur le rôle de chacun.

Pour la partie française, je prévoyais de devoir quitter la Haute-Savoie pour traiter de ce qui se passait en Haute-Savoie ; Paris et Lyon étant les deux villes ciblées. Bien que j'ai rencontré de nombreux acteurs membres du groupe national loup, et de ce fait me déplaçant y compris dans les Alpes du Sud, ces « excursions » hors de la Haute-Savoie sont restées ponctuelles ; je suis restée dans le cœur même des montagnes alpines la majorité du temps. J'ai passé de nombreuses journées dans des bureaux, des couloirs entre les entretiens, aux cafétérias des uns et des autres ; dans des fermes, des étables et des champs ; en montagne sur des alpages, des sentiers, des refuges ; et dans des bars et restaurants de villages, des mairies, des bibliothèques Autant de lieux divers et proches géographiquement. Au contraire, et alors que je prévoyais la même chose pour la partie valaisanne, j'ai été ballotée en Suisse d'une ville à une autre,

d'abord dans le Valais, puis dans le pays en entier. Je me suis aperçue après coup avec surprise que j'avais passé au moins autant de temps à Berne que dans les montagnes valaisannes. Je m'y suis tenue malgré ma crainte de « passer à côté de quelque chose ». Le fait de connaître les montagnes du Valais par mes expériences personnelles passées, ainsi que celles savoyardes, m'a aidé à garder confiance. Dans les Alpes, les lieux de vie sont généralement délimités par des contraintes physiques (des cols...), et groupés dans des vallées latérales ; tout le monde sait qui monte, à quelle heure, avec quelle plaque d'immatriculation et j'y suis entrée en y étant invitée ou non. Lorsque j'avais des rendez-vous, ma présence était justifiée et légitime.

Les gens du lieu ne se demandaient pas trop longtemps ce que je faisais là, ni pourquoi. En fait la plupart du temps, ils savaient déjà qui j'étais, et la raison de ma présence. La journée représentait la durée d'un entretien et des observations. Afin de passer du discours sur le souhaité être à l'être réel, et à gagner la confiance de mes interlocuteurs, j'ai remarqué qu'un entretien initial dirigé assez bref marquait la fin du temps formel, permettant de se détendre, et aborder enfin la « vraie vie ». Le temps du jeu de rôle étant terminé, le vocabulaire changeait, dérivant vers l'argot, les positionnements du corps aussi, les gens « osaient » venir nous rencontrer et échanger quelques paroles, les craintes de tous étaient mises de côté pour un moment. Avant de me « montrer » le pays, on mangeait un peu ensemble, parfois on n'allait pas loin – comme dans les Alpes tout donne l'impression d'être là et nous au milieu. Il ne faut pas s'imaginer que l'on parcourait des kilomètres sur des sentiers, au contraire ce qui m'était montré était directement accessible, autour du lieu de vie et les lieux communs empruntés par les hommes et les bêtes. On me montrait aussi les endroits fréquentés par les loups, les mêmes en définitive, exactement le problème. J'ai ensuite confronté ces données à celles obtenues par les entretiens.

Ayant collecté un grand nombre de données par le biais des deux techniques décrites ci-dessus, j'ai concentré la collecte de données sur la documentation me permettant d'analyser quelles sont les différentes représentations sociales du loup. J'ai collecté principalement des rapports et textes législatifs et des articles de presse publiés par le Dauphiné et le Nouvelliste, analysés dans un ordre diachronique.

Je pensais utiliser une quatrième technique qualitative, celle des récits de vie, pour compléter les recherches documentaires. Ils auraient concerné les significations subjectives et individuelles de percevoir le retour du loup dans les Alpes et les changements intervenus dans les villages de montagne ; par ce retour et de manière plus générale au cours des dernières décennies. Pourtant après mûre réflexion, je ne pense pas que cette technique soit appropriée à ma recherche.

L'exigence de temps et d'immobilisme pour faire un récit de vie m'ont paru inadéquats pour le terrain dans lequel j'ai évolué.

La rupture autour de l'objet nature est le point qui m'a posé le plus de problèmes lors de mon travail de terrain, ce que j'explique par ma formation initiale de biologiste (avec l'obtention d'un premier Master à l'université de Genève et au sein du Muséum d'histoire naturelle de Genève). Ceci est loin d'être anecdotique puisque le rôle et la place des muséums d'histoire naturelle dans l'histoire de la conservation de la nature est centrale. En choisissant d'être instruite et éduquée dans cette institution, je me suis inscrite au cœur de la tradition conservacionniste, naturaliste. Une brève revue de l'histoire de la conservation permet de l'illustrer.

Avant les débuts de la conservation, la notion selon laquelle les écosystèmes fournissaient des services à la société était déjà implicitement connue. A Paris par exemple, Louis XIII décida en 1635 de créer un jardin de plantes médicinales pour son usage personnel. L'idée de plantes fournissant des remèdes et médicaments est une illustration d'un « service écosystémique ».

L'intendant de ce jardin, le Jardin des plantes, a été à l'initiative de la création d'un muséum d'histoire naturelle, l'actuel Muséum d'histoire naturelle de Paris (MHNP). L'influence de ce muséum dans la protection contemporaine de la nature en Europe est considérée comme clé. En 1854, c'est un des professeurs du MHNP qui lancera l'initiative d'un programme d'acclimatation dont le cahier des charges dépassera largement cette seule initiative. La « Fondation impériale zoologique d'acclimatation » deviendra ensuite la « Société nationale d'acclimatation de France », puis l'actuelle « Société nationale de protection de la nature ». Les premières aires protégées sont établies en France pour la protection des oiseaux en 1912 sous cette impulsion; informellement, car il n'existe pas encore de statut juridique pour la gestion de ces terres. L'ornithologie donna naissance à cette époque à la puissante et estimée « Ligue pour la protection des oiseaux » en France, et parallèlement en 1922 au Royaume-Uni à « l'International Council for Bird Preservation » (ICBP) (aujourd'hui Birdlife) toutes deux, premières organisations internationales de conservation de la nature. A cette époque quatre congrès internationaux sur la protection de la nature aboutissent en 1947 à la création « l'Union pour la Conservation de la Nature », l'UICN, en Suisse (Le Duc, 2013: 20–21).

La rupture entre les sciences naturelles et les sciences sociales vis-à-vis de l'objet de la nature débute au XIX^e siècle, et n'a cessé de s'approfondir depuis lors. Lorsque Descola prononce sa leçon inaugurale au Collège de France (2001), il évoque l'intuition d'Alexandre de Humboldt selon laquelle l'histoire naturelle de l'homme est inséparable de l'histoire humaine de la nature, que «

l'habitabilité progressive de la surface du globe » dépendrait autant des facteurs physiques que des manières multiples dont ils sont pensés et mis en œuvre par les sociétés concernées. Pourtant, « en dépit des efforts répétés des meilleurs esprits du XIX^e siècle pour combler l'écart grandissant entre les sciences de la matière et de la vie et les sciences humaines et sociales, l'anthropologie fut ainsi écartelée dès sa genèse entre deux pôles opposés dont la confrontation marquera durablement les méthodes et les problématiques de sa maturité » (Descola, 2002:9).

L'institutionnalisation des problématiques environnementales en Europe est centrée sur l'idée que l'homme détruit une nature qui doit être protégée. Les préoccupations concernant les répercussions des activités de l'homme sur l'environnement ont été concomitantes avec l'émergence de la modernité, c'est-à-dire que la préoccupation de ce qu'on perçoit comme un « problème » environnemental intégrée aux thèmes des dynamiques sociales renvoie en miroir à la préoccupation des conséquences sur l'environnement du développement, autrement dit la conservation et le développement parlent chacun de leur côté d'une seule et même chose : nos rapports à la nature.

Lorsque l'on parle de la nature du point de vue de la conservation, c'est de sa protection dont il est principalement question. La protection de la nature est une des thématiques phares des sciences naturelles, et de la biologie en particulier. Pour mieux comprendre la manière dont la conservation est née, il faut parler de la colonisation européenne en Afrique. Ce sont, en effet, les forestiers travaillant dans les milieux tropicaux de ce qu'il était convenu d'appeler les colonies qui se sont alertés les premiers des dégradations sur l'environnement que provoquaient certaines activités anthropiques. Les chasseurs de gros gibier ont ensuite pu également constater que la « santé » de certains écosystèmes se dégradait, le gibier devenait plus rare. En résumé, la conservation de la nature est un courant de pensée profondément ancré en Europe, né avec l'occupation des terres tropicales. Les tropiques concentrent en effet la majorité de la diversité biologique des espèces, offrant ainsi un contexte de travail exceptionnel aux biologistes, c'est-à-dire les scientifiques, et aux naturalistes, les amateurs de nature.

L'essor des sciences économiques et sociales accompagnant le processus de la décolonisation s'est heurté à une vision désuète de la nature chez certains pour qui les sociétés étaient déterminées par la nature, leurs natures et la « race ». Selon eux, la diversité biologique induisait une diversité culturelle, la nature justifiait donc le colonialisme (Rodary et Castellonet, 1998 ; Grinevald, 2006). Pour autant, cette vision raciste de l'Autre ayant porté préjudice pendant

longtemps au contexte intellectuel de l'environnement n'est pas partagée par tous, loin de là.

La vision de la nature portée par la conservation est issue des sciences naturelles, et de l'écologie plus particulièrement. La biosphère (notion introduite par Lamarck en 1802, puis définie par Suess en 1875 ; cf. Huggett, 1999) se compose de la diversité biologique d'écosystèmes en perpétuelles interactions et indissociables (Tansley, 1935 ; Vernadsky, 1945). Cette capacité d'un système à assurer son équilibre de fonctionnement vis-à-vis de contraintes extérieures a introduit la notion de conservation de la nature. L'idée de conserver la « nature » est illustrée par la notion d'homéostasie appliquée à la théorie de Gaïa (Lovelock, 1945), métaphore du corps humain représentant la Terre comme une planète vivante en évolution. La biologie de la conservation a pour objectif de répondre à la crise concernant l'accélération du taux de perte systémique de la diversité biologique. Cette perte est un phénomène naturel, mais accéléré de manière inédite par des activités anthropiques qui surpassent les capacités de résilience de l'ensemble des écosystèmes. Les pressions anthropiques sur les écosystèmes accélèrent un rythme de disparition naturel d'espèces en ne leur laissant pas le temps de s'adapter aux changements rapides inédits. Si ces impacts ont toujours eu lieu, un consensus scientifique établit une accélération sans précédent de ce taux (Leakey et Lewin 1995 ; Willis *et al.*, 2004).

D'une manière générale, la conservation repose sur quelques principes (Barbault, 1997) :

- le maintien durable de populations saines pour l'ensemble des ressources biologiques sauvages n'est pas compatible avec une croissance illimitée des demandes des hommes ;
- le but de la conservation doit être d'assurer toutes les options d'utilisation présentes et futures en maintenant la biodiversité dans toutes ses composantes, génétique, spécifique et écosystémique ;
- l'évaluation des effets écologiques et socio-économiques de l'utilisation des ressources naturelles doit précéder toute mesure d'extension ou de restriction de celle-ci ;
- la réglementation relative à l'utilisation des ressources vivantes doit reposer sur la connaissance de la structure et de la dynamique de l'écosystème concerné et prendre en compte les influences écologiques et socio économiques qui affectent directement et indirectement l'utilisation de ces ressources ;

- la gamme complète des connaissances et des compétences apportées par les sciences de la nature et de la société doit être mobilisée pour traiter des problèmes de conservation ;
- toute conservation efficace suppose la prise en compte et la compréhension des motivations, intérêts et valeurs de tous les utilisateurs et acteurs en cause.

Les débuts de l'institutionnalisation des problématiques environnementales liées à la nature ont concerné deux domaines distincts : le concept de changement climatique et celui de biodiversité. En ce qui concerne la biodiversité, les questions liées à la diversité génétique étaient soulevées par le développement de l'agriculture moderne et du commerce international de l'alimentation qui, en sélectionnant quelques produits, appauvrissaient la diversité alimentaire par la perte de la diversité génétique et l'émergence de problèmes liés aux espèces invasives. Auparavant domaine de spécialistes en sciences naturelles, la diversité biologique⁵ devient un concept à part entière pour les sciences sociales : la biodiversité. Elle englobe la diversité biologique dans son sens le plus large. C'est avant tout un concept anthropocentrique (Barbault, 1997). Les domaines d'actions sont écologiques, économiques, sociaux et politiques (Brechin *et al.*, 2003 ; Brandon *et al.*, 1998). En 1962, la publication de *Silent Spring* marque la naissance du concept de développement durable, concept sur lequel la conservation de la nature s'appuie depuis lors. Les recherches de Rachel Carson en écologie démontrent les effets dévastateurs de l'emploi de pesticides dans l'agriculture sur la santé des êtres vivants. Cet ouvrage marquera la naissance d'une conscience environnementale en Amérique du Nord, région qui en a été longtemps moteur, et abrite toujours le mouvement de la *deep ecology*.

La Conférence des Nations Unies sur l'environnement humain (CNUEH, 1972) a eu pour but d'aborder officiellement les problèmes environnementaux à la coopération internationale. Un des résultats majeurs a été la création du Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE). Mais une profonde mésentente entre les sciences naturelles et les sciences humaines sur ce qu'est la biodiversité fait que les malentendus qui datent de ce contexte tendu se sont répercutés durablement dans les négociations sur les questions environnementales.

La Commission Brundtland (Nations Unies) est créée et mandatée en 1987 pour se pencher sur les problèmes liés à l'accélération de la détérioration de l'environnement humain et des ressources naturelles, et sur les conséquences

5 La diversité biologique est définie par trois niveaux d'approche : la variabilité génétique, la diversité spécifique et la diversité écologique.

d'une telle détérioration sur le développement économique et social. Le rapport Brundtland qui en résulte émet l'idée d'une exploitation durable des ressources naturelles, nouveauté clé pour les futures négociations sur la biodiversité. Il fait état d'une altération importante de la biodiversité ayant des répercussions potentiellement négatives sur la croissance économique.

Il existe de multiples définitions du développement durable rendant ce concept difficile à saisir. Les nombreuses interprétations de ces définitions renforcent encore le flou autour de ce terme. La définition la plus communément employée est sans doute celle émise par le rapport Brundtland : « Le développement durable, c'est s'efforcer de répondre aux besoins du présent sans compromettre la capacité de satisfaire ceux des générations futures » (Commission mondiale sur l'environnement et le développement, 1987:37). La définition du développement durable reflète une nouvelle fois la rupture déjà observée entre les sciences naturelles (l'approche écologique écocentrique) et les sciences sociales (l'approche anthropocentrique). Une difficulté supplémentaire en français provient du fait que ce terme a été pensé en premier lieu en anglais : *sustainable development*. La traduction de l'adjectif *sustainable* et son interprétation en « durable » en français prête à confusion. La notion de durabilité existe depuis au moins le XVII^e siècle, que ce soit pour les naturalistes ou les économistes. Il paraît implicite qu'un des objectifs principaux d'une société soit de se développer *durablement*, ne serait ce que dans le temps (van Griethuysen, 2002: 8).

Désormais, les enjeux politiques deviennent considérables, et savoirs et pouvoirs s'accordent pour parler de crise écologique (Rist, 2009). Pour autant, les réflexions sur les causes de la détérioration de la biodiversité ne sont pas à l'ordre du jour, autrement dit la vision utilitariste de la nature a de beaux jours devant elle. On tente d'inclure cette manière de penser la nature aux modes de fonctionnement du système économique dominant. C'est l'idée que l'environnement puisse rendre des services écosystémiques finançables. En 2010, le rapport TEEB (*The Economics of Ecosystems and Biodiversity*) établit la contribution de la nature aux modes de vie et de subsistance des humains, à leur santé et à leurs cultures ; c'est le mouvement actuel de la *Green Economy*.

Du point de vue de l'anthropologue et du sociologue, la nature est distincte de l'environnement, elle présuppose la présence de l'homme dans un environnement donné, celui-ci est alors une donnée scientifique objective, la biogéocénose pour les biologistes. L'environnement peut être défini comme un écosystème associé à une géomorphologie (l'espace géographique). La nature quant à elle est ressentie ; elle est une construction culturelle et sociale ayant sa propre histoire, c'est un objet de croyance (Descola, 2005). Elle est en premier

lieu une expérience émotionnelle sacrée se transformant ensuite en une représentation sociale chargée de valeurs. Ce n'est pas un fait objectif ni une donnée scientifique neutre. La nature peut être définie dès lors comme « un dehors qui prend le visage du paysage ou plutôt des paysages qui ont comme lien commun le Beau voire le Bien ; un dedans contenant la raison et l'intelligibilité que doivent décrypter la science et la politique ; c'est une âme et un sentiment optimiste à imiter ; la Nature est une totalité et une éthique » (Crettaz, 1993: 101).

Le schisme entre la vision de la nature des sciences naturelles et celle des sciences sociales, je l'ai retrouvé lors de mon parcours universitaire et de mes expériences professionnelles. L'idée de me spécialiser sur les concepts de « développement durable » et de « biodiversité » avait déjà largement fait son chemin lorsque j'ai obtenu un master en Sciences naturelles. Mais il m'est apparu évident que je ne continuerai pas au sein de la Faculté des Sciences de Genève. En effet, le projet offert par l'Université de Genève, par exemple avec le « Master en sciences de l'environnement », restait basé sur une vision naturaliste de la biodiversité et de sa protection ; alors que je voulais accéder à une vision interdisciplinaire de cet objet et prendre mes distances vis-à-vis des sciences naturelles. Pour autant, je souhaitais compléter ma formation en biologie par un master en Sciences. L'idée était de commencer à m'ouvrir à d'autres perspectives sur l'environnement en les testant par la possibilité des « cours à choix ». Assez rapidement j'ai orienté ma formation sur les cours proposés par le « Laboratoire d'anthropologie de l'Université de Genève », selon sa dénomination de l'époque, aujourd'hui dissous et renommé « Unité d'anthropologie », puis placé au sein du département de génétique et évolution de l'Université de Genève. J'ai suivi en particulier le cours « Ethnologie » présentant selon un syllabus toujours accessible en ligne, une « introduction à l'anthropologie culturelle ». Un seul cours dispensé selon une perspective anthropologique ne suffisait pas, et le règlement ne me permettait pas de suivre des cours en dehors de ma faculté. Bon an mal an, j'ai écarté l'idée et débuté ma vie professionnelle après l'obtention du master en biologie, au Costa Rica, en travaillant pour le Muséum d'histoire naturelle de San José, puis pour plusieurs ONG, dans diverses catégories d'aires protégées. La confrontation au terrain m'a ramenée immédiatement à la nécessité d'accéder à une formation complémentaire de biologiste relative à la biodiversité, des aires protégées et de la conservation de la nature de manière plus générale. En particulier, il m'était apparu obligatoire de pouvoir être formée sur le développement, et que cette entrée sur la biodiversité m'intéressait davantage. L'Institut universitaire d'études du développement (IUED) offrait tout cela, avec le master en études du développement. Je suis revenue à Genève suivre le cursus de mon second master. Juste avant d'y être admise, je

me souviens d'un rendez-vous avec la conseillère aux études du département de biologie de la Faculté des Sciences de l'époque. Elle m'avait refusé son soutien sous prétexte qu'aucun diplômé du département n'avait jamais réussi à être admis à l'IUED et que cela n'allait certainement pas commencer avec moi. Cette anecdote illustre l'animosité qui existe encore entre les sciences naturelles et les sciences sociales, notamment pour ce qui est de leur objet commun, la biodiversité. Avec cette seconde formation en cours, je suis retournée travailler au Costa Rica pour faire mon travail de terrain de master, en ayant aussi été engagée en tant qu'assistante de recherche d'une importante ONG active dans le domaine de la conservation. De ce rôle hybride, j'ai tiré quelques enseignements. Tout d'abord, s'il me semble relativement facile de distancier mes réflexes de scientifique naturaliste lorsque je réside à Genève, où je pense la nature plutôt qu'autre chose, il n'en était pas vraiment ainsi lorsque, confrontée au terrain, je vivais pendant des mois dans une forêt tropicale. Après plusieurs mois, alors que j'y étais enfin parvenue de manière satisfaisante, je pensais acquis cet effort de réflexivité. Tant s'en faut, comme j'en ai fait l'expérience lors de ma recherche doctorale et spécialement mon travail de terrain.

Après avoir travaillé en Amérique centrale sur la tortue marine, j'ai voulu inverser la donne en travaillant chez moi, en Europe, sur un animal hautement controversé et divisant l'opinion publique : le loup. A posteriori, si j'avais su à quoi je m'attaquais, je pense que j'aurais sans doute choisi un animal ayant une puissance symbolique un peu moindre, comme le lynx ou même l'ours.

De même, alors qu'intellectuellement, à distance, le travail sur la réflexivité peut être tenu sous contrôle, c'est lorsque je suis partie dans les Alpes, parmi les loups, que je me suis rendu compte que l'acquis du Costa Rica ne l'était pas. Un lieutenant de louveterie m'a proposé de l'accompagner à un tir de prélèvement, au vu de ma réaction (pister et tuer un loup, quelle chance!) et alors que le lieutenant lui-même semblait trouver qu'après réflexion cette proposition n'était pas vraiment une bonne idée, j'ai compris que je devais à interroger mes propres représentations du loup avant de poursuivre.

Le rôle de dévorateur est omniprésent dans les représentations du loup. Comme je l'ai déjà détaillé, le travail sur le terrain m'a amené immédiatement face au conte du Petit chaperon rouge et à la figure du Grand méchant loup. De même, la surprise des résultats des entretiens avec l'omniprésence du conte du Petit chaperon rouge et de la figure du Grand méchant loup a renforcé cette nécessité. Cette valse, entre la vision naturaliste de la nature et sa mise à distance, a constitué un effort important, d'autant plus que le terrain a eu lieu « chez moi ». A ces difficultés s'est ajouté le fait que le loup possède une puissance symbolique immense à laquelle je n'étais pas non plus indifférente. Comme on

pouvait s'y attendre, l'évolution de mes représentations de la nature et du sauvage s'est reflétée en miroir dans les entretiens que j'ai dirigés par la suite auprès des éleveurs, bergers, administrateurs, naturalistes, biologistes, vétérinaires, et des habitants des divers villages et hameaux dans lesquels je me suis rendue.

L'objectif de cette thèse de doctorat a été d'emprunter à l'anthropologie son intérêt pour les rapports de continuité et de discontinuité entre la nature et la culture, et au-delà, à me focaliser sur les relations entre les humains et les non-humains (Descola, 2002). En somme, ce texte présente un voyage intellectuel dont le loup en tant que signifiant en a été l'objet ; s'appuyant sur les quatre ontologies ; comme modes d'identification ; et sur les modes de relations tissées entre les existants (telles que définies par Descola), comme outils de réflexion (2001, 2005, 2011). Son travail sur les continuités et les discontinuités entre les humains et les non-humains a été un guide théorique et méthodologique pour conserver cette distance nécessaire et pour l'analyse des représentations du loup. Son ouvrage *Par delà nature et culture* (2005) a été la clé pour guider mes réflexions sur les relations des gens de l'Alpe aux loups, aux moutons, aux vaches et aux chiens. Je me suis aussi appuyée sur le cycle de cours intitulé « Figures de relations entre humains et non-humains » dont le contenu est disponible en ligne sur le site du Collège de France.

En cela ces réflexions m'ont amené à me pencher sur « l'anthropologie de la nature » et aux débats actuels portant sur la distinction entre nature et culture. L'étude de Descola (2011) au sujet des quatre ontologies (naturalisme, animisme, totémisme et analogisme) et des modes de relation possibles entre les humains et les non-humains m'a servi de socle et de guide pour approfondir ces réflexions et me concentrer sur la relation entre les humains et les non-humains loups, avec les outils de l'intériorité et de la physicalité.

L'origine de cette distinction entre nature et culture remonte à la Grèce antique, notamment à la pensée d'Aristote, renforcée en Europe par l'influence de la religion chrétienne selon laquelle l'origine transcendante et surnaturelle de l'homme l'a définitivement extrait de la nature ; pour l'en placer au-dessus. C'est sur ce point que la rupture déjà engagée entre les sciences naturelles et les sciences sociales s'est consommée au cours du XX^e siècle. Ce divorce s'est mis en pratique notamment au niveau des institutions, par exemple en séparant physiquement les disciplines entre elles, également au sein de certaines disciplines travaillant traditionnellement sur les relations homme-environnement et leurs aspects culturels, comme l'anthropologie sociale et culturelle.

La dichotomie nature-culture est propre à la pensée occidentale, jeune ontologie s'appuyant sur le positivisme scientifique, son socle technique, garant de la domination de l'homme sur la nature. Toutefois, si l'on admet, comme l'a

démontré Descola (Descola, 2005: 120), que toute société est un compromis entre la nature et la culture, on comprend bien que c'est justement l'interface de ces deux termes, la rencontre entre les blocs supposés de la nature et celui de la culture, qui concentre l'attention et l'intérêt : « d'une part la culture est façonnée par la nature et d'autre part la nature ne prend forme que comme réservoir de symboles et de signes dans lequel la culture vient puiser ». Cette interface se place dans un continuum épistémologique, ayant comme extrême d'un côté le relativisme culturaliste et de l'autre le monisme naturaliste dans lequel on navigue. L'erreur consiste à considérer cette distinction comme un fait absolu quand elle est une manière parmi d'autres de concevoir la relation à autrui. L'idée sous-jacente consiste à garder en mémoire que si l'on considère au fond que l'homme est un animal particulier, la majorité des sociétés pensent, elles, que l'animal est au fond un être humain comme un autre (Descola, 2011, 2005).

Dans le premier chapitre nous partons à la rencontre du loup dans les montagnes haut-savoyardes et valaisannes, et à la découverte du bestiaire européen et des crocs alpins, auxquels les hommes peuplant ces montagnes se frottent. Le second chapitre présente le contexte social des Alpes du Nord, dans lequel la profession d'éleveur de montagne et l'usage estival des alpages constituent les fondements de l'économie pastorale montagnarde (Berthoud, 1967: 237). Au fur et à mesure que progressait le travail sur le terrain, je me suis aperçue que l'élevage de montagne en Haute-Savoie et dans le Valais concentrait les tensions autour de la question du loup. De plus, il permettait aussi d'éclairer « ce retour du sauvage ». Mais qui sont ces montagnards ? Qui vit dans les Alpes de nos jours ? Pour raconter la montagne alpine que l'on connaît aujourd'hui, c'est dans le passé qu'il faut regarder. Qui sont les gens d'hier et d'aujourd'hui qui habitent ces montagnes ? Voilà les questions auxquelles répond ce chapitre. Le troisième chapitre aborde en quoi l'étude des représentations collectives du loup est pertinente pour ma recherche ainsi que la manière dont j'ai analysé les représentations du loup et du sauvage. A cette fin, j'introduis brièvement « la théorie des représentations sociales » selon les travaux de Moscovici, Jodellet et Sperber, entre autres, telle que appliquée en anthropologie. Ce chapitre abordera l'analyse des représentations du loup selon trois niveaux, avec un premier niveau détaillant comment dépasser la logique binaire du gentil loup par opposition au méchant loup, un second démontrant en quoi les conflits de représentations du loup reflètent les tensions autour de la vision naturaliste des humains vis-à-vis des non-humains loups, et enfin, le dernier explorant la mise en ordre symbolique appelée par la discontinuité et mise en œuvre par l'invention d'actions sociales. Il faudra ensuite démontrer que ces conflits résultent de la coexistence de plusieurs types de relation aux loups, chacun questionnant

la place octroyée au loup, signifiant et symbole du sauvage dans les Alpes. Le quatrième chapitre s'y consacre et cherche à répondre aux questions qui lui sont relatives. Ce dernier paragraphe m'amène à présenter plus en détail les animaux et les gens qui peuplent ensemble l'Alpe.

Chapitre 1: A la rencontre du loup dans les montagnes haut-savoyardes et valaisannes



Photographie 2: Regard de loup sur nos Alpes : glacier d'Argentière, Haute-Savoie.
Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Le bestiaire alpin, des hommes et des crocs

« Au début, tous les animaux étaient humains », me confie de but en blanc un berger. Nous sommes en été, la saison de l'estive a débuté depuis quelques semaines déjà et le temps est radieux. Tout comme mon interlocuteur visiblement ravi de se retrouver à nouveau dans cet alpage, son alpage pour les prochains mois de transhumance à venir. Les animaux semblent partager son avis et l'ambiance est bucolique malgré le travail harassant.

Dans les alpages il y a des brebis et des moutons, des agneaux en pleine croissance. Il y a aussi des vaches avec des génisses, des vaches laitières et de jeunes veaux. Quelques fois des chevaux de passage se joignent à eux. Tous tentent de se rafraîchir à l'ombre de piliers de remontées mécaniques destinées au ski de piste. Ces structures relativement hideuses incarnent ici un curieux oxymore : source de rafraîchissement pour les animaux transhumants et support mécanique hivernal destiné au simple divertissement humain.



Photographie 3: Scène estivale en alpage à l'été 2023 sur des territoires de loups, le plateau de Beauregard en Haute-Savoie.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria



Photographie 4: Scène estivale en alpage à l'été 2023 sur des territoires de loups, le col de la Colombière, en Haute-Savoie.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Il y a aussi des chèvres et des brebis, souvent confondues les unes pour les autres. De nos jours, le pastoralisme est lié dans l’imaginaire collectif au mouton, bien que les troupeaux soient dans les faits essentiellement composés de brebis. Moutons et brebis sont les animaux de prédilection, mais il n’en n’a pas toujours été ainsi.



Photographie 5: Scène estivale en alpage à l’été 2023 sur un des territoires de loups, Argentière, Haute-Savoie.

Crédit photo: Claire Galloni d’Istria

Les animaux habitent temporairement le pré de l’alpage divisé en quartiers riches en une herbe nourrissante, l’herbe d’altitude. L’organisation de la montagne d’alpage répond aux besoins des animaux auxquels les hommes s’adaptent car ils ont également besoin de sel, d’eau et de soins. L’organisation de la montagne d’alpage répond aux besoins des animaux auxquels les hommes s’adaptent, et non l’inverse. Cette dépendance et la proximité obligatoire des hommes et des animaux ne suffisent pas à expliquer la qualité des liens qui les unissent, et leur relation ne se base pas uniquement que sur l’utilitarisme. Le lien est aussi affectif, en témoigne par exemple les noms donnés aux animaux (Duclos, 1998: 76) et les hommes sont reconnaissants envers leurs bêtes qui leur offrent cette vie dehors, cette vie libre où les seules contraintes sont celles de la montagne.

En alpage, il y a ainsi des hommes, des moutons, des brebis, des vaches, des chèvres et des chiens. Il y a aussi les sonnailles, les cloches, dont le son rythme la montagne, les odeurs et l'immensité des espaces. L'estive c'est l'histoire d'un « grand voyage immobile » où l'on prend de la hauteur sur la vie sociale, un peu en dehors de celle-ci pour un moment béni de liberté retrouvée. Les troupeaux transhument d'une « montagne à l'autre », c'est-à-dire d'un alpage à l'autre, dans un ordre connu de tous et surtout des animaux. Le troupeau a son propre rythme, les bêtes ont aussi leurs endroits préférés, chacune en quête de la meilleure herbe selon leur propre goût. Le troupeau a son histoire, ses habitudes, ses chefs, ses odeurs et familiarités : « un organisme chaotique et prévisible » comme le décrit si bien un berger suisse. Il évolue parmi le sauvage alpin commun qui se compose d'oiseaux, de lièvres, de marmottes, de cerfs, de chamois et de bouquetins. De renards aussi. « Les renards c'est comme les gitans, tu en laisses un s'installer chez toi et plus jamais tu ne te feras bouffer tes poules » me raconte un éleveur. Chacun y est une espèce compagne, celle de l'homme aussi, et invite à une revisite de l'histoire de nos liens à ce bestiaire alpin et à la symbolique raisonnant chez chacun des animaux le constituant.

C'est la montagne telle qu'on la connaît, l'image même de la montagne par excellence en Europe. Surtout hommes et bêtes s'inscrivent dans le paysage des Alpes contemporains résultat du dur labeur de plusieurs générations d'hommes et de femmes. Il a fallu aux montagnards dégager des terres agricoles de cette montagne et tout un chacun s'est employé à entretenir sur le long terme cette ouverture du paysage.

L'existence de l'homme en montagne reste de nos jours totalement dépendante des animaux. Même si le métier de l'éleveur a subi plusieurs mutations, il a continué à tisser des liens si particuliers avec eux au cours des époques.

Afin de lui venir en aide pour gérer les troupeaux pendant ces longs mois d'estive, l'homme a pour collègues des chiens travailleurs forcenés et dévoués. Ces chiens sont des espèces compagnes pour les hommes – au sens de Donna Haraway, dont les relations multiples et si complexes mériteraient une recherche dédiée (Haraway, 2019).

Dans le cadre de ce livre, le chien est une espèce descendue du loup, c'est un loup domestiqué. Certains de ces chiens sont des chiens de conduite qui guident le troupeau selon les instructions de leur berger. C'est souvent un chien de la race Border collie, comme par exemple Perle et Speed.

Perle est Haut-Savoyarde, son rôle est de guider son troupeau composé d'une centaine de brebis, de moutons et d'agneaux. Le troupeau a été attaqué par des loups à maintes reprises ce qui a contrarié leur éleveur et berger. Ce dernier ne s'est toutefois pas décidé à prendre un chien de protection, ainsi Perle travaille

seule en duo avec lui à prendre soin de tout ce beau monde. Elle aime beaucoup son maître qui le lui rend bien, et s'applique à répondre à chacune de ses consignes données par des gestes bien connus, et en cas d'urgence parfois par la voix aussi. D'où son nom car c'est une perle. Ce n'est pas simple de prendre une photographie d'elle car elle ne cesse de courir d'un côté à un autre du troupeau.



Photographie 6: Perle en plein travail, elle a été confrontée à plusieurs attaques de loups sur le troupeau qu'elle guide avec son collègue, en Haute-Savoie.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria



Photographie 7: Speed et son acolyte ont été confrontés à plusieurs attaques de loups aussi. Elles travaillent dans une ferme pédagogique située dans la même vallée que Perle, les loups sont aussi venus manger quelques ovins des troupeaux qu'elles conduisent.

Crédit photo: Tristan de Soye

Plus agressif, le chien de protection, le patou, protège coûte que coûte la famille à laquelle il s'identifie et parmi laquelle il vit, en l'occurrence les moutons, les brebis et les chèvres. Son éducation s'est basée sur la défense du bétail en cas de menaces avérées préalablement identifiées par les humains. Ce sont principalement les loups et ce n'est pas par hasard si c'est justement à lui que l'on fait appel lors de la redécouverte de cet animal. Autrefois c'était plutôt les ânes mâles « entiers » à qui l'on confiait cette difficile tâche.

Le nom du patou en photographie ci-dessous m'est resté inconnu et pour cause il fait partie d'une meute de 12 chiens de protection gardant à tout prix leur troupeau d'environ 80 têtes : des chèvres et chevreaux, des brebis, des moutons et des agneaux. 12 patous pour 80 têtes de bétail, cela fait beaucoup. Nous sommes l'été 2023 à Argentière dans la vallée de Chamonix et les hommes profitent de passer d'un versant de la montagne à l'autre pour célébrer leur mode de vie choyé. Ce troupeau passe lui aussi l'été dans des alpages également territoires du loup, et subit ses attaques. Pour l'instant les patous tiennent bon, ils

sont aidés des hommes et des parcs dans lesquels chaque nuit il faut parquer tout le bétail.



Photographie 8: Le patou veille.

Crédit photo : Tristan de Soye

Comme on peut le voir sur cette photographie, le patou reste attentif. Lui et ses 12 autres collègues spécialisés canins doivent protéger leur troupeau pendant toute l'estive, y compris pendant la fête de la transhumance à laquelle ils participent en juillet 2023 à Argentière en Haute-Savoie. Ce troupeau est également conduit par quatre chiens de race Border collie. Cela donne ainsi pas moins de 17 chiens travaillant et cohabitant avec les animaux de rente cet été-là.

Malgré son rôle clé conditionnant la possibilité même de pratiquer l'estive, ce patou n'a paradoxalement pas de prénom. Nulle ingratitude ici, l'homme et le patou doivent eux aussi garder une certaine distance (affective) dès la naissance du chien, ceci afin que l'animal s'identifie à l'animal qui lui est désigné par l'humain. Cela peut être une brebis, un mouton, une chèvre, une vache ... un canard même s'il l'avait fallu. Tout le monde sauf l'humain, qui, pourtant, éduque ce patou. Un fin équilibre admet une éducation canine appropriée incluant la défense de la famille adoptive de ce patou en formation des menaces identifiées par l'éleveur, incluant l'homme.





Photographie 9a, 9b, 9c et 9d: Illustration avec une série de quatre photographies : Les patous veillent sur le massif du Mont-Blanc, glacier d'Argentière.
Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

L'harassant travail du patou est constant, il ne connaît pas de pause et seul le sommeil ... en relai avec ses collègues canins, offre un repos mérité. Car lorsqu'un patou dort, c'est qu'il a bien et beaucoup travaillé.



Photographies 10 et 11: Les patous veillent sur le massif du Mont-Blanc, glacier d'Argentière.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Cette figure du chien a toujours été complexe à analyser car elle englobe des réalités variées parfois divergentes. Elle décrit les patous dont le rôle on l'a vu est de protéger sa famille, les chiens de conduite qui guident les troupeaux, et elle englobe également les chiens de famille. Ce sont ce que l'on nomme communément les chiens errants et les chiens divagants.

Les chiens errants sont les chiens des villageois qui s'encanaillent de temps en temps la nuit, ils s'échappent de leurs lieux d'habitation et s'aventurent en dehors de l'espace des gens. Ils attaquent les brebis et les moutons, et les mangent aussi parfois. Ils attaquent plus rarement les bovins principalement en raison de leur grande taille, mais cela arrive également.



Photographie 12: L'appel du sauvage pour le beagle Chewie, confortablement installée dans la voiture familiale, elle semble regarder avec nostalgie les grands espaces alpins.

Crédit photo: Tristan de Soye

Les chiens divagants sont des chiens qui ont repris la vie sauvage c'est-à-dire qui se sont eux aussi encanaillés et qui ne sont pas revenus chez les humains. Ils représentent un réel problème dans les Alpes car ils se groupent fréquemment en meutes et peuvent être agressifs vis-à-vis des troupeaux et également vis-à-vis des humains. Ces chiens errants et divagants sont aussi des proies pour les

loups, une nourriture plus facile d'accès que les troupeaux gardés et parqués. Ils s'accouplent enfin avec les loups, donnant naissance à des générations d'hybrides chiens-loups dont on ne sait plus que penser, ni que faire, comme on le verra dans le quatrième chapitre dédié aux sauvages.

C'est dans ce contexte culturel que le loup est soudainement réapparu dans les Alpes vers les années 1990. Sa brève disparition était intervenue dans le cadre d'un modèle agro-pastoral traditionnel alpin en parfaite adéquation avec le milieu montagnard et sa redécouverte a eu lieu dans un contexte ethno-culturel devenu incohérent et jugé par la société comme graduellement désuet.

Les Haut-Savoyards et les Valaisans décrivent la modernisation du milieu montagnard comme un ensemble de changements dont ceux perçus négativement sont décrits comme un « problème » cristallisé notamment autour de la figure du loup qui se matérialise sur l'espace montagnard par les figures du parc, et par celle du chien dans les alpages et dans les villages.

Selon les éleveurs, le problème du retour du loup serait social ; l'exprimer seulement sous l'angle économique serait une manière de mépriser leur profession. Un éleveur Valaisan rapportait :

« C'est blessant, c'est la reconnaissance de notre métier qui est méprisée. Pour les éleveurs c'est pas une question d'argent c'est une question de reconnaissance de notre travail : des moutons ou des bovins c'est des années de sélection c'est des années de travail, nos parcelles c'est des années de travail c'est des générations même parfois... Pour certaines parcelles où on a travaillé dessus, y voir partir comme ça enfin y voir partir à la friche parce que tu sais que tout au sommet là haut (de l'Etat) ils ont décidé qu'il y a un animal (le loup) qu'il fallait laisser vivre... Parce qu'au-delà d'avoir le sentiment d'être poussé à stopper notre activité d'éleveur et de producteur, ce sont des espaces entiers qu'on laisse retourner à la friche quand on stoppe le pâturage. Et ça c'est pas possible pour nous, c'est contraire à toutes nos valeurs. Pire c'est mépriser les générations de professionnels qui avant nous ont dédiés leurs vies à garder la montagne ouverte, à domestiquer les espaces et à repousser le sauvage ».

Les prochains chapitres se consacrent à l'analyse des données collectées concernant ces bouleversements socioculturels.

Chapitre 2: Les gens de l'Alpe

Les montagnards d'hier et d'aujourd'hui

Il est communément admis que pour connaître « les montagnards » et leur mode de vie, c'est l'histoire des alpages qu'il faut revisiter. En effet, le contexte historique alpin permet de saisir le statut de l'espace et de ses habitants : « un contexte constamment variable qui tantôt marginalise, tantôt recentre cet espace » (Crivelli et al., 2007: 132).



Photographie 13: arrivée prochaine sur un alpage territoire du loup.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Une revisite de l'histoire des alpages permet de mieux connaître ces montagnards, leur mode de vie se fondant sur ce système agropastoral traditionnel adapté à leur environnement hostile. Ils emploient un mode d'élevage du bétail bovin, caprin et ovin spécifique à la montagne des Alpes du Nord, un pastoralisme transhumant des troupeaux de bétail conduits selon des drailles connues par les bergers depuis les plaines jusqu'aux alpages situés en moyenne

altitude. En Haute-Savoie et en Valais il se nomme estivage et a lieu pendant la bonne période c'est-à-dire du milieu du printemps au début de l'automne pour la plupart des types de massifs montagneux. Les espaces d'estive, l'alpage, sont généralement loués par les éleveurs à des propriétaires selon des associations de droit privé : les systèmes de consortage (en Suisse) et les baux pastoraux (en France).

En alpage, en Valais, le foncier est établi par commune (Article 66 du code civil Suisse, canton du Valais). Certains alpages appartiennent à des propriétaires privés, et la majorité est gérée par des communautés : consortage ou bourgeoisie. Le système de consortage consiste en une association de droit privé, né de la nécessité de la présence d'éleveurs dans les villages pendant la saison de l'estive, tout en ayant leur bétail en alpage. Un consortage se compose de plusieurs organes : une assemblée générale, une assemblée d'alpants, un comité et une commission d'amélioration ; chaque consort ayant deux droits fondamentaux : alper et voter, et l'obligation de payer les charges dues. Cela a conduit à l'emploi de bergers, et à grouper les troupeaux si possible. Après la désalpe, les produits (laitiers) sont distribués entre les parties.

Le système des bourgeoisies représente environ la moitié des alpages valaisans. Les bourgeoisies sont des personnes morales de droit public valaisan, concernant tout habitant d'une commune ayant payé un droit de bourgeoisie, et le plus fréquemment y étant domicilié. Les règlements des bourgeoisies sont divers. Pour certaines il est nécessaire de s'acquitter d'une taxe pour alper, dans d'autres il existe des restrictions sur le nombre de bêtes alpant (Bruttin, 1931).

En Haute-Savoie, la loi pastorale de 1972 encadre l'usage des alpages. Elle limite la sous-exploitation des alpages par le morcellement des terrains, par exemple. La loi de 1972 se base sur trois éléments. Le premier, l'Association foncière pastorale consiste en un groupement collectif de propriété d'alpage, c'est-à-dire un regroupement de propriétaires privés ou publics de terrains situés en alpage sous la forme d'une personne morale. Le but de l'AFP est de faire valoir et de mettre en valeur les fonds des terrains. Elle peut être de plusieurs types. Soit elle est créée par un Arrêté préfectoral et dans ce cas elle est autorisée et publique ; soit elle est libre et de droit privé ; dans un dernier cas elle peut être constituée d'office par un commissaire de la République si l'abandon de l'alpage s'avère être dangereux. La Haute-Savoie compte environ vingt-huit AFP sur 36 000 hectares. Elles louent les alpages à des éleveurs ou à des groupements pastoraux ; leurs revenus sont proportionnels à la surface des terrains, et fonction des budgets. Les groupements pastoraux consistent en des regroupements d'éleveurs exploitant collectivement les alpages. Ceci assure une sécurité vis-à-vis de l'activité, par exemple, en regroupant les animaux en un seul troupeau la

durée de l'estive. La convention pluriannuelle de pâturage divise les frais et les coûts liés à l'entretien, l'équipement et l'aménagement des pâturages. Ce bail se situe entre un bail d'exploitation de ferme et celui de location de droit commun.

L'histoire des alpages a débuté au Moyen Âge. A cette époque les vallées alpines sont des lieux traditionnels de passage et d'échanges de personnes et de marchandises dont les diverses routes ont été dessinées selon les possibilités du milieu naturel. Ces flux migratoires ayant fait des montagnards des professionnels pluriactifs, ont connu savants, explorateurs et naturalistes dont les illustres Haller, Rousseau, Saussure ; Humboldt, Wolf, Wegener, de Vinci et Dolomien, entre autres. C'est l'époque des grandes découvertes, et la montagne des Alpes doit elle aussi être explorée. Ces derniers pensaient que la connaissance de la nature passait par celle de la montagne et ce regard sur les Alpes en ont fait un modèle montagnard au niveau mondial, un véritable laboratoire européen de la recherche naturaliste. Les découvertes de ces explorateurs ont alimenté l'imaginaire populaire tout en contribuant à la construction des représentations des Alpes.

La religion jouait un rôle politique central et seules les vallées laïques échappant à ce joug profitaient de ce commerce transalpin. Ces disparités faisaient de la société alpine un milieu profondément inégalitaire.

A l'époque moyenne-âgeuse toujours, le travail agricole est mixte et a lieu à diverses altitudes. Il se base sur la culture de céréales et de fourrages en basse altitude, afin de nourrir les hommes et les bêtes l'hiver et sur l'élevage de montagne en haute altitude. Les communautés alpines doivent alors faire face à quatre principaux obstacles : l'altitude, la pente, le froid et l'isolement. Pour cela, elles ont mis en œuvre différentes stratégies et leur mode d'organisation socio-économique est parfaitement adapté au milieu naturel (Duclos, 1998: 67).

En Haute-Savoie et en Valais, l'importante amplitude d'altitude de l'ordre de 4 440 mètres a imposé des contraintes naturelles fortes dont la pente, le froid et l'isolement. Une préférence pour grouper les habitats va à l'adret où ils se répartissent de la plaine jusqu'au maximum de l'étage alpin. Les habitations pour les hommes et les animaux ont été construites avec du bois et de la pierre, et l'incendie a constitué une menace permanente expliquant la taille minimale des villages. Même pour le temps de la messe regroupant la communauté entière dans l'église, les montagnards ont de tout temps usé du « bâton de feu », un bois sculpté remis à tour de rôle aux différentes familles indiquant l'obligation de veiller sur les potentiels départs de feu.

Certaines vallées offraient un environnement propice à une agriculture mixte de qualité et abondante – culture de céréales et élevage autour des hameaux, et estive en montagne. L'été, la saison de production principale, imposait de

répartir les forces de travail et certaines personnes ont été désignées en charge des animaux à amener paître en alpage. C'est « l'invention du berger ». L'alpage, le lieu de l'alpe, est ainsi devenu le principal lieu de subsistance économique des communautés montagnardes, et ce premier changement important a débuté en Suisse puis s'est étendu en Haute-Savoie. Avec le berger, les moutons et les chèvres jusque-là majoritaires ont été graduellement remplacés par les vaches plus grandes productrices de lait. C'est « la révolution des alpages » qui explique pourquoi le mouton est devenu minoritaire dans les Alpes du Nord. En effet, cette spécialisation dans l'élevage bovin ne prend pas racine dans des préférences culturelles ou folkloriques, comme cela est fréquemment suggéré, mais a répondu à une logique de production imposée.

Ce dernier paragraphe m'amène à présenter plus en détail les gens de l'Alpe, leur histoire, leurs modes de vie traditionnels et leurs récentes évolutions suite à la modernisation de la société montagnarde, et d'une manière plus générale de la société dans son ensemble.

Une montagne cassée et bricolée

Au début du XX^e siècle, un faisceau de changements socioculturels et économiques de la montagne a profondément transformé la vie des gens de l'Alpe, notamment celle des bergers et des éleveurs « traditionnels ». La mécanisation de l'agropastoralisme déjà spécialisé en élevage bovin a intensifié les activités en plaine et la production de lait et de fromage est véritablement devenue spécifique à la montagne. Le métier de paysan est devenu de plus en plus dévalorisé marquant une rupture dans la transmission au sein d'une lignée. Les paysans ont commencé à percevoir leur avenir en tant que producteur comme incertain pérennisant une situation perçue comme une crise. Cette situation a découlé sur un exode rural massif vers les villes en plaine, imposant la fin de la mixité du système agropastoral alpin traditionnel, et cassant ainsi peu à peu leur montagne.

Parallèlement à la restructuration de l'agriculture pastorale de montagne, le foncier en montagne est réformé. Avant la modernisation des Alpes, deux systèmes étaient en place. En basse altitude et dans les plaines, la majorité des terres sont des propriétés privées. En alpage et en haute altitude, l'inverse s'observe avec des terrains à usage communal selon une organisation collective de la vie. La nouvelle dynamique socio-économique entraînant cette réforme foncière se heurte à l'épineuse question du morcellement des terres, résolue habilement par un remaniement de l'ensemble des parcelles foncières en plaine, en propriétés privées.

De vastes travaux d'infrastructure accompagnent cette dynamique d'industrialisation : se construisent routes, tunnels de montagne, chemins de fer, et digues pour le Rhône et pour l'Arve. L'importance des réseaux hydrauliques, de part et d'autre de la frontière franco-suisse, attire les industries en plaine. L'industrie sidérurgique installée dans la vallée de l'Arve provoque un exode rural vers la plaine, et un rythme pendulaire pour ceux préférant descendre la journée, et remonter le soir venu, s'occuper de leurs champs et de leurs bêtes d'élevage. En Valais, de nombreuses industries chimiques et métallurgiques s'installent également dans la vallée du Rhône, et on observe des phénomènes similaires.





Photographie 14a, 14b, 14c: Illustration avec une série de photographies représentant la montagne alpine bricolée.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

D'après mes recherches sur le terrain, un autre flux de travailleurs s'est peu à peu mis en place en parallèle aux pendulaires montagnards : celui de personnes souhaitant s'installer en « campagne », aux abords des villes ; ainsi les « nouveaux » éleveurs et bergers venus de la ville pour travailler en montagne. Les principaux centres urbains : Annecy, le bassin Genevois, Thonon, et la vallée de l'Arve, s'étendent en « tâches », les habitations achetées ou louées par les Haut-Savoyards « vivant » en ville s'éloignent graduellement de ces centres urbains. Cela crée une juxtaposition de lieux de vie entre des Haut-Savoyards « de la ville » et les gens de l'Alpe : une nouvelle cohabitation. Les néo-ruraux sont motivés par « un retour à la nature » sans vraiment avoir une idée précise de ce que représente la « nature », ni de ce que cela signifie d'y « retourner ».

Ceci offre une piste de lecture expliquant pourquoi on n'observe pas de phénomène d'abandon des pâturages, même s'il existe un important turnover dans les utilisateurs de ces espaces. Les « vieux » ont « jeté l'éponge » avec le retour du loup, la présence de cet animal a sonné le glas de la retraite. Ces éleveurs ne voulaient ni ne pouvaient adapter leurs pratiques aux exigences de la modernisation de l'agriculture. D'autres éleveurs ont prétexté stopper leur activité à cause de ce retour, en fait, d'autres raisons moins avouables les ont incités à s'arrêter. Enfin, des élevages ont été repris, et d'autres se sont adaptés aux nouvelles contraintes du métier. L'estive se perpétue, et on visite toujours les alpages.

C'est dans ce contexte que de nouveaux liens se sont créés autour du mouton, justement l'animal qui avait été écarté pour des raisons de rentabilité productive. La vie de paysan attire des acteurs néo-ruraux venus de la ville pour qui le métier est « désirable » car il « véhicule du rêve » à l'antithèse du monde citadin d'en bas. Ils désirent « commencer un élevage », « faire du mouton » plutôt que de la vache, leur famille ayant été paysanne ou non. La plupart ne viennent pas d'un milieu montagnard, ils cherchent plutôt à vivre une vie « plus authentique », plus « simple ». Cet élevage pastoral n'a pas pour vocation de produire, c'est le lien social à l'animal qui a été mis en avant. D'autres Haut-Savoyards et Valaisans « reprennent » du mouton, en petit nombre, chez eux, et se « remettent à l'élevage ». Selon leurs dires, le mouton est l'animal idéal pour pratiquer un petit élevage. La valorisation du métier étant faite par rapport à la qualité des soins et de la vie du troupeau, ces nouveaux bergers s'attachent au mouton car cet animal est plus simple à guider et à soigner que des vaches, pour un moindre coût. Fondamentalement, ces moutons sont traités de la même manière que ceux des troupeaux dont la viande est destinée à être commercialisée. Tous sont choyés, soignés, entretenus au mieux. De nombreux éleveurs et bergers m'ont décrit leurs animaux comme étant « des membres de leur famille » même si à la fin l'animal est mis à mort.

Cette modernisation de la Haute-Savoie et du Valais a redessiné l'agriculture et divisé les paysans en groupes. Certains agriculteurs possèdent un petit élevage annexe, d'autres élèvent principalement des vaches avec quelques moutons « à côté » ; enfin les pluriactifs combinent l'élevage ovin avec d'autres métiers que l'agriculture.





Photographie 15a, 15b, 15c: Illustration avec une série de trois photographies de la bergerie comme lieu de vie et de labeur.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Les agriculteurs dont l'élevage bovin et ovin est l'activité professionnelle principale estiment être devenus vulnérables d'une part en raison d'une conjoncture économique morose touchant le secteur agricole, et d'autre part à cause de la dépendance de leurs emplois vis-à-vis de l'aménagement du territoire. De croissantes restrictions de territoire alloué jusqu'alors au secteur agricole ont présenté de réelles menaces pour les petits producteurs familiaux isolés les uns des autres.

Ainsi contraints, les montagnards s'adaptent pour survivre en mettant en place diverses stratégies de réorganisation. Ce cadre recoupe en tout point la définition du concept de résilience et en tant qu'outil opérationnel il a permis de sortir de la vision manichéenne classique opposant les « pro-loups » aux « anti-loups », en se plaçant du point de vue des gens du lieu comme collectif – au sens de Latour.

Les communautés alpines composent une civilisation à forte adaptabilité. Pour faire face aux nombreux obstacles imposés par leur contexte géographique, ces populations ont su inventer et mettre en place des stratégies qui leur ont permis non seulement de survivre, mais de prospérer. Jusqu'à la récente industrialisation du milieu montagnard, le taux de mortalité infantile était

inversement proportionnel à l'altitude, et l'espérance de vie augmentait. Autrement dit, plus on vivait haut et moins on mourrait jeune, ceci dû au fait que ces communautés étaient non seulement prospères mais avaient aussi reçues une instruction de bonne qualité (Viazzo, 1998: 32). Les populations montagnardes bénéficiaient d'un enseignement de bonne qualité, dans les faits, les instituteurs descendaient en plaine pour lutter contre la littératie, et non l'inverse (Duclos, 1998: 80).

Éleveur, un métier en mutation

Les articulations des valeurs du métier de paysan vis-à-vis des motivations à faire revivre ce que les Haut-Savoyards et Valaisans appellent leur « tradition », m'ont longuement été racontées. En effet, la logique de l'éleveur s'articule sur la multiplication. Le troupeau se destine à la reproduction, faisant d'un homme un éleveur. Le fait que cet objectif, considéré comme central pour un « bon éleveur », entendu comme un éleveur « traditionnel du temps des gens de l'Alpe », ne soit plus celui de certains éleveurs pluriactifs ou éleveurs néo-ruraux, froisse bon nombre de paysans. Ces pratiques de leur mode de vie ancestral ne correspondent pas aux représentations des Alpes que l'on leur a transmises.

Dans les faits, la multiplication des bêtes n'est plus le but premier. En plus « on ne saura plus où les mettre au bout d'un moment »⁵⁵. La motivation mise dans cette activité d'élevage diffère entre une production professionnelle et une production de pluriactifs. La création de liens culturels, sociaux ou folkloriques répond à un besoin de créer de la tradition, lui-même réponse à une modernisation vécue comme agressive et destructrice par ces acteurs. Ces éleveurs veulent faire revivre le « monde qu'ils ont connu » et dont ils sont nostalgiques. Certains veulent aussi refaire vivre ce monde même s'ils ne l'ont pas connu. Tous veulent que « la montagne continue à vivre ».

Le partage de cette montagne avec « ceux de la ville » se fait difficilement. Les paysans pensent que ces « intrus » ne respectent plus les codes du savoir-vivre en montagne, qui devient « cassée ». Beaucoup se plaignent que la seule espèce en voie de disparition actuellement dans les Alpes, ce ne sont pas les loups, ce sont les paysans (pastoraux), ou dans le meilleur des cas, les moutons de race.

Pour continuer à faire vivre leur représentation de la montagne, leur « montagne », on assiste de plus en plus fréquemment en Haute-Savoie à des fêtes pastorales organisées autour du thème de l'estive et aussi à la mise en place de concours esthétique de race ovine Thônes et Marthod.



Photographie 16: Portrait de Sylvie, participante bovine au concours annuel de la fête de la désalpe de Thônes, 2023.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

De même dans le Haut-Valais, les races des nez noirs font l'objet de la création de nouveaux liens sociaux et culturels dont les aspects économiques ne sont pas centraux. Une personne travaillant à AGRIDEA me racontait que « l'élevage extensif des nez noirs domine dans le Haut-Valais. C'est une race très particulière car c'est par elle que la tradition s'est inventée ». Il m'expliquait que « c'est une tradition qui n'est pas si vieille puisqu'elle est née et a grandi avec l'industrialisation. Dans le Haut-Valais, une usine de production de matériaux emploie plusieurs milliers d'agriculteurs ayant dû abandonner leur exploitation. Mais ils ont conservé le lien du terrain et de la tradition familiale en gardant les moutons. Leurs terres aussi, il y a souvent tout un système encore présent mais l'intensité d'exploitation de surface a beaucoup diminuée ». Les valeurs et coutumes des agriculteurs de montagne sont transmises par l'élevage des nez noirs. L'impact social lui seul compte, l'activité d'élevage en elle-même ne générant pas de revenus substantifs. De cette manière les Haut-Savoyards et les Valaisans gardent vivants les restes d'une civilisation alpine. Cette tradition se met en place via du matériel, comme des étables, parcs à moutons, etc., et du symbolique : ce pour quoi on revendique cet élevage de races ovines particulières, et les événements créés autour de cet animal.

Cette approche mettant en valeur les discours et les pratiques des Haut-Savoyards et des Valaisans offre une manière spécifique de reconstituer le contexte plus large des mises en œuvre de politiques internationales et de leurs impacts sociaux dans ces deux régions. La nouvelle norme imposée au travers du statut de protection du loup lui donne librement accès aux espaces, elle a eu pour conséquence une non-séparation des espaces dédiés aux activités et à la vie humaine de ceux occupés par le loup. L'espace n'est ainsi plus départagé entre les lieux domestiqués et les lieux sauvages.

Or dans l'imaginaire collectif contemporain, les loups et les hommes ne partagent pas leurs lieux de vie. Cette croyance s'enracine dans le mode d'organisation des sociétés alpines du nord dont la norme repose, elle, sur une structuration de l'espace opposant la zone de vie domestiquée à une zone inculte et sauvage (Moriceau, 2011: 62). A la suite de l'extinction des trois grands carnivores alpins que sont le loup, l'ours et le lynx, l'homme avait aménagé son habitat jusqu'au sein des espaces incultes et sauvages comme les landes, les friches, les bois etc. (Moriceau, 2011: 62).

Avec le retour du loup comme animal protégé, cette structuration du territoire n'a plus lieu ponctuellement, les hommes et les loups se partagent *de facto* les mêmes espaces ce qui constitue un premier court-circuit symbolique pour certains habitants. Quelle que soit la trajectoire du loup dans les Alpes, on observe des courts-circuits locaux similaires, comparables et donc généralisables. Ce bricolage moderne s'est étendu jusqu'au fantasme d'animaux nouvellement désirables, à tout prix.



Photographie 17: Série de photographies: Mascarade touristique: qui est le troupeau sur la photo? Massif du Mont-Blanc, Haute-Savoie.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Une parole revient en boucle: *Rien n'y fait, avec le loup ça se passe toujours mal*, en particulier chez les paysans, dont, il me semble, la souffrance manifeste est sous-estimée. Nombreux sont ceux pour qui les mesures que l'Etat leur propose ne sont pas satisfaisantes. De plus ils se sentent poussés à « mettre des parcs » et « mettre du chien » et pour eux cela voudrait dire qu'ils acceptaient « le loup des autorités »: *le loup c'est l'Etat!* est régulièrement revenu dans les conversations.

Le point de vue des professionnels de la conservation de la nature sur le paysage montagnard alpin et sur la nature répond à une toute autre logique. Dans leurs représentations de la montagne l'ouverture du paysage apparaît comme un symptôme d'appauvrissement de la diversité biologique. Le paysage idéal est celui de la naturalité c'est-à-dire un espace dans lequel l'homme n'exploite pas industriellement son environnement et dont les conséquences de sa présence sur cet environnement sont moindres (peu d'impact, faible empreinte écologique). Ces espaces de naturalité sont de nos jours limités sur la planète, comme certains espaces de la forêt du Congo ou de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Ces tensions entre interventionnisme d'une part et préservationnisme de l'autre sont reflétées dans les représentations contradictoires des Alpes. La dernière évolution en date est celle du loup revenu dans l'alpage et les nouvelles règles de gestion de l'alpage de par la présence des loups sont vécues comme des « contraintes » qui vont aboutir à ce qui est le plus redouté : la fermeture du paysage de la montagne. L'image du citadin pour certains acteurs ruraux est celle de quelqu'un coupé de la nature et menaçant : il menace la pérennité de sa pratique par son ignorance et il la menace par son idéologie qui correspondrait à celle véhiculée par l'économie marchande capitaliste qui méprise l'agriculture et la chasse :

« C'est ben toujours pareil qu'est-ce que vous voulez, le citadin qu'est dans sa maison ou son appartement la nature lui c'est un terrain de jeu et d'un autre côté on a les familles d'origine rurale pour qui elles c'est leur boulot, leur gagne-pain » (un éleveur de Haute-Savoie).

Ce tourisme vert évolue conjointement à un tourisme de loisir dans lequel la montagne, consommée, se conçoit comme un produit. On achète un temps dans les Alpes, on exige, puis on repart dans la plaine.





Photographie 18a, 18b, 18c: Illustration avec une série de trois photographies: La montagne cassée et bricolée.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Alors que, du point de vue de la mentalité paysanne alpine, l'espace doit à tout prix être maintenu ouvert et maîtrisé, dans cette nouvelle vision, au contraire, l'espace doit redevenir sauvage, c'est-à-dire que l'homme doit y avoir le moins d'interaction possible afin de préserver la nature. Cette posture fait débat même au sein de ses partisans qui, bien que voulant du sauvage, souhaitent tout de même quelques aménagements et une sécurité leur permettant d'y évoluer tranquillement (entendu éviter de se faire attraper bêtement par le premier animal venu : un sanglier, une vipère etc. ...). De même, certaines rancunes portent sur le fait que les gestionnaires de la nature prônant l'exclusion de l'homme de ces espaces préservés, souhaitent tout de même s'y rendre, eux, sous prétexte « de recherche scientifique ».

Ces prétendues polémiques reflètent l'inquiétude des gens de l'Alpe dont le mode de vie évolue de manière importante et dans un laps de temps relativement court. La protection des espaces en Europe dont l'aire protégée est le principal instrument de mise en œuvre ne se fonde pas sur une idéologie qui serait dérivée de la *deep ecology*, mais se base sur des politiques environnementales de conservation issues de plusieurs décennies de réflexion et qui sont jugées globalement comme étant à la fois modérées et efficaces.

Chapitre 3: Les représentations culturelles symboliques du loup

Les humains et les loups connaissent une longue histoire aisément qualifiable de tumultueuse. Leur compagnonnage remonte à si longtemps en Europe qu'il n'est pas véritablement possible de le dater avec précision, ce qui importe peu au final car au niveau de l'inconscient collectif c'est comme si le loup avait toujours été présent. Ses représentations vernaculaires combinent un roi du sauvage et un nuisible à abattre, un rival et notre égal, le prédateur ultime. Le loup gris est désormais aussi un animal qu'il nous est imposé de protéger de nous-même. Est ainsi créé un *apex*, un prédateur se situant au sommet de la chaîne alimentaire n'ayant pas de propre prédateur. Ceci crée un second type de court-circuit symbolique pour les gens du lieu. Car ce retour inattendu d'une vieille connaissance remet en cause les catégories de domestique et de sauvage témoignant de l'effondrement de nos repères. Ceci hante l'ordre existentiel des dernières communautés rurales alpines elles-mêmes témoins de l'époque pré-écologique. En ce sens, le retour du loup est avant tout un problème d'ordre du symbolique (Dalla Bernardina, 2011).

Divergences dans les représentations de la montagne



Photographie 19: Ligne de séparation illustrant la divergence dans la montagne, avec au centre une borne incendie presque invisible.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Derrière les querelles observées du « bon usage de la montagne » se niche l'affrontement entre différentes représentations de la montagne – une représentation culturelle étant entendue dans le présent texte comme une interprétation qui s'organise en relation étroite au social, et qui devient, pour ceux qui y adhèrent, la réalité elle-même.⁶ S'y nichent également des conceptions divergentes des rapports à autrui, qu'il soit humain ou non. La vision naturaliste de

6 La définition d'une représentation telle qu'entendue en anthropologie propose « la rencontre d'une expérience individuelle et de modèles sociaux dans un mode d'appréhension particulier du réel : celui de l'image-croyance qui, contrairement au concept et à la théorie qui en est la rationalisation seconde, possède toujours une tonalité affective et une charge irrationnelle. C'est un savoir que les individus d'une société donnée ou d'un groupe social élaborent au sujet d'un segment de leur existence ou de toute leur existence. C'est une interprétation qui s'organise en relation étroite au social, et qui devient, pour ceux qui y adhèrent, la réalité elle-même » (Laplantine, 1989: 525023).

la montagne s'est modernisée vers une « nature-loisir » dans laquelle l'homme domine la nature et en est séparé, répondant à une vision utilitariste.

L'engouement autour de cet appel d'une nature sauvage redécouverte a coïncidé avec la création de nombreuses aires protégées érigées dans toutes les Alpes, formant un réseau écologique transnational destiné à conserver la diversité biologique. La désignation d'espaces protégés dans les Alpes est perçue localement par certains agriculteurs de montagne comme une imposition de restitution d'un territoire, alors que de leur point de vue la légitimité des pratiques agricoles doit répondre aux intérêts écologiques et aux intérêts économiques et sociaux prioritaires pour leur activité professionnelle. Au travers cette opposition se cristallisent les attentes du paysan vis-à-vis de son environnement et celles des autres acteurs vis-à-vis de ce même environnement : l'éleveur cherche un paysage qui reflète son action alors que les autres acteurs demandent un paysage qui serait synonyme de réserve biologique (Miéville-Ott, 2002: 76). Le paysage identitaire des Alpes « exprime la spécificité du territoire, sa différence, son unicité, donc dans une certaine mesure, sa supériorité. Le paysage est donc ressenti comme une forme appropriée de transcription de l'identité territoriale, et constitue une des principales thématiques du discours identitaire [...] auprès des sociétés rurales » (Sgard, 1997 cité dans Miéville-Ott, 2002: 76).

Les ruptures de la logique paysanne fondée sur l'économie familiale se sont projetées sur les représentations de la montagne et du paysage alpin. Le classement des préférences paysagères détermine l'alpage comme étant le plus apprécié. Il obéit à un mécanisme identitaire fort par un processus de double identification. Le paysage montagnard, lieu de la transhumance et de l'estivage, représentait avant (les loups) un paysage non problématique pour l'éleveur, un type de paysage mobilisant peu de représentations sociales. Le paysage de l'alpage est idyllique et est un paysage du souvenir, c'est le paysage le plus apprécié par les éleveurs. Il est décrit comme un lieu « magique », « à l'abri du stress d'en bas » (Miéville-Ott, 2002: 67 ; extraits d'entretiens auprès d'éleveurs Haut- Savoyards et Valaisans). Ce type de paysage était assimilé à une bulle, une enclave bienveillante au sein de laquelle rien de négatif ne pouvait plus arriver, une matrice gestationnelle et maternante pour le berger et pour les bêtes. Les mois de la transhumance étaient attendus et vécus comme une chance, nécessaires à un équilibre. Certains agriculteurs acceptaient d'associer l'alpage avec du sauvage, le sauvage était alors conçu comme « une transition douce entre la nature non cultivée et la nature domestiquée », l'alpage étant un lieu de tranquillité, de calme et d'isolement. Au contraire, d'autres agriculteurs refusaient catégoriquement l'association alpage – sauvage car pour eux un alpage appartient à la nature maîtrisée (Miéville-Ott, 2002: 89). Dans tous les cas, ce sauvage associé

au paysage de l'alpage est pensé par les éleveurs selon une logique de production basée sur la trilogie herbe – vache – fromage. Avec le paysage de l'alpage c'est la relation nature – sauvage – domestication qui est une nouvelle fois évoquée et au-delà de cette relation, c'est une logique identitaire qui est ici en jeu.

De même qu'avec l'alpage, les représentations de la nature des agriculteurs sont multiples. Une représentation est celle d'une nature puissante à maîtriser à tout instant sans quoi elle reprendra « sa place » et anéantira tous les efforts du paysan : « la nature, il faut la domestiquer et nous sommes là pour ça ». La friche est l'exemple donné unanimement pour illustrer cette conception de la nature, qui n'attend qu'un faux pas pour « reprendre ses droits ». Les éleveurs de montagne redoutent plus que tout le retour de la friche dans la montagne, qui serait pour eux un désastre et aussi un affront au travail de tous les agriculteurs ayant œuvrés avant eux « pour rien » : une involution.

Un kaléidoscope de représentations en action



Photographie 20: Promenons-nous dans les bois.

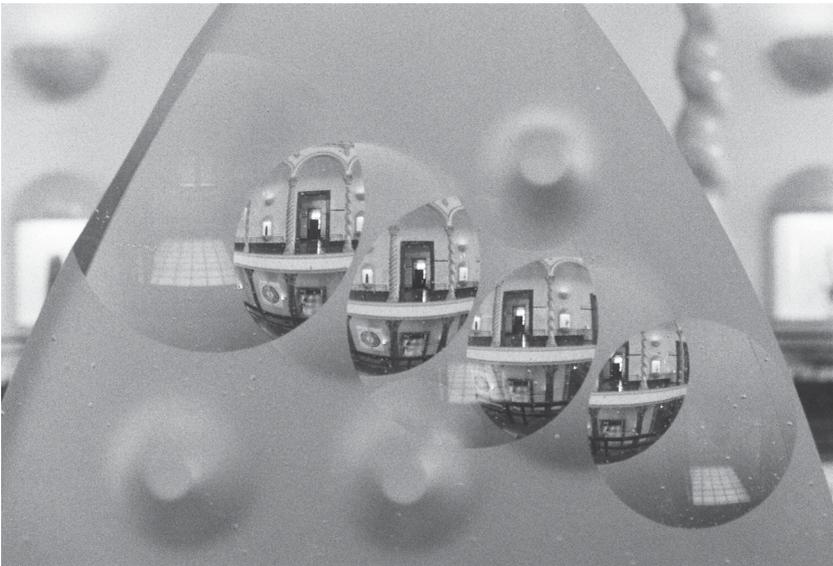
Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

L'émoi suscité par le retour du loup dans les Alpes m'avait amenée à travailler sur les représentations culturelles de cet animal parmi les Haut-Savoisyards

et les Valaisans. Les représentations du loup ont également été collectées chez les naturalistes, les experts de la faune et de la biodiversité, les politiciens et conseillers politiques suisses et européens.

Le loup possède une puissance symbolique immense à laquelle je n'étais pas non plus indifférente et sans surprise l'évolution de mes propres représentations de la nature et du sauvage s'est reflétée en miroir dans les entretiens que j'ai dirigés par la suite auprès des éleveurs, bergers, administrateurs, naturalistes, biologistes, vétérinaires, et des habitants des divers villages et hameaux dans lesquels je me suis rendue.

Les représentations culturelles du loup collectées chez tous les acteurs rencontrés se sont avérées similaires et construites comme un kaléidoscope de diverses représentations complexes et parfois contradictoires. Elles questionnent les rapports entre les humains et les animaux au travers de la bestialité, ces rapports se composent d'une multitude de couples d'oppositions : obscurité et lumière, vie et mort, jeûne et nourriture, animal et homme, dehors et dedans, forêt et village, peur et désir, pour ne citer qu'eux. Ces divers couples d'opposition forment au final un faisceau de données nourrissant les représentations du loup, et cette dualité symbolique continue à alimenter les récits vernaculaires auxquels les populations se trouvent confrontées, sans trop savoir comment se situer.



Photographie 21: des représentations en action.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Ainsi mise en lumière sur le terrain, cette dimension symbolique est rapidement devenue un élément clé de mon enquête. Le loup en tant que signifiant a immédiatement attiré mon attention sur l'ambiguïté de sa figure symbolique elle-même projetée sur une mosaïque de multiples représentations évoluant dans le temps chez tout un chacun selon les contextes sociaux. Les relations des gens de l'Alpe avec cet animal se construisent par des représentations en action, représentant mentaux de l'objet loup qu'elles restituent symboliquement au fur et à mesure de mouvements culturels.

Selon eux, ces relations s'amorcent par l'imaginaire avant même d'expérimenter de manière individuelle ou collective la présence physique du loup. En effet, un socle symbolique est resté stable et a traversé leur imaginaire au fil des siècles, il s'est cristallisé sur cette figure symbolique ayant guidé l'inconscient collectif (Pastoureau, 2019).

Les gens de l'Alpe s'identifient aux loups auxquels ils prêtent des comportements, attitudes et réflexions humaines. Il existe une projection de qualités humaines valorisées de nos jours sur les loups du coin. Quels que soient les acteurs interrogés, divers adjectifs sont utilisés et repris fréquemment. Le loup est « magnifique », « captivant », « libre », « farouche », « intelligent », « perçant », « de structuration sociale redoutable », « fantastique », « extrêmement intéressant », « passionnant », « rusé ». Cette dimension mythique des représentations lupines décrites par les habitants les en différencie principalement par le physique. Selon leurs points de vue, notre intériorité humaine serait similaire à celle des loups.

Dans les Alpes, le loup symbolise aussi un guide et le maître de passages, un passeur qui franchit les limites entre les mondes. Certains écrits païens relatent un monde du dessous, et le nôtre. En ce sens, le loup représente un guide spirituel qui permettrait le passage de forces dites chaotiques à un ordre jugé plus favorable. Cet aspect a été évacué des discours récents, pour autant il demeure central dans la mythologie européenne. Les écrits anciens décrivent cette figure symbolique comme le vent soufflant de manière parfois bénéfique, parfois destructrice, et forçant les limites d'un état ancien vers un état nouveau.

Jeu intellectuel autour du Petit chaperon rouge et du Grand méchant loup

Une des manières d'aborder ce dernier thème consiste à se pencher sur les contes et les variantes inventées au cours des siècles à propos du loup. Sur le terrain, cela s'est opéré par une description unanime et constante de la figure du Grand méchant loup et du conte du Petit chaperon rouge. Et pour cause,

ce conte est une mise en scène de la figure du Grand méchant loup en miniature et lui est complémentaire – au sens de Lévi-Strauss. En cela, le conte du Petit chaperon rouge est un véhicule de choix d'autant plus que les variantes sont restées suffisamment stables au cours du temps en termes de contenu, de variabilité et en nombre. Ceci en a motivé par ailleurs le choix présent des huit variantes sélectionnées à cet effet.

De plus, ce sous-chapitre consacré à ce jeu intellectuel autour de ce conte et de ses variantes invite *de facto* à une future réflexion complémentaire sur les implications de l'outillage théorique et conceptuel du structuralisme qu'ont fait intervenir ces deux figures du Petit chaperon rouge et du Grand méchant loup de part leur omniprésence sur le terrain.

En effet, immédiatement après avoir débuté la partie de mon travail sur le terrain, le conte du Petit chaperon rouge et la figure du Grand méchant loup m'ont été racontés et détaillés par les personnes que je rencontrais, qu'elles soient gestionnaires, administrateurs, éleveurs, chasseurs, naturalistes, biologistes, gens du lieu, élus, etc. ... Toutes y ont attaché une grande importance, teintée d'un peu de gêne, comme si parler de conte ne « faisait pas sérieux » ou paraissait être « excentrique » ou encore « non professionnel ». La plupart d'entre elles me disaient qu'elles ne savaient pas vraiment comment l'expliquer mais « le loup on ne peut pas en parler sans mentionner le Grand méchant loup ou le Petit chaperon rouge, ça doit venir de l'enfance » où l'on fait peur aux enfants, on leur apprend à avoir peur du loup.

Le conte du Petit chaperon rouge a été raconté, puis transcrit dans la littérature à des dates estimées vagues. Il existe de nombreuses variantes de ce conte, aucune ne faisant référence. La plus illustre reste sans doute celle de Charles Perrault, éditée en 1697. Le corpus se compose de huit variantes de ce conte, dont les versions sont présentées dans les annexes. Le point consistait à grouper les sélections dans l'optique de couvrir une période robuste à cheval sur la moitié du XX^e siècle, marquée par l'émergence d'une conscience environnementale. Cette dernière se traduit dans les politiques de conservation de la nature. Un des enjeux de l'analyse se concentre sur le potentiel de retrouver cette rupture dans le conte du Petit chaperon rouge et dans les représentations ; et d'en déduire de possibles pistes de réflexion pour l'analyse des représentations recueillies.

La liste ci-dessous récapitule les variantes du conte du Petit chaperon rouge sélectionnées puis analysées:

- en 1697: Le Petit chaperon rouge, par C. Perrault
- en 1812: Le Petit chaperon rouge, par les frères Grimm
- en 1870: Le conte de la Mère-Grand, par Millien

- en 1874: La fille et le loup, N. Lévesque
- en 1885: Conte Tourangeau, M. Légot
- en 1970: Chaperon Rouge, H. Pourrat
- en 1978: Le Petit chaperon rouge, par T. Ross
- en 1981: Le Petit chaperon rouge, par C. Poslaniec

Le travail de Claude Lévi-Strauss sur la mythologie m'a servi de trame pour procéder à l'analyse des données collectées relatives au conte du Petit chaperon rouge, et plus précisément son travail sur les mythologies I à IV (1964, 1966, 1968, 1971). Après la lecture de ces variantes, plutôt que de les conserver dans l'ordre chronologique qui n'avait pas de sens spécial pour une analyse structurale, je les ai ordonnées de manière à constituer une série axée sur la progression de la vie à la mort des trois principaux personnages du conte, à savoir la fillette, la figure maternelle (mère ou grand-mère) et le loup.

La figure numéro quatre, présentée ci-dessous, illustre cette série allant de la vie à la mort de gauche à droite et de haut en bas; c'est-à-dire qu'à la fin du conte le personnage en question est soit en vie soit mort. La série est également dessinée de haut en bas, de la variante la plus ancienne à la plus contemporaine.

| | Fillette | Grand-mère | Loup |
|--|----------|------------|------|
| Chaperon Rouge | ✓ | ✓ | × |
| Le Petit chaperon rouge (J. et W. Grimm) | ✓ | ✓ | × |
| Le Petit chaperon rouge (C. Poslaniec) | ✓ | ✓ | × |
| Variante Tourangeau | ✓ | × | × |
| Le Petit chaperon rouge (T. Ross, 1978) | ✓ | ✓ | ✓ |
| Le conte de la Mère-grand | ✓ | × | ✓ |
| La Fille et le Loup | × | × | ✓ |
| Le Petit chaperon rouge (C. Perrault) | × | × | ✓ |
| <u>Légende:</u> de la vie à la mort → ↓ | | | |

Figure 1. illustrant la série de variantes sélectionnée, classée selon le fait que les personnages de la fillette, de la grand-mère, et du loup – soient en vie ou mort à la fin du conte de la variante en question.

Ensuite, j'ai défini les mythèmes⁷ utilisés systématiquement dans le conte et les ai groupés selon les « relations » (Lévi-Strauss, 1958) auxquelles ils renvoient, classés par la suite en quatre colonnes. Ils figurent tous dans le tableau suivant. Chaque colonne regroupe des relations ayant au moins un trait commun qu'il faut dégager pour comprendre le conte.

J'ai ensuite détaillé les mythèmes correspondant à chacune des huit variantes classées dans l'ordre allant de la vie (la fillette vivante ou le loup mort) à la mort (la fillette morte ou le loup vivant) comme indiqué précédemment.

On obtient ainsi une série de huit tableaux dont chacun porte sur une variante du conte du Petit chaperon rouge. Chaque tableau est composé de quatre colonnes. Leur lecture en ligne retranscrit la version du conte. La lecture diachronique se fait de haut en bas et une colonne après l'autre de gauche à droite.

Tableau 1 : les mythèmes correspondant à chacune des huit variantes classées dans l'ordre allant de la vie (la fillette vivante ou le loup mort) à la mort (la fillette morte ou le loup vivant) présentés par ordre diachronique

| | | | |
|---|--|---|--|
| la fillette envoyée par sa mère sort de la maison avec de la nourriture | la fillette rencontre le loup dans la forêt, il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette | le loup ne mange pas la fillette | le loup mange la grand-mère ou la mère |
| la fillette sort de la maison où elle vit avec sa grand-mère | la fillette rencontre le loup dans la maison de sa grand-mère ou de sa mère (elle ne le reconnaît pas) | le loup tue la grand-mère ou la mère mais ne la mange pas | la fillette mange la grand-mère ou sa mère |
| la fillette rentre chez sa mère avec de la nourriture | la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère ou de sa mère (elle ne le reconnaît pas) | la fillette ne mange pas sa grand-mère | le loup mange la fillette |
| le loup entre dans la maison | la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère ou de sa mère (elle le reconnaît après quelque temps) | | |
| la fillette entre dans la maison | | | |
| la fillette entre dans le lit | | | |
| la fillette sort du lit | | | |
| la fillette sort de la maison | | | |
| le loup sort du lit | le loup attache un fil de laine au pied de la fillette et la laisse sortir de la maison de la grand-mère | le chasseur ou le bûcheron ouvre le ventre du loup et la fillette et sa grand-mère ressuscitent | le loup meurt d'avoir des cailloux dans le ventre (il est mangé par des pierres) |
| le loup sort de la maison | | le chasseur assomme et secoue le loup et la fillette et sa grand-mère ressuscitent | le loup meurt noyé, « dévoré » par l'eau |
| la fillette rentre dans la maison de sa mère | | | |
| le chasseur ou bûcheron entre dans la maison | | | |

7 Selon Lévi-Strauss, un mythème est un élément qui relève en propre du mythe, une unité constitutive ayant la nature d'une relation (Lévi-Strauss, 1958:241).

Tableau 2 : Définition des mythèmes du conte Chaperon Rouge, par H. Pourrat.**CHAPERON ROUGE**

| | | |
|---|---|--|
| la fillette sort de la maison où elle vit avec sa grand-mère et entre dans la forêt avec | la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle ne le reconnaît pas), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette | le loup ne mange pas la fillette |
| le loup entre dans la maison de la grand-mère avec : « Tire la chevillette, cherra la bobinette ! » | | le loup mange à moitié la grand-mère |
| la fillette entre chez sa grand-mère avec : « Tire la chevillette, cherra la bobinette ! » | la fillette rencontre le loup dans la maison de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas) | la fillette mange la moitié de sa grand-mère (le chat la prévient mais elle ne comprend pas) |
| la fillette entre dans le lit | la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère (elle le reconnaît après quelque temps) | le loup mange la fillette |
| le loup sort du lit | | |
| le chasseur entre soudain dans la maison | | le chasseur ouvre le ventre du loup et la fillette et sa grand-mère ressuscitent |

Tableau 3 : Définition des mythèmes du conte Le Petit chaperon rouge, par les frères Grimm.**LE PETIT CHAPERON ROUGE
(JACOB ET WILHELM GRIMM)**

| | | |
|---|---|--|
| la fillette envoyée par sa mère sort de la maison avec de la nourriture | la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle le reconnaît), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette la fillette rencontre le loup chez sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas) | le loup ne mange pas la fillette |
| le loup entre dans la maison de la grand-mère | | le loup mange la grand-mère |
| la fillette entre dans le lit | la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas) | le loup mange la fillette |
| le chasseur entre soudain dans la maison | | le chasseur ouvre le ventre du loup et la fillette et sa grand-mère ressuscitent |
| | | le loup meurt d'avoir des cailloux dans le ventre (il est mangé par des pierres) |

la fillette envoyée par sa mère sort de la maison avec de la nourriture

la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle le reconnaît), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette

la fillette entre chez sa grand-mère

le loup meurt noyé, « dévoré » par l'eau

Tableau 4 : Définition des mythèmes du conte Le Petit chaperon rouge, par C. Poslaniec.

**PETIT CHAPERON ROUGE
(CHRISTIAN POSLANIEC)**

la fillette sort de chez sa mère

la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle ne le reconnaît pas), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette

le loup ne mange pas la fillette

le loup entre dans la maison de la grand-mère

le loup mange la grand-mère

la fillette entre chez sa grand-mère (la porte est ouverte)

la fillette rencontre le loup dans la maison de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas)

le loup mange la fillette

la fillette entre dans le lit

la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère (elle le reconnaît après quelque temps)

le chasseur entre soudain dans la maison

le chasseur assomme et secoue le loup et la fillette et sa grand-mère ressuscitent

ils chassent le loup loin en lui jetant des pierres

Tableau 5 : Définition des mythèmes du conte Tourangeau, par M. Légot.

LE PETIT CHAPERON ROUGE (CONTE TOURANGEAU)

| | | | |
|---|---|--|--|
| la fillette sort de la maison | la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle ne le reconnaît pas), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette | le loup ne mange pas la fillette | |
| le loup entre dans la maison de la grand-mère | | le loup tue la grand-mère mais ne la mange pas | |
| la fillette entre chez sa grand-mère | la fillette rencontre le loup dans la maison de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas) | la fillette ne mange pas sa grand-mère (des voix la préviennent) | |
| la fillette entre dans le lit | la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère (elle le reconnaît après quelques temps) | | |
| la fillette sort du lit | | | |
| la fillette sort de la maison | le loup attache un fil de laine au pied de la fillette et la laisse sortir de la maison de la grand-mère | | |
| le loup sort du lit | | | |
| le loup sort de la maison | | | le loup meurt noyé, « dévoré » par l'eau |

Tableau 6 : Définition des mythèmes du conte Le Petit chaperon rouge, par T. Ross.

PETIT CHAPERON ROUGE (TONY ROSS)

| | | | |
|---|---|-------------------------------------|-----------------------------|
| la fillette sort de chez sa mère | la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle ne le reconnaît pas), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette | le loup ne mange pas la fillette | le loup mange la grand-mère |
| le loup entre dans la maison de la grand-mère | | | |
| la fillette entre chez sa grand-mère | | | le loup mange la fillette |
| la fillette entre dans le lit | la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas, la lumière est éteinte) | | |
| le bûcheron entre dans la maison | | le bûcheron ouvre le ventre du loup | |

Tableau 7 : Définition des mythèmes du Le conte de la Mère-Grand, par Millien.

LE CONTE DE LA MÈRE-GRAND

la fillette envoyée par sa mère sort de la maison avec de la nourriture et entre dans la forêt

la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle le reconnaît), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette

le loup ne mange pas la fillette

le loup entre dans la maison de la grand-mère

le loup tue la grand-mère mais ne la mange pas

la fillette entre chez sa grand-mère

la fillette rencontre le loup dans la maison de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas)

la fillette mange la grand-mère (le chat la prévient mais elle ne comprend pas)

la fillette entre dans le lit avec : « Jette-le au feu, mon enfant, tu n'en n'as plus besoin »

la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas)

Tableau 8 : Définition des mythèmes du conte La fille et le loup, par N. Lévesque.

LA FILLE ET LE LOUP

la fillette rentre chez sa mère par le bois avec de la nourriture

la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle le reconnaît), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette

le loup ne mange pas la fillette

le loup mange la mère à moitié

le loup entre dans la maison de la mère

la fillette entre chez sa mère

la fillette rencontre le loup dans la maison de sa mère (elle ne le reconnaît pas)

la fillette mange sa mère à moitié (un oiseau la prévient mais elle ne comprend pas)

la fillette entre dans le lit de sa mère

la fillette rencontre le loup dans le lit de sa mère (elle ne le reconnaît pas)

Tableau 9 : Définition des mythèmes du conte Le Petit chaperon rouge, par C. Perrault.

| | | | |
|---|---|---|------------------------------------|
| <p>LE PETIT CHAPERON ROUGE (CHARLES PERRAULT) la fillette envoyée par sa mère sort de la maison avec de la nourriture</p> | <p>la fillette rencontre le loup dans la forêt (elle le reconnaît), il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette</p> | <p>le loup ne mange pas la fillette</p> | <p>le loup mange la grand-mère</p> |
| <p>le loup entre dans la maison de la grand-mère avec : « Tire la chevillette, la bobinette cherra »</p> | | | |
| <p>la fillette entre chez sa grand-mère avec : « Tire la chevillette, la bobinette cherra »</p> | <p>la fillette rencontre le loup dans la maison de sa grand-mère</p> | <p>la fillette ne mange pas sa grand-mère</p> | |
| <p>la fillette entre dans le lit</p> | <p>la fillette rencontre le loup dans le lit de sa grand-mère (elle ne le reconnaît pas)</p> | | <p>le loup mange la fillette</p> |

Tout d'abord, en comparant les huit tableaux, on s'aperçoit qu'il existe trois mythèmes communs et invariables à l'ensemble des variantes du conte du Petit chaperon rouge : deux mythèmes communs se trouvent dans la deuxième colonne en partant de la gauche : « la fillette rencontre le loup dans la forêt, il y a 2 chemins : un rapide pour le loup et un lent pour la fillette » et « la fillette rencontre le loup dans la maison dans le lit » ; et un mythème est placé dans la quatrième colonne en partant de la gauche : « le loup ne mange pas la fillette dans la forêt ».

Il s'agit à présent de caractériser quelles sont les quatre relations sous lesquelles sont groupés les mythèmes. La colonne la plus à gauche (la numéro un) regroupe des relations portant toutes sur le dedans/le dehors. Dans cette colonne, chaque mythème diffère selon les variantes étudiées.

Dans cette première relation, le premier mythème raconte de quelle manière le Petit chaperon rouge va entrer dans la forêt (« le bois »), le domaine du loup. Dans quatre des variantes, « la fillette » est envoyée par sa mère avec de la nourriture. Dans celle du « Chaperon Rouge » la fillette sort de chez sa grand-mère et entre avec elle dans la forêt. Dans la version de « la Fille et le Loup », la fillette part de la ferme où elle travaille chargée de nourriture qu'elle amène à sa mère, le chemin traversant le bois pour y aller. Dans toutes les versions, la fillette *sort* d'une habitation et elle *entre* dans la forêt où elle s'apprête à rencontrer le loup.

Le second mytheme de la colonne numéro un raconte comment le loup entre dans la maison de la grand-mère (sept variantes) ou de la mère (dans « la Fille et le Loup ») : avec (deux versions : « le Petit chaperon rouge » et « Chaperon Rouge ») ou sans (les six autres versions étudiées) un « sésame ». Un sésame est une formule magique, répétée plusieurs fois dans le conte, qui permet à la porte de la maison d'être ouverte. Par exemple, dans la version du « Chaperon Rouge » le loup et la grand-mère échangent le dialogue suivant :

- « Hé, qui est là ?
- C'est le Chaperon rouge!
- Tu me sembles enrôlée, mon enfant! aurais-tu rencontré le loup dans le chemin?
- Grand-mère, venez m'ouvrir !
- Tire la chevillette, cherra la bobinette! »

Ce dialogue est répété en entier et mot pour mot dans la suite du conte au moment où la fillette arrive et demande à son tour à entrer, on peut déterminer le « sésame » comme: « Tire la chevillette, Cherra la bobinette! ». Il est d'ailleurs également employé dans la version de Charles Perrault : « Tire la chevillette, la bobinette cherra! ». Il s'agit dans chaque cas d'illustrer la manière dont le loup *entre* dans l'habitation, et par déduction de la manière dont il *sort* de la forêt.

Le troisième mytheme porte sur la manière dont la fillette entre dans la maison chez sa grand-mère (sept variantes) et chez sa mère dans « la Fille et le Loup » : avec (deux variantes, les mêmes que dans le mytheme précédent) ou sans (six variantes) sésame. Il s'agit dans chaque cas d'illustrer la manière dont la fillette *entre* dans l'habitation, et par déduction de la manière dont elle *sort* de la forêt. Dans quatre variantes (« Chaperon Rouge », « le Petit chaperon rouge » de Charles Perrault, de Christian Poslaniec et de Tony Ross) un autre personnage, le chasseur ou le bûcheron entre dans l'habitation alerté par des ronflements (du loup), il est inquiet pour la grand-mère ou bien c'est le bûcheron qui se fait du souci pour la fillette et qui entre chez la grand-mère pour voir si tout va bien. Dans ce cas-ci le chasseur ou le bûcheron, l'homme adulte, *entre* dans l'habitation et donc *sort* du bois.

La seconde colonne en partant de la gauche regroupe elle toutes les relations traitant de la rencontre des personnages avec le loup. Le premier mytheme, identique dans chacune des variantes étudiées, porte sur la rencontre de la fillette avec le loup dans la forêt. Lors de celle-ci le loup ne la mange pas mais lui fait prendre un chemin plus long que celui qu'il va emprunter après s'être renseigné sur les intentions du chaperon rouge et l'adresse à laquelle elle se rend, le but pour le loup étant de « manger double ». Le loup ici est le médiateur entre la

sphère du dedans et la sphère du dehors: la maison de la mère ou de la grand-mère ou la maison du fermier, et la forêt (par définition en dehors du village).

Le deuxième mythe raconte les circonstances dans lesquelles la fillette rencontre à nouveau le loup dans la maison de sa grand-mère ou de sa mère. Dans toutes les variantes, elle ne reconnaît pas le loup à ce moment-là. Le loup est ici à nouveau un intermédiaire, cette fois-ci entre le dehors, la forêt, la sphère sauvage ; et le dedans, la maison, la sphère domestique. Le troisième mythe parle lui de la manière dont la fillette va entrer dans le lit de sa grand-mère ou de sa mère. Elle connaît le médiateur puisqu'elle l'a déjà rencontré dans le bois et dans la maison. Dans « la Fille et le Loup », « le Petit chaperon rouge » de Christian Poslaniec, Tony Ross, Charles Perrault et dans la première partie de la version des frères Grimm, la fillette ne reconnaît pas le loup quand elle est dans le lit. Dans les variantes Tourangeau, le Conte de la Mère-grand et le Chaperon Rouge, la fillette reconnaît le loup après un petit moment. Le loup est ici l'intermédiaire entre le dehors et le dedans : le lit, la sphère intime. La maison n'est plus vraiment la sphère domestique puisque le loup y est entré en premier et a tué la grand-mère, il a en quelque sorte « ramené » la sphère sauvage avec et par lui, comme s'il l'avait symboliquement ré-ensauvagé.

Les mythes suivants traitent de la manière dont le loup et la fillette vont sortir du lit et/ou de la maison. Dans les variantes Tourangeau, le Conte de la Mère-grand et le Chaperon Rouge, la fillette reconnaît le loup comme un passeur du dedans/dehors et elle ruse alors pour se sauver. Elle demande au loup la permission de sortir du lit et de la maison (l'excuse étant qu'elle a besoin de faire ses besoins). Le loup la lui accorde mais attache à son pied un fil de laine pour pouvoir ensuite la ramener à l'intérieur. Le loup fait passer la fillette du dedans au dehors. Dans la variante du conte de la Mère-grand, elle attache le fil à un arbre et court jusqu'à la maison de sa mère où elle arrive à entrer au moment où le loup qui la poursuivait est sur le point de la rattraper. Dans la deuxième partie de la variante des frères Grimm, le loup échoue dans son rôle de passeur car il est démasqué dans la forêt, la fillette emprunte le chemin court pour aller prévenir sa grand-mère chez qui elle entre sans l'aide du loup. Ce dernier reste dehors et finit par se noyer, trompé par la fillette et sa grand-mère. Il échoue dans sa fonction et meurt par l'eau. Il est comme « annulé » dans la suite du conte par rapport à la première partie.

Nous venons de voir que la colonne numéro un porte sur les relations du dedans et du dehors et que celles de la colonne numéro deux du rôle de passeur du loup entre les sphères domestique et sauvage. La mise en relation des mythes des deux colonnes confirme ces hypothèses puisque qu'à chaque

passage du dedans au dehors ou du dehors au-dedans, le loup est présent et en est le médiateur (entre ces sphères).

La colonne numéro trois, troisième en partant de la gauche, groupe les relations qui ont trait à une apparente absence de dévoration de la part du loup : dans le bois le loup ne mange pas la fillette, puis la fillette ne mange pas sa grand-mère prévenue à temps par les « voix » (variante Tourangeau), le loup ne mange pas la fillette car elle réussit à s'enfuir, et enfin le chasseur ou le bûcheron ouvre le ventre du loup duquel ressuscitent la fillette et la grand-mère. Elles ne sont finalement pas mangées, et même si elles ont dû être avalées, il n'y a pas de dévoration complète à proprement parler puisqu'elles sont indemnes physiquement. On ne peut donc pas parler de dévoration, qui implique la mise à mort et la consommation de la « proie ».

La dernière colonne traite de la dévoration des personnages féminins par le loup, des personnages féminins entre eux (cannibalisme entre personnes de la même lignée) malgré l'intervention de divers animaux pour l'éviter, et la dévoration du loup. Le loup mange la grand-mère ou la mère, la fillette mange la grand-mère ou la mère, le loup meurt d'avoir des cailloux dans le ventre (il est mangé par les pierres) ou il meurt noyé « dévoré » par l'eau.

Les colonnes trois et quatre sont en opposition symétrique : apparente absence de dévoration et dévoration effective. Chaque passage entre les mondes domestique et sauvage est accompagné par le loup.

En mettant en lien toutes les colonnes, on constate que pour tous les passages d'une sphère à une autre il y a une dévoration par le loup : certaines fois il y a acte de dévoration (le loup mange la grand-mère ou la mère, et la fillette), dans d'autres la dévoration est symbolique. C'est ce que je vais détailler point par point. J'ai interprété les débuts des variantes du conte du Petit chaperon rouge comme le premier passage de la sphère domestique (une habitation) à la sphère du sauvage (la forêt). Le loup ne mange pas tout de suite la fillette, comme il en a l'intention première, uniquement dans le but de faire *une pierre deux coups*. En retardant la dévoration de la fillette, il peut dévorer aussi la grand-mère (ou la mère selon la variante). Dans la version du Petit chaperon rouge écrite par Jacob et Wilhelm Grimm, son intention est explicite : « À un quart d'heure de marche d'ici au fond du bois, près des trois chênes. Là-bas se tient sa maison, nichée dans le buisson de noisetiers. Tu dois bien le savoir! » dit le Petit chaperon rouge. Le Loup pensa « La jeune et tendre chose, » elle fera une belle et grasse bouchée, qui doit être bien meilleure que la Vieille femme : « Tu dois procéder avec ruse, afin de les gober toutes les deux ». La deuxième partie du conte rapporte : « On raconta aussi qu'une fois alors que le Petit chaperon rouge rapporta

un gâteau à sa grand-mère, un autre Loup lui avait adressé la parole pour l'écartier du bon chemin. Mais le Petit chaperon rouge se protégea en continuant son chemin sans s'écartier et dit à la grand-mère que le Loup l'avait croisé et salué avec un regard si méchant : « Si je ne m'étais pas trouvé sur le grand chemin, il m'aurait avalée » ».

Dans les autres versions, l'intention du loup est révélée par le fait qu'il guide systématiquement la fillette sur le chemin le plus long, afin de lui laisser le temps d'arriver le premier chez la grand-mère ou la mère afin de la tuer. Dans la suite du conte, le loup arrive à la maison de la grand-mère ou de la mère. Autrement dit il va passer (par lui-même) de la sphère sauvage à celle domestique. Dans un premier cas il y a une dévoration directe : le loup mange tout de suite la grand-mère ou la mère (en entier ou à moitié). Dans un second cas, il tue la grand-mère et il la garde à manger pour la fillette. Dans cette configuration le rôle de dévrateur est transposé (momentanément) à la fillette, le loup reste celui qui a mis à mort l'aïeule dans le but de dévoration. Ce but est illustré par la faim vorace de la fillette qui dans trois cas sur quatre n'entend pas les mises en garde des animaux (deux fois un chat et une fois un oiseau) :

- « Mère-grand, que je mange et que je boive! J'ai si faim, j'ai si soif!
- Prends le salé qui est dans le bichet, ma petite-fille, et le vin dans l'autre bichet! »

Voilà le Chaperon rouge s'affairant et soupant, mais bien surprise d'entendre le chat, d'un tabouret au coin du feu, en miaulant l'avertir :

« Tu manges la chair
de la grand-mère !
Tu bois le sang
de ta mère-grand ! » (Chaperon Rouge).

Vient alors le moment où c'est la fillette qui doit passer de la forêt à l'habitation. Soit la fillette dévore la grand-mère ou la mère dès qu'elle entre dans la maison (la fonction dévoratrice du loup est momentanément transposée à la fillette comme précédemment). Soit la fillette est dévorée après être entrée dans la maison, dans le lit (sphère domestique), et c'est la fin du conte. Il existe une exception dans la variante où la fillette, avertie par « des voix » ne mange pas son aïeule, et ainsi pourrait annuler la fonction de dévoration pour le passage entre la sphère sauvage et celle domestique. L'intention du loup est déjouée dans cette première phase (entrée dans la maison). Or, il compte tout de même bien la manger une fois qu'elle sera entrée dans le lit qui est un prolongement de la sphère domestique (la sphère intime), symboliquement il n'y a pas rupture dans

le cycle. La fillette, avertie, reconnaît le loup comme usurpateur de sa grand-mère et réussit à échapper à sa mort certaine par la ruse : elle prétend devoir sortir immédiatement pour commodité. Le loup le lui accorde à la condition qu'elle attache à son pied « un fil de laine ». En lui donnant cette autorisation, il valide le passage, équivalant à une dévoration symbolique, surtout qu'il la tient littéralement. Elle sort du lit, puis de la maison, elle est maintenant dehors quand elle noue ce fil à un arbre. Dans une variante, les « voix » l'aident en poursuivant la conversation avec le loup, lui laissant le temps de fuir. Dans les deux variantes où cela se produit, le loup est soit noyé par l'eau, « dévoré par les eaux » en poursuivant le Petit chaperon rouge et alors la dévoration est effective, soit il survit et la dévoration avortée est compensée par l'opiniâtre volonté du loup d'y parvenir (seule sa bêtise le fait échouer). Dans le cas où la fillette est dévorée dans le lit et où le conte se poursuit, un personnage adulte masculin entre en scène : il s'agit d'un chasseur dans deux variantes ou d'un bûcheron. Ils entrent de la forêt (où ils travaillent) dans la maison, inquiets soit pour la grand-mère qui ronfle bizarrement soit pour la fillette. Comprenant ce qu'il s'est produit, le chasseur ou le bûcheron ouvre le ventre du loup et en libère la grand-mère et la fillette et les remplace par des pierres. Le loup meurt, des cailloux dans le ventre, « dévoré » par les pierres. Enfin, dans la deuxième partie de la variante des frères Grimm, la fillette rencontrant le loup dans le bois comprend sa fonction de passeur/dévorateur et choisit d'emprunter le chemin le plus court et de se barricader chez sa grand-mère avec elle. Le loup n'arrive pas à y entrer, son intention de les dévorer est explicite : « ... Puis la gueule grise renifla autour de la maison et sauta finalement sur le toit et voulut y attendre que la nuit tombe et que le Petit chaperon rouge rentre chez elle pour la suivre et la dévorer dans l'obscurité. Mais la grand-mère avait démasqué ce qu'il avait dans le crâne. Devant la maison se trouvait un grand abreuvoir en pierre, elle dit à l'enfant : « prends ce seau, hier j'ai fait cuire des saucisses, porte l'eau dans laquelle je les ai faites cuire et remplis en l'abreuvoir. » Le Petit chaperon rouge porta autant d'eau qu'il en fallait pour remplir le gigantesque abreuvoir. Alors l'odeur des saucisses s'éleva jusqu'au nez du Loup, il renifla et observa au-dessous de lui et tendit le cou si loin qu'il ne put plus se retenir et commença à glisser : Il glissa si bien du toit qu'il chut dans l'abreuvoir et s'y noya ». Le loup est à nouveau « dévoré » par l'eau et le cycle du passage est achevé.

Le niveau ostentatoire du conte du Petit chaperon rouge est le cycle, un cycle représentant le passage avec l'aide du passeur de limite, le loup, des sphères domestique et sauvage; le tout ordonné dans une longue série basée sur l'alternance du dedans et du dehors allant de la vie à la mort.

La structure de ce conte ressort : le loup est un médiateur entre les sphères domestique et sauvage, dont le passage doit être validé par la dévoration. Les passages se produisent du début de la vie (la fillette représentant la jeunesse) jusqu'à la mort (la grand-mère représentant la fin de vie). Autrement dit, « s'il est vrai que l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction » (Lévi-Strauss, 1958: 254), cette contradiction est ici qu'il faut « remettre du sauvage » pour achever la domestication afin de respecter l'ordre du monde depuis la révolution néolithique. Après avoir initialement séparé le monde domestique du monde sauvage grâce à la figure symbolique du loup (permettant de maintenir étanche les deux blocs, le domestique par opposition au sauvage), le loup permet de procéder à la domestication proprement dite par sa fonction de passeur de limite.

On observe un accroissement du nombre de variantes concernant le conte du Petit chaperon rouge, depuis la moitié du siècle dernier. Ceci n'a rien d'étonnant si l'on considère que « le mythe se développera comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée » (Lévi-Strauss, 1958: 254). Or, ce « succès » correspond au moment où le statut du loup de protection s'inverse symétriquement : de nuisible il devient animal en danger protégé. De plus, certains essaient de modifier l'image traditionnelle du loup, mais en dépit de toutes leurs tentatives, retranscrites jusqu'aux nouvelles variantes du conte, la figure du dévrateur ne peut être évacuée. Et tant mieux, puisque sur elle repose justement la fonction de passeur du loup. Stable symboliquement, la figure mythique du loup permet peu à peu de remettre du sauvage dans le monde domestique, c'est la phase d'achèvement de la domestication du monde assurée de continuité. La logique binaire de deux formes de représentations du loup coexistent, à savoir le bon loup (« magnifique », « intelligent », « splendide », « solidaire », « exemplaire ») avec le mauvais loup (« le Grand méchant loup ») est ainsi dépassée.

Ce « fourmillement » autour du conte du Petit chaperon rouge a été très présent tout au long de mon travail de terrain. De fait, la totalité des personnes interrogées l'ont mentionné spontanément. Mais en poussant l'analyse un peu plus loin lors des entretiens, il est apparu que le conte du Petit chaperon rouge servait de support « rassurant » (car légitime puisque publié) aux personnes pour raconter le Grand méchant loup, objet de peur ou du moins de gêne. Un certain nombre d'acteurs disent avoir conscience que les loups sont des espèces qui véhiculent tout un cortège d'histoires passées et que les contes populaires ont appris aux enfants que le loup était maléfisant.

Transmit oralement, les mises en scènes de la figure du Grand méchant loup évoluent conjointement au conte populaire du Petit chaperon rouge. D'autres

contes se rapportant à la figure du Grand méchant loup autre que celui du « Petit chaperon rouge » existent, comme « Pierre et le Loup », une variante soviétique. Personne ne l'a mentionné. De même, personne n'a abordé l'histoire des « Trois Petits Cochons ». J'ai choisi de ne pas les analyser et de me concentrer sur le conte du « Petit chaperon rouge » et ses variantes afin de m'en tenir aux données empiriques.

La figure du Grand méchant loup et le conte du Petit chaperon rouge sont complémentaires et se nourrissent d'une substance commune, la figure de dévrateur du loup. Le conte est une mise en scène de la figure du Grand méchant loup en miniature dans laquelle on retrouve les mêmes couples d'opposition (Lévi-Strauss, 1973), à savoir : le dedans/dehors et la dévoration/absence de dévoration.

Afin de poursuivre mon analyse, j'ai collecté diverses mises en scène de la figure du Grand méchant loup sur le terrain en Haute-Savoie et dans le Valais. Comme l'a explicité Denise Jodelet (2009a: 40), « sachant qu'il n'est pas possible de retrouver, dans les sociétés contemporaines, des créations mythiques semblables à celles que l'on observe dans les sociétés traditionnelles, on peut se hasarder à parler de représentations sociales à dimension mythique ou de processus de "mythisation" dans la production de représentations sociales ». Comment ces représentations sociales du loup s'articulent-elles à la figure du Grand méchant loup ? L'articulation entre les représentations et le mythe s'opère justement par la mise en évidence de ce processus de mythisation dont la représentation sociale du loup est à la fois le produit et le vecteur.

J'ai repris dans mes entretiens certains extraits se rapportant à la représentation du « Grand méchant loup », ces récits mythiques forment des variantes des mises en scène. Aucun ne prévaut sur l'autre, et il y a au total trois récits mythiques produits par les Haut-Savoyards, deux par les Valaisans et trois par des experts. Tous les experts ont livré un récit mythique, pourtant, à ce stade, il ne me paraissait pas spécialement judicieux de les présenter tous dans cette thèse, le contenu qualitatif primant sur le nombre de récits.

Le premier récit est extrait de l'entretien d'un biologiste, j'ai choisi d'initier la série par celui-ci, démontrant clairement à mon sens le degré d'enracinement de la peur du loup dans l'esprit des gens.

« J'ai une fille et j'étais en Guyane avec elle, elle était à l'école et un jour elle rentre de l'école et elle devait avoir 3 ans ou 4 ans elle commence elle ouvre tous les placards et elle regarde sur et sous le lit et moi je vois ça et je lui dis : Mais qu'est-ce que tu fais ? Elle me répond « je regarde s'il n'y a pas de loup ». Je lui dis : mais comment ça y'a pas de loup tu es en Guyane là ! Y'a pas de loup en Amérique du Sud y'a pas de loup ! Elle me redemande: Oui mais t'es sûr ?

Donc voilà un truc tout bête comme ça à l'école ou à la maternelle on lui a inculqué la peur du loup, qu'elle allait se faire manger par un loup ».

Le second récit est extrait de l'entretien d'une agricultrice, vivant dans un des hameaux à proximité d'Entremont:

« Il y a quelques années en arrière quand il y a eu beaucoup d'attaques parce qu'il y a eu en arrière beaucoup d'attaques sur le village tout ça, et nous on en avait un là juste ici de loup : je l'ai pris en photo d'ailleurs juste là devant la porte du garage. Sur le moment j'ai pas réalisé que c'était un loup parce que c'était je l'ai toujours appelé « la bête » parce qu'elle était monstrueuse. Une bête longue grosse large franchement j'ai eu peur, j'ai appelé mon mari il est arrivé quand il a vu l'animal il a pris peur aussi il est allé chercher une fourche et ben je me dis mais je pensais pas que c'était un loup parce que pour moi un loup c'était gris c'était maigre c'était un animal enfin je m'étais dit mais là la bête elle était grosse elle était beige crème et heu j'ai tellement j'ai pas tilté mais j'ai franchement eu peur en fait j'ai eu d'instinct peur par rapport à la grosseur de l'animal et j'ai eu d'autant plus peur quand le garde chasse de l'ONCFS m'a dit : « mais ce que tu as photographié c'est un loup ! ». Et là franchement j'ai eu peur parce que je me suis dit zut c'est comme ça un loup il était devant la porte de la maison et ben... j'aimerais pas me trouver seule dans un bois face à une bête comme ça. Moi au début quand il y a eu des attaques moi mon mari c'est vrai quand il allait faire les parcs en haut à Glières dans la forêt ou même je me souviens quand on a défait les parcs à l'automne avec mon fils ben on le faisait en courant, en criant, en chantant pour éloigner les loups ».

Le troisième récit est extrait de l'entretien d'avec un chasseur Haut-Savoyard:

« On est allé se promener une fois aux Glières dans la vallée là qui est annexe qui remonte qui va du côté sud donc on marchait depuis deux ou trois kilomètres et puis on est arrivé au bout et puis j'ai dit ah ben là c'est plutôt un territoire à loup et ma femme a dit : Ah ! Y' a le loup ici ? !!! On a fait demi-tour et on est retourné à la voiture, j'ai pas pu continuer elle a absolument voulu faire demi-tour elle avait peur du loup alors qu'on était tous les deux et qu'on avait un bâton. J'ai toujours un bâton. J'ai toujours un bâton. Je l'avais déjà avant. Mais aujourd'hui si je prends ma femme elle ne partira plus dans un bois toute seule. Et si je vous parle de ça c'est parce que j'étais vraiment un amoureux de la montagne. Aujourd'hui je peux plus j'ai mal aux genoux. Avec ma femme on a fait des treks on était toujours en montagne les week-end, toujours à découvrir des trucs magnifiques, j'ai mon gendre qui est guide de montagne, on est des fadas de la montagne si vous voulez et cette nature elle est merveilleuse. Moi il y a dix ans en arrière j'aurais couché au milieu d'un bois au sommet d'une lisière partout sans aucun problème. Aujourd'hui je ne le ferais plus, sincèrement je ne le ferais plus à cause du loup. Ou alors il me faudra un bazooka autour de moi. Voilà. Et ça je pense que nos grands penseurs au niveau du ministère ils ne le voient pas. Et même à Berne ils ne le voient pas ».

Le quatrième récit est extrait de l'entretien d'avec un médecin Haut-Savoyard, habitant d'un hameau à proximité de Thorens-Glières:

« A cette époque il y avait des conditions météo très particulières avec beaucoup beaucoup de neige, un hiver pas spécialement rude mais très neigeux et la neige fait descendre les ongulés en plaine parce qu'ils n'ont plus beaucoup de versants découverts donc ils descendent et ils se rapprochent beaucoup des maisons pour manger parce que c'est le seul endroit où il y a de l'herbe à brouter et c'est sur les balcons. A ben les prédateurs aussi évidemment se sont rapprochés et donc on les a vu. Pour la première fois on a vu les loups. Les habitants du Petit Bornand et d'Entremont étaient terrorisés parce qu'ils les voyaient tous les jours et il y avait des carcasses de cerfs sous le balcon, devant les maisons, devant l'école d'Entremont, et ça a traumatisé les gens. Il faut bien le dire. Je veux dire les gens voyaient leurs enfants se faire manger par les loups en allant à l'école ».

Le cinquième récit est extrait de l'entretien d'avec un biologiste Valaisan:

« Je pense qu'il y a des bandes de loups bien plus agressives. Personnellement j'ai un ami qui y est resté bloqué dans une voiture en panne avec une bande de loups qui a tourné autour de la voiture pendant la moitié de la nuit... ».

Le sixième récit est extrait de l'entretien d'avec un ingénieur Haut-Savoyard:

« Une autre personne travaillant en hiver dans un restaurant du plateau des Glières a raconté avoir surpris sur la route en descendant plusieurs loups en train de manger une biche. Elle dit avoir stoppé sa voiture pour ne pas les déranger et être sortie pour mieux les observer. Selon elle, comme elle ne voulait pas qu'ils s'enfuient, elle s'est agenouillée et à ce moment précis tous les loups se sont mis à grogner après elle. Après s'être remise debout, ils ont stoppé et elle est rapidement retournée dans sa voiture et a redémarré ».

Le septième récit est extrait de l'entretien d'avec un agriculteur Valaisan:

« Je veux dire l'attaque qu'il y a eu à X c'est une attaque qui a eu lieu en haut de chez moi c'est un loup qui se promène hein c'est pas une meute qui a attaqué. Après je pense que si on avait une meute installée parce que nous on va en alpage avec les vaches je pense pas qu'on laisserait les gamins jouer la nuit. On monte en alpage j'ai une amie puisqu'on a un troupeau de vache aussi je monte de nuit je monte toujours de nuit après les foins c'est sûr que s'il y avait une meute sur notre secteur j'aurais plus la trouille même si je sais que je suis adulte et que je crains pas grand-chose j'aurais quand même plus la trouille voilà ».

Le huitième récit est extrait de l'entretien d'avec un agriculteur Valaisan:

« Un éleveur expliquait que sa mère quand elle rentrait lui disait que quand elle était petite et qu'elle rentrait chez elle on lui disait qu'il fallait prendre un bâton avec une lumière derrière pour éclairer dans son dos et pas devant parce que le loup attaque toujours par derrière et pas par devant s'il y a la lumière. Tous ces trucs là qui restent et qui sont et qui ont été transmis oralement bon on peut comprendre que les gens aient construit leur peur là-dessus. Il y a des gens qui m'ont dit ici mais moi le loup j'en ai peur j'irai plus jamais me balader maintenant que je sais qu'il est là dans les bois ».

Malgré l'apparence éclectique de ces récits, plusieurs motifs se retrouvent sous la forme de trois couples d'opposition, reprenant les motifs du dedans/dehors, de la dévoration/absence de dévoration, et du rôle du loup de passeur. Le premier couple d'opposition repose sur le loup sauvage, méchant, menaçant et dévorateur, opposé à ceux censés se faire dévorer, doux et innocents : enfants et moutons. Le second est composé de la forêt (« le bois ») opposée aux lieux d'habitation ; et le dernier est basé sur le couple de l'ombre et du noir (« la nuit ») et celui de la lumière avec la couleur claire (« la neige », « la couleur beige » etc. ...).

J'ai ajouté aux récits ci-dessus d'autres extraits de récits mythiques recueillis dans les entretiens, plus courts et hétéroclites :

Le premier est extrait d'un entretien avec un maire de village en Haute-Savoie relate selon lequel : « Moi je mets le loup au même titre que les vampires et autres c'est vraiment dans l'imaginaire des gens je pense avec ou sans loup c'est la peur quelque part de la bête sauvage » ;

Le second est extrait d'un entretien avec un chasseur Valaisan relate selon qui : « Le loup voilà c'est quelqu'un qui n'est pas contrôlable qui n'est pas maîtrisable par l'homme et comme il et comme et comme heu et comme on a l'impression que c'est un animal qui est resté sauvage alors que tous les autres ils sont devenus plus ou moins inoffensifs et ben heu il y a toujours une peur qui existe quoi » ;

Selon des éleveurs Haut-Savoyards: « C'est pas possible qu'il y ait des bêtes qui fassent autant de dégâts c'est une bête sanguinaire », « il attaque des bêtes qu'il laisse mourantes sans y toucher et recommence à côté » et « ben il y a bien un berger pâtre italien c'est reconnu là par contre il y a quelque temps qui s'est fait encercler par une meute de loups. Voilà » ;

D'après un habitant d'un village d'Entremont: « Oui il y en a qui ont eu peur parce que l'hiver dernier on a eu une attaque de mouton dans le village de X à côté des balançoires des gamins quoi » ;

Un représentant de syndicat agricole partage : « Ils disent le jour où ce sera un enfant qui sera à moitié mort alors enfin on pourra se débarrasser du loup » ;

D'après un habitant d'un village proche du plateau des Glières : « A côté de chez elle il y a un bâtiment c'est au début du siècle hein mais il y a un petit enfant qui s'est fait attaquer par un loup hein! » ;

Un bénévole du réseau Loup ONCFS partage : « Et puis le loup ils vont vous dire ah bon il y a du loup en France incroyable!!! Est-ce qu'on peut sortir les gosses quand même ? » ;

Inquiète, une personne d'un hameau proche du plateau des Glières s'exclame « C'est par rapport aux enfants et puis et puis heu le fait que effectivement on sait pas ce qui peut se passer quoi ! On sait pas ce qui peut se passer!! » ;

Un autre maire de village de montagne, Haute-Savoie me raconte : « Ouai ben oui c'est la symbolique et puis après il cause des dégâts dans les villages avec les moutons. Les moutons par définition c'est un animal inoffensif voilà quand vous voyez un petit »;

D'après un éleveur Haut-Savoyard : « Il avait mis toutes les six ou sept brebis dans un petit local il avait sa maison à côté en plein milieu du village et tous les matins il y avaient les excréments du loup devant la porte où il avait mis ses brebis en stock en attendant de se faire expertiser. Ah ben jamais les gens auraient pensé que le loup puisse venir à ras la porte en plein village comme ça. Comme il y avait déjà eu quand le cerf s'était fait bouffer devant l'école du Petit Bornant »⁹³;

Un Haut-Savoyard relate : « Ben le loup qui est un animal sauvage ça le gêne pas de venir en plein village parce que de toutes façons il y a des élus qui l'ont vu en plein village au milieu »;

« Oui parce que le loup, il est capable de venir au milieu du village prendre des moutons. Donc voilà et par rapport il a pas peur de l'homme donc moi je dis il vient parce que il y a des proies faciles parce que les moutons à l'époque au mois d'avril les moutons ils sont pas encore en hauteur il y a encore de la neige et donc dès que vous les mettez dès que vous les sortez de l'étable ben ça y est » selon un éleveur Valaisan;

« Essentiellement les réactions dans le village ont été : mais qu'est ce que c'est que ce loup qui vient manger des animaux dans nos maisons on a peur! » selon un élu d'un village haut-savoyard.

La structure de la figure du Grand méchant loup ressort à nouveau : le loup est un médiateur entre les sphères domestique et sauvage, dont le passage doit être validé par la dévoration, et on retrouve à nouveau les mêmes trois couples d'opposition.

L'analyse des récits mettant en scène la figure du Grand méchant loup et du conte du Petit chaperon rouge met en lumière le questionnement des rapports des humains à la nature, en mettant en scène le passage des hommes de l'état de nature à celui de culture, ainsi que leurs rapports avec les animaux au travers de la bestialité. Les vêtements enlevés par la fillette représentent aussi les intermédiaires entre la « culture » (avec les habits) et la « nature » (sans les habits). Le loup veut un retour au sauvage : la fillette accepte et elle meurt, ou refuse et elle vit. C'est l'illustration des représentations vernaculaires contemporaines dans les Alpes du Nord. C'est précisément sur ce niveau que les variantes contemporaines les plus récentes travaillent en racontant que lorsque la fillette obéit au loup alors elle vit. Autrement dit, « l'appel » du sauvage n'est pas le retour à la nature mais au contraire l'achèvement du cycle permettant aux hommes

de passer de l'état de nature à celui de culture. La figure dévoratrice du loup n'ayant pas été évacuée, il peut ainsi poursuivre sa fonction de passeur de limite.

Dans les récits, au commencement tout est désordre, sauvage, il faut que l'homme quitte son état de nature et sa condition bestiale pour accéder à la culture en séparant le sauvage du domestiqué, le nouvellement domestique. Dans une lecture synchronique des variantes du conte du Petit chaperon rouge, les variantes les plus anciennes que j'ai pu partiellement recomposer ; et pour cette raison qui ont été exclues de l'analyse ci-dessus ; comportaient toutes un épisode de cannibalisme lors duquel la fillette dévorait ses aïeules. Le cannibalisme ici sonne comme un avertissement, il est interprété comme l'acte ultime de la dévoration ; la dévoration de soi-même, de sa lignée ; et il faut se rappeler qu'il est la transposition momentanée de la figure de dévrateur du loup, condition *sine qua none* pour permettre le passage entre les mondes domestique et sauvage. Il est intéressant de noter que cet épisode a disparu des versions écrites les plus connues de Charles Perrault et celle de Jacob et Wilhelm Grimm. Il réapparaît ensuite dans quelques variantes à partir de la moitié du XX^e siècle, c'est-à-dire au moment précis où le statut juridique du loup change (il s'inverse). Tout se passe comme si l'avertissement oublié à un moment donné refaisait soudainement surface. Le fait qu'il soit absent d'autres variantes n'est pas un obstacle pour l'analyse structurale puisque la lecture en série des variantes selon l'ordre choisi (allant de la vie à la mort) place l'épisode de cannibalisme au milieu de la progression de la série.

| | Fillette | Grand-mère | Loup |
|--|----------|------------|------|
| Le Petit chaperon rouge (C. Poslaniec) | ✓ | ✓ | X |
| Variante Tourangeau | ✓ | X | X |
| Le Petit chaperon rouge (T. Ross, 1978) | ✓ | ✓ | ✓ |
| Le conte de la Mère-grand | ✓ | X | ✓ |
| La Fille et le Loup | X | X | ✓ |
| | | | |
| <u>Légende</u> : de la vie à la mort → ↓ | | | |

Figure 2. illustrant le rappel des variantes sélectionnée au niveau de basculement de la série

Loin d'être une contradiction, c'est au contraire par lui que bascule la série : on passe (enfin) de la mort de la fillette à sa vie, et de la vie du loup à sa

mort. Autrement dit, symboliquement, on se trouve de nos jours précisément à ce moment intermédiaire où tout est possible. Nous sommes en train d'être avertis du risque d'un retour à l'état de nature. Or, on le sait, la progression de l'état de nature à celui de culture n'est pas brisée. Au contraire, elle s'opère symboliquement par le retour du loup dans les espaces alpins (entre autres). Pourtant, afin de parer toute menace, on crée des actions assurant le respect de l'ordre symbolique. Les gens du lieu dont les valeurs reposent sur des représentations vernaculaires et pour qui le loup est un court-circuit symbolique, perçoivent le loup comme une menace d'un retour possible à l'état de nature. L'épisode cannibale dans le conte du Petit chaperon rouge est un avertissement clair sur ce risque de retour à la bestialité et au chaos. Sa disparition dans les variantes du conte où la fonction du loup est niée (suppression des scènes explicites de dévoration de la part du loup), loin de rassurer, contribue à alimenter le sentiment d'une catastrophe en cours : la fin de leurs valeurs et du monde tel qu'il leur est connu. En réponse, afin de remettre symboliquement de l'ordre « chez eux », les gens du lieu développent plusieurs actions dont l'objet est de dépasser le court-circuit symbolique imposé par le retour du loup.

Lorsque l'on parle actuellement du loup ce n'est pas tant de l'animal lui-même dont nous discutons mais de ce qu'il représente pour nous : le dévoreur ultime puisque le loup mange parfois sans faim, et il tue d'autres fois sans manger. Cette figure de Grand méchant loup est présente dans les représentations sous la forme de qualificatifs faisant référence à de la « malveillance », de la « cruauté » et se traduit par un sentiment de peur. La peur évolue aussi dans le temps en fonction du contexte social et des rencontres physiques avec le loup.

Afin d'évacuer ces aspects jugés subversifs ou troublants dans les représentations culturelles, certains acteurs « modernes » ont récemment soumis la littérature relative à la figure du loup à diverses tentatives de transformations. En Europe, la littérature et l'imagerie populaire ont consacré une large part aux représentations des mondes à l'envers, comme les Fables de la Fontaine par exemple. Le motif le plus fréquent dans ces représentations est l'inversion des rapports entre les hommes et les animaux (Balandier, 1988: 123). En l'occurrence, des épisodes de cannibalisme dans certaines variantes du conte du Petit chaperon rouge ont été simplement supprimés des écrits. Certains auteurs ont tenté d'éliminer la figure du dévoreur en la transposant à un autre animal ou par inversion de cette figure symbolique. Cette récente tentative de naturalisation du loup en « bon nouveau sauvage » a amené en réponse le glissement de sa figure symbolique vers celle du Grand méchant loup sur laquelle elle s'est retrouvée cristallisée (Droz, 2009). Malgré de multiples tentatives de

suppression elle n'est pas évacuée des représentations et pour cause sa fonction est toujours d'actualité comme il le sera détaillé dans le prochain chapitre.

Au niveau discursif, c'est-à-dire au niveau de ce qui est souhaité, le loup en tant que « bon nouveau sauvage » a été réduit à devenir un objet de projection de nos angoisses. C'est un écran de cinéma sur lequel seraient visionnés les films de nos frustrations en particulier corporelles, un objet à manier avec précaution car il est souhaitable qu'il reste le Sauvage afin de perpétuer l'illusion. On hurle avec les loups, une grande confusion s'installe et s'auto-alimente. Au niveau des pratiques c'est-à-dire au niveau de ce qui est, toute cette mascarade éclate dès lors que le loup réapparaît en personne – c'est-à-dire comme un animal en chair et en os. Bien vivant devant nous, il ne peut plus être l'objet de nos fantasmes usuels. C'est à ce moment-là que les discours évoluent rapidement vers une entente partagée souhaitant repousser ce sauvage. En effet, il existe un décalage entre le loup en tant qu'animal et le loup imaginaire. La prise de conscience de ce décalage amène des ajustements sur la manière dont les acteurs connaissent le loup et donc sur ce qu'il est pour eux.

Des villageois (Alex, Combloux, Crans-Montana, Dingy-Saint-Clair, Entremont, Orsières, Petit-Bornand-les-Glières, Thônes, Thorens-Glières) rapportent qu'ils craignaient que le loup ne s'en prenne aux enfants, que les gens étaient choqués de savoir que les loups allaient et venaient de plein jour dans le village sans pouvoir être arrêtés. Ils disaient ne plus être tranquilles et certains éleveurs rapportaient avoir recommencé à regarder par-dessus leur épaule et s'armer d'un bâton en montant aux alpages vérifier les parcs pour la nuit. La nuit justement, certains ont recommencé à placer une lanterne dans leur dos comme leurs ancêtres l'avaient fait avant eux. Cette croyance populaire voudrait que la lumière aveugle le loup pour l'empêcher d'attaquer de dos.

Le souhaité et le factuel opèrent de manière disjointe comme deux mouvements parallèles renforçant encore leurs dynamiques propres. Chacun questionne la place octroyée à cet animal, signifiant et symbole du sauvage dans les Alpes. Ceci aboutit aux conflits actuels résultant de la coexistence de plusieurs types de relations concomitantes aux loups.

Les récentes projections faites sur le loup en disent long sur la manière dont certaines personnes envisagent leur rapport à la nature et au sauvage. Tout particulièrement le fait d'attribuer des qualités humaines désirables et désirées sur des prédateurs, tout en passant sous silence une partie de ce qu'implique le comportement de prédation – tuer, même sans faim, nie le fait que l'homme puisse être une proie potentielle de ce prédateur sublimé, ce qui surprend. C'est une sorte de fascination ancrée sur un déni des règles les plus élémentaires du rapport entre une proie et son prédateur, règles qui n'ont rien d'instincts

destructeurs ou de déviances psychologiques. Se réjouir du retour d'un prédateur pourquoi pas, mais projeter sur cet animal ces désirs-ci interroge sur ce que sont devenus nos rapports au sauvage.

Les représentations de la montagne ont évolué depuis que le loup y est de retour et le loup est représenté comme étant le symbole du sauvage notamment par son regard. La figure symbolique du loup n'est ainsi pas celle du Grand méchant loup contrairement à ce qui est communément admis mais celle du Sauvage ultime.

Avant de décrire et d'analyser certains des rites mis en place par les Haut-Savoyards et les Valaisans, que j'ai pu observer, il me faut tout d'abord démontrer en quoi les conflits de représentations du loup n'opposent pas les représentations vernaculaires aux nouvelles représentations du sauvage, mais sont des représentations « en action » d'un étrange amalgame de sauvages.

Mais qu'entendent exactement les gens de l'Alpe par le terme de « sauvage » ?

Chapitre 4: Le Sauvage, les sauvages et l'ensauvagement

Au niveau symbolique, les relations entre les humains et les loups renvoient directement à deux types de relations – au sens descolien du terme. D'un côté il y a la relation de prédation, asymétrique et réciproque, et d'un autre côté il y a la relation de protection avec un sujet dominant et un second sujet dominé. Ce second type relationnel n'entre pas dans une dynamique de réciprocité mais de contrôle. Selon les gens de l'Alpe, le loup représente leur relation de prédation à l'Autre – humain et non-humain. Ils se sentent menacés au niveau symbolique par le loup puisque ce dernier interrompt – il mange, leurs relations de protection vis-à-vis du bétail parmi lequel ils aiment à vivre et auxquels ils s'identifient : brebis, moutons, chèvres, et vaches. Ils ont peur de lui.

Symboliquement à nouveau, cette peur du loup est un réflexe atavique alertant d'une menace de désordre, elle offre l'occasion de saisir en quoi les courts-circuits symboliques en cours dans les sociétés alpines et dans la société en général s'enracinent dans une actualisation contemporaine de la révolution néolithique.

Haudricourt en détaille les apports dans nos relations entre humains et dans nos rapports avec la nature telle que l'on la pense (Haudricourt, 1967). Il illustre ses propos en prenant pour exemple la pratique de l'élevage de montagne en estive où le sauvage, le loup, s'oppose symboliquement au domestique, son double, le chien, ainsi qu'au mouton:

« vis-à-vis du monde végétal et animal, à partir du néolithique, l'homme n'est plus seulement un prédateur et un consommateur, désormais il assiste, il protège, il coexiste longuement avec les espèces qu'il a « domestiquées » ». Cette pratique serait selon lui une « action directe positive » envers les animaux domestiqués exigeant « un contact permanent » (Haudricourt, 1962: 39).

Le berger accompagne nuit et jour son troupeau, il le conduit avec sa houlette et ses chiens, il doit choisir les parages, prévoir les lieux d'abreuvoir, porter les agneaux nouveau-nés dans les passages difficiles et enfin les défend contre les loups. Son action est directe avec un contact par la main ou le bâton, des mottes de terre lancées avec la houlette, un chien qui mordille le mouton pour le diriger. Elle est positive puisqu'il choisit l'itinéraire qu'il impose à chaque moment au troupeau. Il l'explique par la surdomestication du mouton avec l'animal apprivoisé ayant perdu ses qualités de défense et de conduite instinctive, et il l'explique aussi par la transplantation de ce même animal d'une montagne de

haute altitude riche en nourriture et suffisamment escarpée pour le protéger des loups à une montagne de moyenne voire de basse altitude.

« Vis-à-vis du monde végétal et animal, à partir du néolithique, l'homme n'est plus seulement un prédateur et un consommateur, désormais il assiste, il protège, il coexiste longuement avec les espèces qu'il a « domestiquées ». » (Haudricourt, 1962: 40).

Cette action positive directe, la relation de protection dans l'élevage de montagne en estive, bien qu'artificielle, est perçue comme un moyen de « retourner à la nature » par certaines personnes.

Le monde de l'Alpe est un monde agricole fortement attaché aux valeurs de la domesticité pour lequel l'estive est perçue comme un moyen de « retourner à la nature » malgré l'artificialité admise de cette pratique.

Le domestique concerne le relatif à la maison, au foyer, ou au ménage ; à ce qui est apprivoisé vivant dans la proximité de l'homme ; ce qui concerne un pays (économie). En tant que nom, le terme de domestique désigne un employé de maison, « à première estimation, est domestique ce que dans le monde naturel l'homme contrôle, maîtrise, alors que tout ce qui échappe à son entreprise de domination ou vient la perturber ressort au sauvage ». Sans cesse, le bon domestique cherche à réduire le sauvage malfaisant considéré comme un état d'avant cherchant à tout instant à revenir dans les réalités quotidiennes des montagnards. La friche par exemple illustre cette vision car c'est un paysage sauvage typique « à combattre ». La définition du sauvage selon un éleveur de moutons serait « tout ce qui est en dehors sans dépendre de l'homme pour vivre », c'est de cette manière que les Haut-Savoyards et les Valaisans désignent et connaissent ce qui ne fait pas partie de la sphère domestique.

Le sauvage peut aussi être défini comme un « élément étranger à la société où l'on vit » qui s'oppose au domestique, « un produit sans intervention humaine » (Bobbé, 2004a: 204). Le sauvage en tant qu'adjectif renvoie à ce qui n'a pas été modifié ou apprivoisé par l'homme ; ce qui pousse naturellement ; ce qui s'organise spontanément en dehors des règlements ; ce qui est féroce, cruel, violent ; il qualifie une terre impropre à la culture. En tant que nom, le sauvage renvoie à un homme qui fuit la société, qui vit seul ; à un homme brutal et violent et à un homme « primitif » dans la vision des civilisés. Ce qui est nommé « sauvage » est défini par son rapport à la modernité (Micoud et Pelosse, 1993: 9).

Dans les représentations vernaculaires, la mise en ordre du monde se fait par le maintien de l'exclusion réciproque du monde sauvage et du monde domestique. Un fonctionnaire du canton du Valais m'expliquait :

« Le loup il est discret, le mouflon, le cerf, le chevreuil, ce sont des animaux qui sont difficiles à approcher, sauvages. Avec tout le monde qui est dans la nature à n'importe

quelle saison, les animaux se sont habitués à l'odeur de l'homme, ils n'ont plus peur alors que cette peur était ancestrale. Il faut rendre des zones sauvages pour permettre aux animaux de rester dans leur contexte ancestral et non à cause du tourisme ».

Pour les Haut-Savoyards et les Valaisans, le sauvage est symbolisé en montagne alpine comme le regard du loup. Le loup serait un problème dans les rapports entre les espaces de la nature sauvage et les espaces de la civilisation, puisque son statut juridique empêche certains habitants de repousser ce sauvage, ce qui aboutit à un blocage du processus de domestication du monde. Le mélange du sauvage au domestique est perçu comme une menace devant être évitée à tout prix. En cela le retour du loup intouchable serait un désordre incohérent vis-à-vis des systèmes de valeurs locaux, un court-circuit symbolique et un mauvais présage (Dalla Bernardina, 2011: 23).

De nos jours, plusieurs « cultures » du sauvage coexistent (Bobbé, 2004b: 203 ; Micoud et Pelosse, 1993: 9), une culture ancienne du sauvage, ou plutôt les représentations vernaculaires locales du sauvage, et une culture contemporaine du sauvage, inscrite dans les politiques environnementales de conservation de la nature en Europe. La notion de temporalité est indispensable afin de distinguer ces représentations, bien qu'elles diffèrent en presque chaque aspect les caractérisant et qu'elles coexistent. Pourtant toutes les représentations n'ont pas le même poids, « ... l'existence de cette pluralité de contenus ne doit pas faire perdre de vue leur agencement hiérarchique, leur « moteur » pour ainsi l'appeler, et leur condition de possibilité [...] certaines [représentations] d'entre elles mettent l'accent sur la norme, d'autres sur l'exception. Les unes ont un contenu réaliste, d'autres, une fonction allégorique. Liées aux conditions de vie et aux « modes de production », elles ne sont pas indépendantes de la conception du monde (on parle parfois « d'épistémè »), qui définit leur sens et assure leur cohérence ». Ainsi dans ce contexte de modernisation des Alpes, les conflits entre les hommes et les loups se situent justement au point de rencontre de toutes ces différentes représentations du sauvage, elles-mêmes basées sur des cultures du sauvage se court-circuitant mutuellement.

De plus, les représentations rurales présentant les espèces et les espaces domestiques comme prioritaires perdent de plus en plus de légitimité (Dalla Bernardina, 2011: 12).

Actuellement la notion de sauvage est utilisée pour penser la gestion de la biodiversité et plus spécialement en ce qui concerne la faune. Un chasseur exprimait son avis sur ce point:

« on a eu la chance, moi je dis chance, de voir l'espèce [le loup] revenir au début des années 1990 par les Alpes du Sud dans notre territoire national. C'est un élément de biodiversité naturelle de notre région ».

Ceci aboutit à associer la notion de sauvage avec celle de naturel (le naturel étant opposé traditionnellement à l'artificiel et non au domestique). Surtout le naturel remplace la notion de dangerosité.

Pour faire court, le sauvage autrefois présentant un danger est maintenant représenté comme un produit naturel, ce que regrettent certains acteurs vivant au même endroit que les loups. Un lieutenant de louveterie Haut-Savoyard s'inquiétait de l'écart entre les projections faites sur les animaux sauvages et la réalité du terrain:

« vis-à-vis des gamins je ne sais pas si ça leur donne à réfléchir, ce sont quand même des prédateurs, des bêtes sauvages quoi parce que bon avec les émissions Walt Disney à la TV ça je pense qu'on les a mis sur une fausse idée de la faune sauvage des prédateurs, et de tout quoi ».

Les liens entre les hommes et les animaux prédateurs « sauvages », mais aussi leurs proies, ce qu'ils représentent pour nous, nous renseignent sur nos rapports avec la nature. Les représentations du loup se construisent sur la base des représentations d'un certain type de sauvage, et de la nature. Dans cette enquête ethnographique, la nature s'assimile explicitement à la montagne, cette dernière serait en quelque sorte la nature des gens de l'Alpe d'après les données collectées sur le terrain.

Dans la vision naturaliste de la nature, la montagne de l'Alpe est vue comme une entité limitée et en danger. C'est en cela que la domestication de notre monde s'achève justement par son « ensauvagement ». Le sauvage est ainsi indissociable de ce processus; plus encore il apparaît comme indispensable à cette révolution d'une montagne-paradis retrouvée. Le retour du loup, loup en tant que symbole ultime du sauvage en Europe, achève la construction de ce mythe alpin.

« le loup c'est un peu le couronnement si vous voulez de tout ce qui a été fait pour reconstituer les écosystèmes en Haute-Savoie parce que contrairement à ce que beaucoup ont voulu faire croire il restait pas grand-chose comme faune sauvage en Haute-Savoie ».

D'autres personnes rencontrées témoignaient : « le loup porte vraiment le paradis perdu voilà quelque part c'est la liberté, les espaces de liberté si vous voulez » ; « Ça pour sûr, le loup c'est le roi du sauvage, le sauvage qui revient » ; « Pour moi la vie sauvage, le loup, la vie sauvage c'est le bonheur absolu ».

Le sauvage, tel qu'imaginé par les acteurs interrogés, doit répondre à certains critères précis. Le sauvage n'est pas chaotique ni menaçant ; le sauvage est en quelque sorte une nature épargnée par l'homme ou une nature ayant survécu aux hommes, il est alors forcément louable, beau, respectable, bref aimable. Ce sauvage doit aussi rester un peu mystérieux.

« précisément parce que c'est d'elle dont dépend notre identité, l'impénétrable altérité de la nature serait, beaucoup plus qu'un obstacle à l'activité cognitive de l'homme, le résultat d'une volonté de l'homme de ne pas savoir. Car c'est en tant qu'inconnue que la nature « in-contaminée » se prête à accueillir nos projections. ... Autrement dit si la nature sauvage et mystérieuse n'existait pas, il faudrait l'inventer » (Dalla Bernardina, 1996: 15).

Dans cette construction de la représentation de ce « nouveau » sauvage, le désir a remplacé la peur. Cette nature ayant survécu est vécue comme une bonne surprise, comme si on ne s'y attendait pas.

« La nature est un endroit de détente normalement on sort pour se détendre pour déstresser on a besoin d'être dans la nature et je pense que les animaux en sont une part et aussi les voir car ils représentent la liberté peut être c'est je ne sais pas relaxant et on sait que la nature sera là quand on en aura besoin. Ça montre aussi qu'il reste des espaces il reste de la wilderness et ça c'est incroyable car on pense qu'il n'y a pas d'espaces pour les grands animaux et soudain ils sont de retour et les gens réalisent ah mais en fait il y a de l'espace il y a de la wilderness ici... c'est aussi une bonne nouvelle pour les gens ».

Deux objets concentrent ce sauvage la nature et les animaux vivant dans cette nature : la faune sauvage (la flore, elle, a moins d'aura). Tous les aspects morbides, cruels et risqués, inhérents à cette faune, ont été évacués des représentations, tout comme la notion de désordre. Dans cette vision, on pense que paradoxalement les animaux peuvent survivre à l'homme et s'en démarquer parce qu'on les protège. « Par un curieux retournement de situation, la nature non arrangée est la nature polluée. Et en conséquence, la protection de la nature devient synonyme de protection d'une nature sauvage ». On recherche aussi de l'authentique dans la nature, cet authentique étant évalué non pas par des critères biophysiques, mais sur sa capacité à renouveler et à ouvrir le regard au loin pour nous sortir de nos vies quotidiennes (Kalaora, 1996: 105).

Comme témoignait un biologiste, par ailleurs également économiste et légiste :

« le loup pour moi c'est le sauvage et le sauvage c'est la naturalité. Moi j'explique pour avoir travaillé beaucoup sur les sites du patrimoine mondial et avoir la chance de voyager dans ce qui se fait un peu de mieux sur le plan de la naturalité dans le monde, je la définirais par l'authenticité et par l'intégrité. C'est exactement les deux critères qui sont employés du reste par la Convention du patrimoine mondial à ce sujet ».

Pourtant en répondant aux désirs de l'époque, la faune sauvage se réduit à un rôle utilitaire. Par sa présence rassurante, elle nous permet de nous décharger de nos frustrations. On en reste donc à une relation de domination de l'homme sur cette nature. A cette relation, s'ajoute un profond sentiment de culpabilité.

Le loup est un des moteurs de la création d'un nouveau sauvage, et cet ensauvagement de la montagne alpine est perçu comme un élément de réparation de la nature.

Le sauvage non maîtrisé et considéré comme commun, habituel, est un type de sauvage nouvellement fabriqué par l'homme. Une illustration serait le chien divaguant, ancien animal domestique s'étant encanailé et étant retourné vivre à la vie sauvage. C'est l'unique type de sauvage qui ne fasse l'objet d'une attention particulière, il reste inscrit dans la liste des espèces domestiques et sa « fabrication bien qu'ancienne s'accompagne davantage d'un déni consensuel silencieusement convenu que d'une entreprise officiellement revendiquée » (Bobbé, 2000: 9). Il est difficile d'appréhender l'animal ensauvagé car cela reviendrait à considérer tous les animaux domestiques comme de potentiels animaux sauvages, et à se donner les moyens de cette considération. Dans le cas du chien divaguant, ses déplacements, souvent en meute, restent difficilement circonscrits, et les dégâts conséquents demeurent inconnus.

« Le comportement du chien divaguant / errant n'étant pas territorialisé, les modes de gestion réservés aux sauvages du premier et du deuxième type ne peuvent donc s'appliquer à son cas. Par conséquent, la nécessité de réinterroger la distinction entre espèces et espaces prend ici tout son sens » (Bobbé, 2000: 9).

Comme il l'a été évoqué ci-dessus, ce type de nouveau sauvage est classé comme une espèce domestique. Spontanée, aucune prémisse n'indique le potentiel transfert d'un chien en sauvage, « rien ne vient le démasquer ». Un simple relâchement dans le processus de domestication résulterait en la fabrication de ce type de sauvage. En effet, la domestication ne peut s'établir de manière pérenne et demande des efforts de tous les instants. « Pas besoin de recourir au mythe pour révéler l'existence d'un sauvage qui est parvenu à survivre à tous les autres ».

Ce sauvage pose problème puisqu'il est hybride : potentiellement ennemi mais allié en attendant un passage à l'acte.

« Monstrueux est ce sauvage qui enfreint les taxinomies et les règles sociales ; une monstruosité qui prend ses effets dans le champ de la conduite [...] et non dans le champ de la nature elle-même. En ce sens, le chien errant combine l'impossible et l'interdit » (Bobbé, 2000: 9).

Cet aspect des hybrides est devenu central à mon travail au fil des années. Il s'analyse sur un premier plan discursif et descriptif, et sur un second plan symbolique. Sur le plan descriptif, la communauté naturaliste perçoit les animaux hybrides de loups comme « des loups à problèmes ». En Europe, les hybridations ont lieu pour l'instant principalement avec le chien, c'est la fabrication du

chien-loup. Dans le cas d'une hybridation avérée, la logique actuelle considère que la protection de l'espèce prévaut à la protection de l'individu. En d'autres termes, la pensée dominante exige d'exclure le loup hybride, c'est-à-dire de le tuer, ou de le maintenir en captivité. Un agent de l'Office français de la biodiversité appelle toutefois à distinguer cette réalité d'une hybridation entre deux espèces, qui signifie la contamination d'une espèce avec une autre, et vice versa. Dans le cas qui nous occupe, l'hybridation du loup et du chien est une hybridation interne à une seule et même espèce puisque l'homme a créé le chien, une espèce domestique avec le loup comme ancêtre, et cette espèce est devenue plus nombreuse. Dans cette logique que l'on pourrait qualifier de scientifique, ce chien-loup ne devrait ainsi pas être problématique. Or il l'est. Il dérange et dans les discours des deux Etats en question ici, soit il n'existe pas d'hybrides chien-loup en Suisse, soit le taux est estimé à moins de 2,5 % en France. Dans les deux cas, ces taux semblent être largement sous-estimés selon l'opinion d'observateurs rompus à l'exercice et résidant en Valais et en Haute-Savoie.⁸ Ces mêmes observateurs rapportent *en off* qu'en réalité le nombre d'hybrides chien-loup ne cesse de croître et gagne du terrain. Ces hybrides attaquent eux aussi les troupeaux de bétail, cependant comme ils n'existent pas officiellement et qu'ils ne sont ni des loups ni des chiens, ces attaques sont difficilement prises en compte par les administrations.

Un second type d'hybride de loups, le loup-garou, est lui aussi omniprésent dans l'imaginaire collectif des gens de l'Alpe avec de récurrentes descriptions d'hommes se métamorphosant en un loup homme maléfique lors de nuit de pleine lune. Un homme « sauvage » (Trevily, 2019). Cette figure du loup-garou se retrouve symétriquement dans les descriptions des relations de prédation entre les hommes et les loups – avec les humains en tant que prédateurs et les loups en tant que proie, et vice-versa. Ces récits « mythiques » collectés illustrent le fait que tout échange physique entre les humains et les loups aboutit à un « pourrissement » de l'homme et une métamorphose vers un surnaturel. La salive du loup ferait « pourrir » les chairs, condamnant hommes et animaux de rente touchés à mourir lentement.

Les thématiques de la métamorphose et de la sauvagerie apparaissent ainsi en filigrane. Une nécessité d'accéder à un espace de sauvagerie, même temporaire, évoquée par certains appuie voir alimenterait un besoin de maintenir actives les représentations du loup-garou dans les Alpes.

8 Sites internet de la KORA et de l'Office français de la biodiversité.

Le sujet du loup a ceci de magique qu'il permet de dérouler nos propres histoires de sauvageries. Claverie et Lamaison ont analysé le célèbre épisode de la bête du Gévaudan (1984) avec l'angle d'approche du concept d'anomie – au sens de Duvi-gnaud. Ils démontrent comment cette bête a été le support d'une série de meurtres ayant eu lieu entre les habitants de plusieurs villages causés par des différends portant sur le mode de transmission de terres. Cela recoupe également d'autres analyses de mises en scène de la figure du loup-garou selon lesquelles ces loups-garous cachaient en fait de vieilles rancunes entre familles ou voisins que l'on dénonçait en tant que tels afin de se débarrasser efficacement de ses rivaux puisque les loup-garou étaient brûlés sur la place publique. Les accusations de loups-garous étaient alors des meurtres déguisés, couverts par un climat d'hystérie générale.

Un dernier type de sauvage à détailler dans ce livre, et non des moindres, correspond à la fabrication du sauvage artificialisé, labellisé et emblématique ; il induirait un nouveau rapport au territoire. Il s'agit d'introductions ou de réintroductions d'animaux, comme l'ours par exemple dans les Alpes italienne et suisse et dans les Pyrénées françaises; ou le lynx dans le Jura suisse. Dans ce processus de fabrication d'un nouveau sauvage, la première étape consiste en la construction d'une origine mythique à l'animal sauvage, par l'emploi de motifs se rapportant à ceux employés dans les contes. Il faut pour cela une perte de l'objet, la disparition du dernier ours alpin ; puis la quête de l'objet manquant, une réintroduction de l'ours ; une étape « d'épreuve », ou la politique d'information et de sensibilisation du public ; et enfin l'acquisition de l'objet manquant. La faute ayant conduit à la perte se trouve réparée par le rachat de la conduite, c'est-à-dire en réintroduisant le sauvage perdu par la faute de l'homme ignorant. Cette construction constitue un premier pas dans un processus de réparation de la nature ; « on mesurera un jour le degré de civilisation non pas à ce qu'elle aura pris à la nature, mais à ce qu'elle lui aura laissé ou rendu » (Hainard, cité par Bobbé, 2000: 4). Un deuxième type de temps, en plus du temps mythique créant de l'origine, place le sauvage dans le temps historique, celui du suivi, de la surveillance et de l'anticipation de ce nouveau sauvage, fraîchement relâché dans la nature. Une fois les animaux marqués, les gestionnaires de la faune peuvent les localiser par divers moyens techniques. La présence de ce sauvage renature le territoire : c'est « un animal sauvage naturomètre » évoluant en liberté surveillée (Micoud, 1993: 208). Leurs déplacements, connus, peuvent être déviés si l'animal en question se déplace dans un secteur déplaisant. Les relations prédateurs-proies ainsi manipulées, induisent un rapport de prédation pouvant être supprimé sur commande. On réintroduit un animal sauvage prédateur à qui on peut supprimer le droit de se comporter comme tel si cela nous arrange. En cela, cette fabrication du sauvage ne vise pas à une naturalisation

du territoire, mais s'apparente plus à son artificialisation. Ce processus de naturalisation/dénaturalisation nécessitant une mise à distance physique, séparant l'animal disparu et son homologue reconstitué, s'opère sur un mode diachronique d'un autrefois temporel (Bobbé, 2000: 3). Cette construction répond à la fabrication maîtrisée d'un sauvage spontané, c'est une action indirecte négative (Haudricourt, 1962). Dans ce cas, « dans la mesure où la mémoire sociale a conservé l'empreinte (au sens d'imprégnation) de cette cohabitation antérieure, inscrite dans le continuum historique et pas uniquement dans le registre imaginaire et folklorique, il n'est pas nécessaire de recourir au mythe pour créer de l'origine ». L'action ne porte pas sur l'animal ensauvagé mais sur un territoire classé en aire protégée. La protection du milieu, de l'habitat des espèces, participerait à l'accroissement des aires de répartition de ces animaux. Ces aires sont connectées en réseaux, le réseau paneuropéen en étant un exemple. La gestion de la faune sauvage serait naturalisante par la classification des espaces en aires protégées ; autrement dit « l'animal est en situation d'agir et non d'être agi ». C'est le domaine de l'après-coup, et les administrations en charge de la mise en œuvre ne peuvent en aucun cas être tenues pour responsables de l'agissement de la faune sauvage au sein de ces espaces (Bobbé, 2000: 4). Après l'arrivée ou le retour des nouveaux animaux sauvages, les mesures de prévention et le suivi par relevé d'indices de présence, prennent le pas dans la gestion de cette faune.

Cette lecture de la réintroduction des animaux sauvages éclaire en quoi la persistance de la rumeur de la réintroduction du loup dans les Alpes du Nord envenime encore plus les conflits liés à sa présence au niveau local, et implique qu'un effort supplémentaire de complexification des cultures du sauvage se court-circuitant mutuellement a lieu.

Dans les deux derniers types de sauvage décrits ci-dessus, l'animal n'a rien de banal, et sa présence n'est pas acquise. Les conflits autour des conséquences de leur présence, et notamment de leurs actes possibles de prédation, laissent entre-ouverte la possibilité de déconstruire ces sauvages, c'est-à-dire de les abattre si besoin est. En cela, les cadres juridiques français et suisse renseignent sur les dernières actualisations législatives qui régissent ces deux pays, respectivement, le Plan national loup, et l'Ordonnance sur la chasse (se référer aux annexes du manuscrit de la thèse de doctorat).

La catégorisation du monde en une sphère domestique et une sphère sauvage est un moyen spécial, le nôtre en occident, de se représenter la nature et notre place vis-à-vis de celle-ci. L'opposition du domestique au sauvage s'apparente plus à une projection arbitraire, savante (scientifique ?) et occidentale qui gomme les nuances et généralise des catégories qui ne sont pas universelles (Dalla Bernardina, 2011:12).

Cette projection sur ce qui nous entoure explique en quoi la figure de dévotateur perdure, puisque la fonction de passeur nous est indispensable, et l'échec de la tentative décrite ci-dessus de naturalisation des représentations vernaculaires du loup. Les conflits de représentations du loup se reflètent ainsi sur les représentations des non-humains, en tension chez certains acteurs. En ce sens, la relation de protection est non pas une réponse à celle de prédation mais une manière symétrique inverse de résoudre les problèmes en présence posés par l'identification des êtres dans les relations entre les humains et les non-humains (Keck, 2006).

Quand bien même le retour du loup soit perçu comme un signe d'involution culturelle par certains gens de l'Alpe, on parle du loup, tout comme des animaux de rente du reste, comme on parlerait d'une personne. Les gens de l'Alpe m'ont parlé de son caractère, m'ont décrit ses qualités, ses défauts, ont complimenté son comportement, la capacité qu'à l'animal à mettre au point des stratégies ; pour finalement avouer que le loup nous était quasiment similaire en tous points, tous sauf le physique. Cette manière de s'identifier au loup en l'anthropomorphisant, et de décrire les liens qui nous unissent à lui en mettant en lumière les continuités entre nos intériorités et les discontinuités en termes de physicalité, démontre que la distinction entre nature et culture ne se retrouve pas toujours dans les réalités et les pratiques locales.

Pour autant, le naturalisme, cette sorte de variante locale propre à l'Occident d'un système plus général de contrastes élémentaires (Descola, 2005), oppose la nature et la culture, la première englobant la seconde, et se reflète dans le droit international. « Quand les animaux sauvages qui, auparavant, pouvaient être chassés librement puisqu'ils n'appartenaient à personne, deviennent patrimoine commun, le droit se transforme, et continuera à le faire, pour rendre compte d'une nouvelle relation entre les êtres humains, les êtres non-humains et les sociétés » (Migot et Roué, 2006: 3).

Les politiques internationales environnementales relatives à la conservation et la protection du loup (de la nature) traduisent cette vision naturaliste, ainsi que les politiques publiques française et suisse, et leurs mises en œuvre. Il y a seulement une trentaine d'années que le loup n'est plus considéré comme un animal nuisible mais comme un grand carnivore protégé. Avant les débuts de l'industrialisation il était permis et même recommandé de chasser le loup. Au milieu du XX^e siècle, la perception de cet animal par la société occidentale se modifie, ennemi hier, il devient désirable puis intouchable. La place du loup dans nos sociétés se définit comme la manière dont la représentation actuelle dominante du loup détermine sa présence (ou son absence) dans les espaces partagés avec les hommes. Seul bémol, les causes ayant permis aux loups de

revenir en Europe de l'Ouest n'ont pas été éclaircies (Rapport numéro 825 de l'Assemblée Nationale française, 2003) et font encore débat de nos jours. Comme décrit plus avant dans ce livre à maintes reprises, certains acteurs suspectent la réintroduction⁹ informelle et illégale de certains loups en France et en Suisse, ce qui délégitimerait leur présence « naturelle » et donc les politiques publiques de protection de l'animal.

A propos de la protection, sur le plan juridique, le statut du loup se garantit pour l'instant par les niveaux de classification les plus contraignants, mais des négociations sont en cours cette année 2024 en Europe pour le déclasser en espèce protégée – voir le déclasser tout simplement. La politique commune européenne de conservation de la nature s'appuie sur les deux Directives Oiseaux et Habitats (1979 et 1992 respectivement). Cette politique bénéficie d'un fond financier spécifique, LIFE + ou Life-Nature, qui supporte la mise en œuvre de ces directives par notamment le réseau Natura 2000. La Directive Habitat se fonde exclusivement sur des savoirs scientifiques et s'articule autour de deux types de conservation : la conservation des habitats (forêts, marécages, littoral marin, etc...) et celle des espèces (animales et végétales). Le loup a un statut « d'espèce d'intérêt communautaire prioritaire », visant à rétablir ou maintenir un « état de conservation favorable » (Directive Habitat Faune et Flore, 1992). Le second socle normatif européen de protection stricte du loup est la Convention

9 La réintroduction des espèces menacées au sein des réseaux écologiques (transnationaux ou non) est un élément important dans le débat contemporain concernant la conservation de la nature. Cette réintroduction concerne des espèces qui sont en danger d'extinction dont le nombre d'individus des populations totales est inférieur à une certaine limite assurant la survie de l'espèce en question. Ces réintroductions ont lieu en « relâchant » des individus dans un milieu qui leur est favorable soit à partir d'un prélèvement in-situ (au sein d'une population x vivant dans son milieu naturel), ou ex-situ (à partir d'individus vivant dans des zoos). Elles visent à recoloniser des territoires qui ont été « abandonnés » sous la pression anthropique. Ces réintroductions ont été initiées à la moitié du XX^e siècle par des activistes écologiques, ce qui a posé un certain nombre de problèmes au niveau local. Elles se heurtent à des acteurs locaux qui leur sont réfractaires, ce qui aboutit à des conflits sociaux importants. Malgré cela, cette méthode connaît un certain succès du point de vue écologique. Elle a été reprise pour la conservation concernant un nombre restreint d'espèces identifiées comme étant au sommet de la chaîne trophique et menacées d'extinction. C'est le cas de grands carnivores en Europe comme le lynx et l'ours. Ces réintroductions ont causé des conflits sociaux importants, quel que soit le pays concerné. Les réticences des populations locales ont été exprimées par l'abattage ou l'empoisonnement des individus réintroduits, entre autres.

de Berne (1979) à laquelle la CEE, la France et la Suisse sont parties prenantes. La Convention statue sur une conservation des habitats (Article 4) et sur la conservation des espèces (Articles 5, 6, 7, 8 et 9). Cette convention est contraignante (dans de moindres mesures pour les pays observateurs de la convention) et bien que le texte juridique de cette convention date de 1979, il est cohérent avec la politique commune européenne et suisse actuelle.

Du point de vue de la conservation, le statut global et régional européen de conservation du loup relève d'une « préoccupation mineure ». Au niveau de l'arc alpin, le statut de conservation est classé temporairement « en danger » en raison du faible nombre de loups bien que les dynamiques des populations de loups soient considérées comme stables (Liste rouge, UICN, 2023). La stabilité des dynamiques des populations n'est pas due à sa récente protection (1979 et de 1992 respectivement) mais à la concomitance de deux facteurs : un exode rural massif libérant en quelque sorte l'espace couplé à la présence (et à la réintroduction) de proies en quantité suffisante. On ne *doit* pas protéger le loup, on *veut* le faire. Ce fait propulse le loup à un rang d'icône, celui d'un nouveau sauvage, légitimé par sa puissance symbolique. Pour autant, en 2022, la Suède et la Finlande ont décidé unilatéralement de transgresser ce droit. La Suisse a annoncé à l'automne 2023 autoriser l'abattage préventif des deux tiers de la population lupine présente sur son territoire.

Dans les politiques française et suisse, la distinction entre les hommes d'une part, appartenant à des pays dont les modes d'action et de réponse sont semblables, et une nature contenant le loup d'autre part, est nette comme on peut le constater dans les longues descriptions des systèmes mis en place en Haute-Savoie et dans le Valais présentés en annexe dans le manuscrit de la thèse. Cet ordre d'un naturel dans lequel l'homme est absent, ou plutôt dont il en est le maître extérieur, est la vision utilitariste de la nature, propre à l'ontologie naturaliste au sens descolien du terme. Contrairement à l'ontologie animiste, mise en symétrie opposée au naturalisme dans la proposition de P. Descola, ce n'est pas que l'homme soit un animal comme un autre, mais que les animaux et les plantes partagent une humanité avec les hommes ; dans le naturalisme, la subjectivité, la conscience réflexive et le langage entre autres, distinguent les humains des non-humains. Y aurait-t-il une possibilité qu'une coexistence d'ontologies, les « variations idiosyncrasiques que l'on a coutume d'appeler les différences culturelles » appuie encore plus s'en faut les tensions sociales observées (Descola 2005: 234)?

La question ne se pose ainsi plus seulement comme une remise en cause de la dualité nature-culture, ou d'en questionner l'universalité, que de réaliser que dans nos pratiques, tout est culture, et d'en assumer les conséquences.

Le symbolique non traduit dans la pensée de la « nature » vue comme un réservoir de biodiversité et de vie sauvage qu'il faudrait conserver, contredit la vision utilitariste reflétée, elle, dans les politiques publiques. Ce rêve de « mutation anthropologique » rendu impossible par l'intraduisibilité du symbolique remet en question les catégories du sauvage et du domestique (Dalla Bernardina, 2011: 103–104).

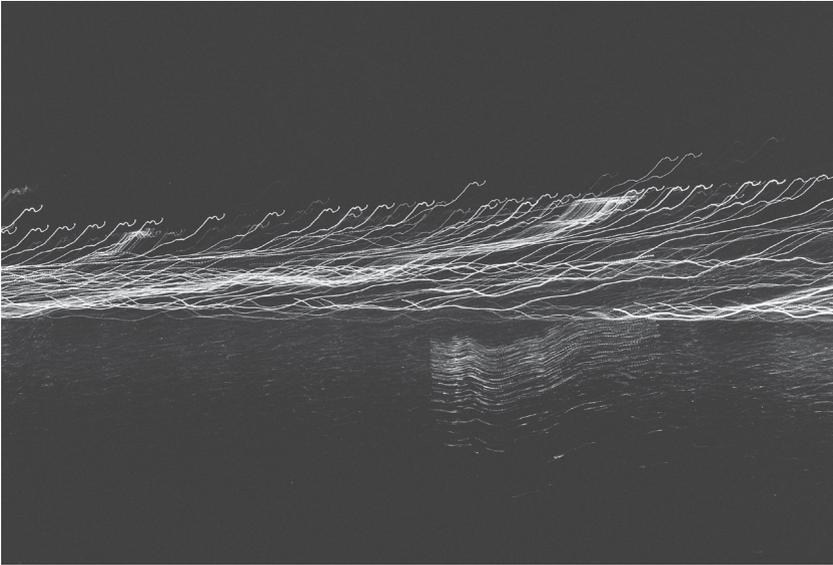
Ainsi se créent et s'alimentent les conflits autour des représentations du loup par cette intraduisibilité et par la coexistence de représentations du sauvage en action.

Dans ma recherche, j'ai identifié deux principaux types de relation : la prédation, relation potentiellement réversible et la protection, mode de relation de connexité entre termes non équivalents (Descola, 2005). La prédation implique une relation de similitude entre termes équivalents, « un phénomène de destruction productive indispensable à la perpétuation d'un individu ; loin d'exprimer une cruauté gratuite ou un désir pervers d'anéantissement, elle transforme au contraire la proie en un objet de la plus haute importance pour celui qui l'incorpore : la condition même de sa survie » (Descola 2005: 435–436). La prédation n'est donc pas le contraire du don mais une relation entre celui qui mange et celui qui est mangé, « dans le fait de chasser et manger des non-humains, l'homme n'affirme pas sa puissance sur la nature, mais il reconnaît que son identité est incomplète sans le passage par le point de vue de cet autre soi » (Keck, 2006 :33). Dans le cadre de mon travail doctoral, la relation de prédation a lieu entre les hommes et entre les hommes et les loups. Les relations de prédation entre les humains, l'égoïsme de l'homme, un loup pour ses semblables, se retrouve à travers la présence de cannibalisme dans les histoires se rapportant au loup, mais ce n'est pas la relation centrale de ma recherche. C'est plutôt à travers la prédation entre les hommes et les loups que l'on retombe sur les relations de prédation entre les humains.

Les relations entre les hommes et les loups dans lesquelles ces derniers tiennent le rôle de prédateur et les hommes celui de la proie sont aujourd'hui taboues, car elles ne correspondent pas du tout à un type de relation acceptable dans notre société. Pourtant que ce soit des registres de parodie aux contes populaires, il est établi que ce type de relation a toujours existé et continue à l'être ; le propos n'est pas ici d'en démontrer une nouvelle fois la véracité. Le loup est anthropomorphisé et cela légitime en quelque sorte son rôle de dévoreur. Puisque le loup est l'égal de l'homme et que ses attaques sur les animaux domestiques ne consiste qu'à se nourrir, il peut être réhabilité parmi les humains. Même son comportement perçu comme cruel par les éleveurs (lorsqu'il tue plus d'animaux qu'il n'en mange et aussi parce qu'il laisse des animaux

mortellement blessés vivants) est excusable. Le loup est présenté comme une victime : il tue les moutons car ceux-ci, en paniquant, en n'essayant pas de se défendre, « simuleraient » un état faible. Certains sont convaincus que le loup tue en priorité les animaux faibles, malades ou peu combattifs. Donc selon ce raisonnement si le loup tue plus qu'il n'en a besoin ce n'est que dû à un réflexe atavique et sain de « nettoyer » la faune sauvage de ses membres « inutiles ». En ce qui concerne le sujet des attaques des loups sur les hommes, qui est le dernier rempart avant la réhabilitation totale des loups, l'aspect de dangerosité des loups est totalement évacué des discours. Au pire, le loup étant opportuniste, il convient de ne pas commettre de faute en sa présence, c'est-à-dire à ne pas se rabaisser de quelque manière que ce soit (par exemple en se baissant ou en tombant). Le loup n'étant plus un agresseur de l'homme et des animaux (sauvages et domestiques), il peut alors aussi être considéré comme un élément de réparation d'une nature abîmée par l'homme. Le récit du réensauvagement de la montagne alpine s'incarne ainsi.

Dans la relation qui lie les humains aux loups, ces derniers étant cette fois-ci la proie, le loup est un concurrent direct, pratique et symbolique de l'homme. C'est de survie dont il est question. Le besoin viscéral de s'appropriier violemment et de détruire les loups s'analyse une nouvelle fois au niveau symbolique, le loup étant le signifiant. Les hommes ont longtemps été un prédateur redoutable pour les loups mais contrairement à la définition stricte de la relation de prédation, l'homme ne consomme pas sa chair, cette viande étant frappée d'un interdit alimentaire depuis des millénaires (Moriceau, 2011). On détruit l'ombre et on s'approprie la lumière du loup, et c'est encore une fois sur une variante de la figure du dévorateur que l'on retombe, celle du loup-garou. Cette figure du loup-garou se retrouve symétriquement dans les relations entre les hommes en tant que prédateurs et les loups en tant que proie et vice-versa. Il illustre le fait que tout échange physique entre les humains et les loups aboutit à un « pourrissement » de l'homme, une métamorphose vers un surnaturel.



Photographie 22: Temps troubles.

Crédit photo: Claire Galloni d'Istria

Selon mes observations de terrain, il est arrivé plusieurs fois que moutons, chèvres ou chiens aient dû être euthanasiés après avoir été mordus par des loups. La salive du loup ferait « pourrir » les chairs, condamnant les animaux de rente touchés à mourir lentement. De nombreux éleveurs m'ont décrit ce phénomène et raconté quel effet dévastateur sur leur moral il pouvait avoir. Un éleveur me racontait ainsi :

« on a commencé à trouver des morts, à midi on en était à 53. Il y avait 27 agneaux mordus qui gravement puis des agneaux qui avaient juste été pris comme ça à la volée on voyait les traces de crocs mais pour moi c'était rien j'allais les soigner et ça allait partir. C'était dans la nuit du vendredi à samedi, le samedi soir j'ai pris la décision de redescendre le troupeau pour ne pas prendre de risque supplémentaire, le dimanche le vétérinaire de ma coopérative est venu m'aider à trier : on a enlevé tout ce qui devait être euthanasié et il m'a dit « méfie toi de ceux qui sont pas sévèrement mordus : la morsure du loup c'est comme du venin je ne suis pas certain qu'on arrive à les soigner ». Mais bon c'est ma production, ce sont mes bêtes j'ai dit je vais quand même les soigner mais malheureusement il s'est avéré que mon vétérinaire avait raison, à la sortie il y en avait 98 de morts et 3 brebis de foutu » un éleveur Valaisan.

Seuls les chasseurs décrivent longuement le loup d'une manière singulière et partagée que l'on se trouve dans le canton du Valais tout comme dans le

département de la Haute-Savoie. Leur description propre du loup le présente comme un animal s'apparentant à un gibier à fort capital. En cela, cette présentation reste inédite. Pourtant, simultanément, quand un chasseur parle du loup, il le raconte de la même manière qu'un éleveur ou un berger parle de ses moutons ou de ses vaches. La gestion paternaliste de l'éleveur vis-à-vis de ses bêtes surprend puisque la mise à mort est totalement évacuée et est rendue anecdotique. Avec le chasseur parlant du loup on retrouve aussi cette parole paternaliste dans laquelle la mise à mort de l'animal n'est qu'un élément périphérique. L'harmonie du gibier dans la « nature » constitue la valeur centrale pour un chasseur, un plan de gestion plus large censé bénéficier à tous les animaux inclut de pouvoir abattre le loup avec une logique de quotas.

La relation de protection se différencie de la production et de la transmission, autres modes d'accès au réel (Descola, 2005: 456). Dans une relation de protection la question est de savoir de quelle manière celui qui est supérieur (l'homme) peut entrer en relation avec le subordonné (l'animal de rente), ce que Haudricourt a appelé le traitement pastoral de l'homme. C'est en effet dans des sociétés vivant quotidiennement avec des troupeaux de bétail que le point de vue de celui qui conduit le troupeau en est venu à occuper une place centrale, laissant dans l'ombre les autres. La relation de prédation entre humains et non-humains est alors subordonnée à la relation de don par laquelle les humains s'instaurent en conducteurs des non-humains, protégés par la reconnaissance d'un non-humain protecteur dont ils se délèguent les pouvoirs (Keck, 2006 : 34). Un éleveur parlera du mouton ou de la vache comme d'un animal à protéger, pour qui les seules considérations économiques de production (de viande, de laine, de lait ...) ne sont que secondaires puisqu'elles sont liées à la commercialisation ou à la mise à mort de l'animal. Il existe toute une histoire de liens naturalistes entre les humains et le mouton et la vache dans les Alpes, largement méconnue. Les préjugés sur cette relation si particulière tendent à laisser penser que le mouton et la vache sont un moyen de production, or, dans les faits, la production tient un rôle anecdotique. Dans le Valais, quand un loup tue une vache de la race d'Hérens ou un mouton de la race des nez noirs, il se produit toujours un raz de marée général contre le loup. Un éleveur de nez noirs me racontait à ce sujet :

« les races d'Hérens et les nez noirs c'est deux bêtes qui sont typiquement détachées de la production agricole. Ni le lait ni la viande jouent un rôle important, ni les prix du marché. Il y a des autres catégories qui jouent un rôle important c'est le prestige, c'est l'image, c'est la fierté et qui se représentent dans toutes les fêtes pour les moutons (surtout en automne) au mois de septembre il y a partout des fêtes et des concours de moutons dans presque chaque syndicat de mouton et ça a une importance incroyable qu'on trouve nulle part en Suisse. Moi je dirais même sur l'arc alpin c'est presque

unique, c'est un folklore qui fait partie du cycle annuel qui a une importance énorme. Et puis là il y a des autres critères complètement différents qu'on a normalement pour la production de viande ou la production laitière c'est devenu un concours esthétique avec les taches noires et la laine la taille ... ; c'est des critères qui ça n'ont plus rien à voir avec la production agricole dans le sens traditionnel ».

Quand le loup mange ce type de mouton ou une vache, il ne mange pas seulement une production agricole, il mange une tradition. C'est en cela que l'impact du loup est surtout social. De plus, il détruit le lien protecteur instauré entre l'éleveur et l'animal domestiqué et ramène à un seul mode de relation possible : celui de la prédation, produisant à nouveau un court-circuit symbolique autour du sauvage (comme signifié).

On le voit, le sauvage ne rime pas avec l'ordinaire. Loup médicament (anxiolytique), loup pansement (répare une « nature » cassée), loup des villes et loup des champs : le loup comme sauvage possède une place indiscutablement vivace dans l'imaginaire collectif.

Conclusion

Mon étude s'est portée sur les relations entre les gens de l'Alpe et les loups – en pensant les loups en tant que non-humains – en France et en Suisse. On a pu constater, en particulier, qu'un *retour* de ce grand carnivore, prédateur légende de la montagne alpine avait ravivé des tensions, jamais vraiment disparues. Même exterminé, le loup restait présent dans les esprits, et le fait qu'il revienne, qu'il ressuscite en quelque sorte, n'a fait qu'accroître encore ces tensions. De plus, l'évolution du contexte socio-économique du milieu montagnard alpin a coïncidé avec la fin et le retour du loup, le tout en un temps limité ; quelques dizaines d'années maximum. Aux années d'harmonie de la pré-industrialisation de l'agriculture de montagne et de la disparition du loup va succéder une période difficile pour les gens de l'Alpe, avec toujours ce loup dans les pattes qu'il faut bien gérer bon an mal an.

Nous avons vu que la distinction entre le domestique et le sauvage demeure pertinente pour analyser ces représentations du loup et les pratiques liées à sa présence, et que le sauvage servait de référence aux gens de l'Alpe pour penser la nature. Le loup est ici le signifiant et le sauvage le signifié. En cela, le sauvage a servi de fil directeur de ma recherche doctorale. La cohérence interne et la logique d'organisation des représentations de l'animal s'axent sur leur dimension mythique. En outre, leurs cohérence et logique se renforcent aussi par la figure du Grand méchant loup et le conte de Petit chaperon rouge.

L'approche théorique en anthropologie sur le rapport de l'homme à l'animal m'a apporté de précieuses informations, mais la situation du retour du loup apparaît complexe, et le terrain a donné sens à ma démarche. Dans les représentations du loup et dans les pratiques, il existe peu de nuance entre la Haute-Savoie et le Valais. Selon mon analyse des données collectées, il n'existe aucune différence dans les représentations du loup et du sauvage entre ces deux régions. Les seules particularités observées sont des références mineures de certaines pratiques (relatives à la présence de loups) basées sur une manière singulière de traduire les accords internationaux dans les législations françaises et suisses, relevant d'une histoire propre à chaque pays.

J'ai demandé directement à mes interlocuteurs leurs représentations du loup, la déduction de la manière dont ils se le représentaient apparaissait relativement simple puisque les représentations collectées étaient similaires. De plus, leurs descriptions, leurs identifications au loup reposent toutes, suisses ou françaises,

sur nos similitudes (l'intériorité) ; et nos relations s'amorcent par le discours et l'imaginaire. C'est par l'imaginaire que la figure symbolique du loup est évoquée. L'ensemble de mes interlocuteurs ont associé leurs propres représentations du loup aux représentations à la figure du Grand méchant loup ainsi qu'au conte du Petit chaperon rouge. Ainsi les représentations du loup collectées s'enracinent-elles dans la représentation de cette figure, elle-même véhiculée dans le conte du Petit chaperon rouge. J'en ai déduit que le socle de nos représentations reposait sur la figure du loup, prédateur sanguinaire par excellence, dans le folklore européen. J'ai approfondi cette piste en raison de son omniprésence dans les données, afin de vérifier ce lien entre les représentations et aussi pour aborder la question de l'actualité de cette figure de dévorateur ayant résisté à l'association du sauvage au naturel.

Dans le sous chapitre concernant la méthodologie, j'ai passé beaucoup de temps à détailler mon positionnement. A propos de la manière dont j'ai opéré sur le terrain, je me suis centrée sur les relations que nous entretenons avec les loups à partir des pratiques et des discours. Concernant les pratiques, la question était de déterminer lesquelles observer et de quelle manière. Or, malgré sa présence, mon objet demeure invisible. Les relations des hommes aux loups s'amorcent par le discours et par l'imaginaire. Hormis dans le cadre d'une attaque et encore faut-il en être témoin, il n'y a que rarement d'interaction directe. De plus, avec le loup, ce n'est pas tant ce que l'on fait, mais plutôt ce que l'on ne fait plus, qui m'intéresse. Pour ces raisons, le travail sur le terrain s'est concentré sur les entretiens : discours et paroles.

Le modèle de Descola permet de réfléchir à nos représentations du loup à partir de nos identifications et nos relations à cet animal, décrit comme une personne humaine parée de qualités à la mode, ainsi qu'à celles des vaches, dont on parle comme de dames, du mouton et du chien qui sont des membres de notre famille – à partir de la distinction entre les similitudes et les différences en terme d'intériorités et de physicalités. En ce qui concerne le loup, certains ont réfléchi à nos relations, comme si nous étions un animal comme un autre. J'ai trouvé que dans nos pratiques et nos discours nous considérons les loups, les vaches, les moutons et les chiens comme ayant des intériorités similaires et des physicalités différentes.

Alors que la relation entre les gens de l'Alpe et le loup s'appuie sur la prédation, ce travail avait débuté avec l'interrogation suivante : en quoi serait-il souhaitable d'avoir une relation de protection avec le loup au détriment de l'actuelle? On a vu que la relation de protection constitue le type de relation privilégié dans l'ontologie naturaliste et en ce qui concerne les relations humains-loups la question centrale demeure la place du loup dans la culture.

Or, d'après les récentes évolutions du paradigme occidental concernant le développement vis-à-vis de la « nature », pour que le loup ait une place au sein de cette « nature » il faut la lui octroyer, c'est-à-dire principalement le protéger contre nous. C'est aussi en cela que le retour du loup, dans cette « nature » abîmée par l'activité de l'homme, pourrait participer à sa réparation – même partielle.

Fort de cette motivation, on a tenté de modifier le type de relation au loup en essayant de gommer, voire d'annuler, la figure symbolique de dévoreur. En effet, cette figure gêne certaines personnes, et ce, de plusieurs manières. La plus immédiate est une sorte d'actualisation atavique du symbole de la dévoration, qu'il soit véhiculé par loup ou en général par quelque figure que ce soit. Dans le cas du loup, peu de personnes acceptent de s'exposer et de se rendre vulnérables à un risque de dévoration par un animal sauvage, comme si cette prise de risque était un contresens, un acte *contre-nature* motivé par une pulsion morbide de vouloir retourner à un état sauvage. Comme si lorsqu'un contact s'opère, le sauvage ramène toujours le domestique en son sein. Entre outre, c'est par la dévoration que la relation de prédation se met en action. Il est donc logique de débiter une modification souhaitable de prédation à protection, par l'éviction de cette figure. Grosso modo, l'idée sous-jacente était : sans dévoration n'existe plus de rapport de prédation.

On a ainsi tenté d'éradiquer cette figure de dévoreur par un processus de naturalisation de certaines représentations du loup. J'ai détaillé dans le dernier chapitre du manuscrit de ma thèse de doctorat divers exemples de ce processus : de nouvelles versions du conte du Petit chaperon rouge ont été écrites dans ce sens, la bande dessinée étudiée dans ce manuscrit illustre l'application à la lettre du processus de la naturalisation ; dans la pratique il est aussi de bonne augure de se moquer ouvertement des personnes ayant peur des loups, comme si cela était inapproprié et honteux. Certains auteurs ont même essayé de réécrire l'histoire en passant sous silence les attaques des loups contre les hommes.

Pourtant, quel que soit le moyen employé, cela ne fonctionne pas. On ne doute pas une seule seconde que le loup ne soit un dévoreur. Tout cela donne du sens symboliquement puisque comme il l'a été montré par le premier niveau d'analyse des représentations du loup. Sa fonction symbolique serait celle de passeur de limite. Or on a justement besoin de nos jours de cette fonction : puisqu'on se veut moderne, il a fallu changer nos représentations du monde dans lequel nous vivons et passer à une nouvelle vision.

Cette réflexion sur la relation de prédation des hommes et des loups a mis en avant une certaine fragilité de la frontière entre l'homme et l'animal, et cet animal, si particulier : le loup. Dans nos montagnes, il est sans conteste un des

animaux avec lequel nos relations sont les plus intenses. L'homme et le loup sont égaux, leurs relations réciproques et directes. L'établissement de cette réciprocité fragile reste un équilibre en mouvement à conserver dans l'action, rendant la frontière poreuse, source de fantasmes de métamorphoses.



Photographie 23: Pleine lune et métamorphose: la frontière poreuse entre les hommes et les loups dans nos récits.

Crédit photo: Tristan de Soye

Au-delà des relations floues entre les hommes et les loups, ce qui m'a le plus marqué fut la manière dont le loup m'a été raconté, son anthropisation particulière. On l'a décrit non seulement comme une personne humaine, mais comme quelqu'un que l'on admire, ou même que l'on envie. Les agriculteurs m'ont souvent confié que s'ils n'avaient pas été éleveurs, ils auraient pu aussi être favorablement impressionnés et l'aimer. On établit la similarité de nos intériorités

dans la manière par laquelle s'établit cette réciprocité dans nos relations au loup, c'est-à-dire par l'expérience. Selon les gens de l'Alpe, le loup fait preuve de stratégie collective pour communiquer et interagir avec une proie ; il est capable de tromper, de s'adapter rapidement et avec audace ; ses tactiques d'attaque évoquent celles de militaires. Opportuniste, il est indéniablement perçu comme notre égal : « On n'aurait pas pu faire mieux nous-mêmes » évoquent certains chasseurs admiratifs de sa technique.

Tant que le loup restait un nuisible il était possible de maintenir la réciprocité dans notre relation de prédateur à prédateur. Avec le bouleversement, du point de vue des gens de l'Alpe, engendré par le changement du statut de protection du loup, ce dernier fait courir le danger de passer du côté de la sphère domestique, car, à ce moment-là, la relation s'établira sur un rapport de pouvoir, inégal par définition. Au-delà de ne pas concevoir que l'on puisse désormais vouloir « protéger du sauvage », ce que se demandent certains, c'est de quelle manière ils vont devoir, eux, s'y prendre : que faire lorsqu'un animal protégé attaque régulièrement les animaux domestiques que l'on est censé protéger ? Et quand on ajoute l'épineuse question du chien errant, dans les faits, les gens se demandent pourquoi ils sont autorisés à tirer, pour abattre, un chien redevenu sauvage, et ne pas l'être, sauf exception selon des conditions drastiques, pour un loup – animal sauvage par excellence – car il est protégé. Sans parler des hybrides chien-loup...

L'autre animal posant problème dans le contexte de mon projet devient donc le chien, ou plutôt les chiens : le chien errant, mi-domestique mi-sauvage, qui décide de nous fausser compagnie la nuit, ou même définitivement ; le brave chien de conduite des troupeaux, l'allié de l'éleveur et du berger ; et enfin le patou, le revenant, qui fait face au loup pour protéger les troupeaux. Les relations entre les gens de l'Alpe et ces trois types de chien diffèrent les unes des autres.

La plus sulfureuse reste, sans doute, celle à propos du chien « divaguant », chien errant ayant définitivement quitté la sphère domestique ; pour les gens de l'Alpe, la dédomestication, même involontaire, se perçoit comme une négligence, une faute de l'homme. Que penser dès lors de ce réensauvagement de notre compagnon, même temporaire dans le cas du chien errant du village, qui part se promener la nuit en douce ? Pour les gens de l'Alpe se pose la question de savoir dans quelle catégorie de « sauvage » le classer ? Ni gibier, ni nuisible, le chien tombe alors, lui aussi, dans la catégorie du nouveau sauvage tout en étant nié. On ne veut pas se donner la possibilité de faire face à la considération que tout animal domestique est potentiellement un animal sauvage en devenir, et

encore moins d'assumer les conséquences auxquelles cette considération nous confronterait.

Bien plus apaisée semble la relation entre éleveurs et bergers, troupeau et chien de conduite. Cet auxiliaire reste l'aide bienvenue voire indispensable à la conduite du troupeau. Bon ami, loyal et fidèle, il est en quelque sorte le prolongement de l'homme avec lequel il travaille quotidiennement. Gestes et sons codent un langage leur appartenant. On peut dire que la relation est généralement harmonieuse et que le chien est comme un membre de la famille. Quand je me suis rendue chez les éleveurs, celui-ci avait le droit d'entrer dans la maison où il avait une place, un endroit pour manger et boire, il avait aussi le privilège de rester auprès de nous.

Tout au contraire, le patou, chien de protection, garde une relation distante avec son maître humain. Il doit toujours rester auprès du troupeau, auquel il s'identifie, et a pour rôle principal sa défense contre tout danger potentiel. Il protège et accompagne sa famille, lui vient en aide chaque fois que nécessaire. Certains éleveurs témoignent de scènes lors desquelles le patou joue un rôle de sage-femme lors de mises bas. Les éleveurs de patou et les éleveurs de cheptel disent ne devoir entretenir qu'un minimum de contact avec ce chien afin de ne pas troubler cette identification, en particulier lorsque le patou est chiot. Une éventuelle caresse au moment de le nourrir, tout au plus. Identifiant l'homme comme menace potentielle pour sa famille, le patou pose parfois des problèmes de voisinage et avec certains praticiens de la montagne. En effet, la saison d'estive est courte et ces chiens vivent le reste de l'année dans les villages, à proximité des étables et des prés. Il doit intimider, et ceci aboutit à ce que certains voisins excédés par le bruit et la mauvaise cohabitation n'aillent le faire disparaître, y compris dans les élevages. Certains éleveurs de moutons entretiennent eux aussi une relation ambiguë avec ce chien, puisque sa réutilisation est indemnisée par les administrations française et suisse sous le couvert des « mesures de protection des troupeaux contre les loups ». Pour certains paysans, ce chien est imposé et eux-mêmes y ont renoncé, car accepter sa présence revient à accepter simultanément la nouvelle culture du sauvage – c'est-à-dire à renoncer à leurs valeurs, celles de leur mode de vie. Les relations aux patous permettent également d'aborder « le bon usage de la montagne alpine », lui aussi conflictuel, et basé sur les différentes représentations de la montagne, qui dans ma recherche s'incarnent sur les représentations de la « nature ».

Cette réflexion sur les représentations et les nouvelles catégories du sauvage m'a amenée à me pencher sur les relations entre les hommes, les loups et les chiens. Quant à celles des éleveurs avec le bétail, dans les Alpes du Nord, il s'agit

principalement des moutons et des vaches, je les ai décrites dans le premier chapitre. Un tel éclairage fait apparaître que la protection, dont bénéficient le mouton et la vache, ne s'articule pas uniquement sur une logique marchande de production. Au contraire, dans le cadre des Alpes du Nord, si l'élevage répond bien sûr à cette logique – du point de vue de l'éleveur c'est la nécessaire multiplication du cheptel, des raisons esthétiques, sociales, voire identitaires conduisent à faire perdurer ce type d'élevage. Cela se confirme aussi dans la relation éleveur-vache. Pour s'en convaincre, on peut se remémorer les exemples développés à propos de la manière dont ont réagi les Haut-Savoyards et les Valaisans aux attaques de loup sur les bovins.

Ce frottement régulier au sauvage impose de nous prémunir efficacement contre la menace constante d'un possible retour à l'état de « nature ». L'achèvement du cycle de la domestication se conçoit de manière différente selon les acteurs. Si l'on prend l'exemple du paysage de l'alpage, selon le point de vue des montagnards, le sauvage s'appréhende selon la trilogie herbe-vache-fromage, et la friche est considérée comme une involution culturelle. Selon le point de vue écologiste, la montagne alpine est une entité limitée et en danger. La domestication du monde s'achève par son « ensauvagement », et le sauvage devient indissociable et indispensable à cette montagne-paradis retrouvée. En cela, on ne peut pas se passer du sauvage dans la culture de nos jours. Dans mon étude de cas, se passer du loup dans la montagne alpine ne peut s'envisager. Selon les représentations des gens de l'Alpe, la « nature » est la montagne, et le sauvage est représenté par le loup qui revient. Celui-ci sert à nous décharger de nos frustrations, en cela, son rôle remplit en tous points la vision de ce que doit être le « naturel », selon le point de vue naturaliste.

Or, les différentes représentations du sauvage coexistantes, se court-circuitent mutuellement, de là, naissent les conflits dans les représentations du loup, amalgames de représentations du sauvage en action. Ces disjonctions symboliques sont mises en ordre par l'ajout de discontinuité, sous la forme de plusieurs actions inventées, donnant plus ou moins satisfaction. Ces « bricolages », qu'ils soient inventés par des gestionnaires de la faune ou par les gens du lieu, laissent une impression confuse d'insatisfaction quant à la manière dont nous appréhendons nos relations au loup. Malgré toutes les tentatives, les conflits ne s'atténuent pas et pour cause.

Les seules esquisses de relation de protection du loup viennent, là encore, des dernières personnes auxquelles on aurait pensé : les chasseurs. En martelant à l'infini que le loup est un gibier comme un autre, il s'agit bien d'une amorce de protection qu'ils essaient de mettre en œuvre. Mais leur motivation

cynégétique les disqualifient d'emblée auprès de certains, et, dans les faits, peu souhaitent entendre ce qu'ils ont à nous dire.

Lors de mon terrain, les chasseurs sont devenus mes interlocuteurs privilégiés. Selon la majorité d'entre eux, le type de relation entre les hommes et les loups repose toujours sur un rapport de prédation, et ils argumentent sur l'idée que le loup puisse être déclassé comme un gibier. De cette manière, le loup redeviendrait le sauvage (vernaculaire), tout en conservant une population saine dont la chasse serait réglementée par un système de quotas, comme pour tout autre gibier par ailleurs. Cette initiative, visant à remettre de l'ordre par les chasseurs, serait selon eux une médiation intéressante entre les cultures du sauvage, l'idée qu'une véritable protection puisse passer par la chasse. Cette dernière chasse n'a rien à voir avec les autorisations de tirs, délivrées par les administrations française et suisse ; pour l'instant la seule réponse instituée en cas d'attaques récurrentes de loups sur les troupeaux en Europe. Cette action ne fait pas l'unanimité, au contraire chacun s'en indigne. Ce sont les gardes-chasse qui ont l'obligation de le tuer, les mêmes qui sont censés lutter contre le braconnage. Les paysans savent bien que le répit sera court, et les associations de protection de la nature y voient une hérésie. Ces tirs légaux ne remplissent pas leur objectif de faire baisser le mécontentement. Au contraire, ils entraînent plus de réactions négatives par rapport à la présence des loups, et le taux de braconnage augmenterait. Dans la pratique, les chasseurs admettent volontiers « donner un coup de main » de temps à autre ; et on observe une diminution significative du nombre d'appels aux autorités en cas de prédation de loups aux dépens d'un troupeau. De cette façon, la présence d'un ou plusieurs loups sur un secteur donné n'est plus signalée, « le problème n'existe pas » et on peut à nouveau gérer le loup à sa guise.

La relation possible avec le loup reste donc celle de la prédation, et le loup a échappé – bien malgré lui pourrait-on dire – à sa naturalisation. Terreau de paradoxes et de conflits, nos relations à lui restent explosives et n'ont certainement pas fini de nous fasciner, ni de faire parler d'elles.

De nos jours, la montagne alpine devient de plus en plus un lieu de loisirs et d'évasion dans lequel on souhaite consommer de la « nature ». Avec la présence du loup – du sauvage – au sein des Alpes, au-delà d'une opposition dans la manière de concevoir la fin de la domestication du monde, c'est celle de se représenter la « nature » qui est ici en jeu. En cela, cette montagne tend un miroir à notre société occidentale. Ainsi, le retour du loup offre la possibilité d'analyser nos rapports à la « nature », nos différentes représentations de la « nature » et en quoi notre vision moderne n'est ni universelle, ni même dominante. Le

problème, c'est que dans la culture contemporaine du sauvage inscrite dans les politiques environnementales européennes, on pense la biodiversité, la gestion de la faune, comme si l'on en était distinct. Notre distinction entre la « nature » et la culture s'invite au travers de nos représentations nouvelles du sauvage. Or comme nous l'avons vu cette distinction conduit à un faux-débat, puisqu'en réalité tout est culturel. La perception de cette « nature » apparaît comme une construction intellectuelle conçue pour nous guider dans nos nouvelles relations aux non-humains.

Ce thème de recherche permet également d'aborder la thématique de la conservation de la nature et de la biodiversité, la manière dont on pense et décide la mise en œuvre de cette approche, et quelles en sont les limites dans le contexte européen. La prise de conscience de la vulnérabilité de la « nature » a donné l'impulsion à la société occidentale moderne de penser les non-humains, la « nature », la biodiversité et les écosystèmes, sur le registre des relations internationales en termes de droit et d'accords internationaux.

Cependant, cette manière de penser les relations aux non-humains, gomme le fait que la plupart des hommes, eux, se représentent cette « nature » par des figures animales, des chaînes de montagnes, des rivières, des forêts, des roches ... Ces tensions ont structuré ce livre, et se sont retrouvées en tous points et à chaque étape, non seulement dans mon étude mais encore dans ma formation et mes expériences passées sur le terrain. Les constants allers et retours entre un réflexe naturaliste et un effort d'ouverture, illustrent les tensions entre les sciences de l'homme et les sciences naturelles sur l'objet de la biodiversité. Y a-t-il un dialogue possible entre l'anthropologie et la conservation de la nature autour de l'objet de la biodiversité ?

Mon objectif a été d'emprunter à l'anthropologie son intérêt pour les rapports de continuité et de discontinuité entre la « nature » et la culture et, au-delà, à me focaliser sur les relations entre les humains et les non-humains loups (Descola, 2002: 633). En somme, ce livre relate ma recherche doctorale transformée par le terrain en une démarche personnelle, un voyage intellectuel dont l'objectif a été de contribuer modestement à l'approfondissement de la connaissance des relations entre les humains et les non-humains.

Bibliographie

- Adams W. M., 2004, « The global conservation regime ». in W. M. Adams (ed.), *Against Extinction: the Story of Conservation*. Londres: Earthscan, p. 43–65.
- Adams W.A., J. Hutton, 2007, People, parks and poverty: political ecology and biodiversity conservation. *Conservation and Society* (2) 5: 147–183.
- Agrawal A., 2005, *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Agrawal A., C. C. Gibson, 1999, Enchantment and disenchantment: the role of community in natural resources conservation. *World Development* 27 (4): 629–649.
- Annuaire Statistique du Valais, 2023.
- Balandier G., 1988, *Le désordre : éloge du mouvement*. Paris : Fayard.
- Barbault R., 1997, *Biodiversité*. Paris : Hachette.
- Barthes R., 1957, *Mythologies*. Paris : Seuil.
- Baumont I., 2009, « Qui est berger ? Hiérarchies et relations professionnelles ». in Brisebarre A.-M., Fabre P. et Lebaudy G. (dir.), *Sciences sociales. Regards sur le pastoralisme contemporain en France*. Laudun : AFP, Maison de la Transhumance et Cardère éditeur, p. 59–66.
- Bennett G., 2004, *Integrating Biodiversity Conservation and Sustainable Use : Lessons Learned from Ecological Networks*. Gland: UICN.
- Berthoud G., 1967, *Changements économiques et sociaux de la montagne : Vernamiège en Valais*. Berne : Editions Francke.
- Berthoud G., 2007, La comparaison anthropologique : ébauche de la méthode. *Revue européenne des sciences sociales* 138: 67–82.
- Bille J.-C., 1995, « Les systèmes pastoraux ». in Daget P., M. Godron *Pastoralisme, troupeaux, espaces et sociétés*. Paris : Hatier, p. 17–43.
- Birard C., 2006, Les chemins de la vie. *Espaces naturels* 14 : 10–11.
- Bobbé S., 2000, Les nouvelles cultures du sauvage ou la quête de l'objet manquant. *Ruralia* 7 : 2–13.
- Bobbé S., 2002, *L'ours et le loup. Essai d'anthropologie symbolique*. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Bobbé S., 2004a, Présentation. *Communication* 76: 5–15.
- Bobbé S., 2004b, Gestions faunistiques, cultures des sauvages et brouillage des catégories. *Communication* 76: 203–220.

- Boitani L., A. Falcuccia, L. Maiorano, C. Rondinini, 2007, Ecological networks as conceptual frameworks, or operational tools in conservation. *Conservation Biology* 21 (6): 1414–1422.
- Borrini-Feyerabend G., M. Pimbert, M. T. Farvar, A. Kothari, Y. Renard., 2004, *Sharing Power. Learning by Doing in Co-management of Natural Resources Throughout the World*. Teheran : IIED et UICN.
- Bourdieu P., 1982, Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales* 43 (1): 58–63.
- Bourgeot A., 1994, « Une rupture du couple écologie-économie. La crise du pastoralisme touareg ». in Blanc-Pamard C., J. Boutrais (eds.), *A la croisée des parcours. Pasteurs, éleveurs, cultivateurs*. Paris : Orstom, p. 63–78.
- Bousquet, M.-P. (2019). Les recherches-action ou collaboratives sont-elles plus éthiques? Réflexions d'une ethnologue en milieu autochtone canadien. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, 2(3), 26–33.
- Brandon K., 1998, « Perils to parks: the social context of threats ». in Brandon K., K. H. Redford, and S. E. Sanderson (eds.), *Parks in peril. People, Politics and Protected Areas*. Washington : The Nature Conservancy, p. 315–339.
- Brechin S. R., P. R. Wilshusen, C.L. Fortwangler, P.C. West, 2003, Beyond the square wheel: toward a more comprehensive understanding of biodiversity conservation as social and political process. *Society and Natural Resources* 15: 41–64.
- Bruner A. G., R. E. Gullison, R. E. Rice, G. da Fonseca, 2001, Efficacité de la protection de la biodiversité dans les parcs tropicaux. *Science* 291: 125–128.
- Bruttin E., 1931, *Essai sur le statut juridique des consortages d'alpage valaisans*. Sion : Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Droit de l'Université de Lausanne.
- Cernea M.M., K. Schmidt-Soltau, 2006, Poverty risks and national parks: policy issues in conservation and resettlement. *World Development* 10: 1808–1830.
- Chape S., M. Spalding, M. Jenkins, 2008, *The World's Protected Areas: Status, Values, and Prospects in the Twenty-First Century*. Berkeley: University of California Press.
- Chambers R., 1983, *Rural Development: Putting the Last First*. Londres: Longman Group.
- Chevalier J., A. Gheerbrandt, 1969, *Dictionnaire des symboles*. Paris : Laffont.
- Claverie E., P. Lamaison, 1982, *L'impossible mariage: violence et parenté en Gévaudan 17^e, 18^e et 19^e siècles*. Paris : Hachette.
- Cometti G., Le Roux P., Manicone T., Martin N., 2019, *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*, Paris: éditions Tautem.

- Commission mondiale sur l'environnement et le développement (CMED), 1987, *Notre avenir à tous – Rapport Brundtland*. Québec : éditions du Fleuve.
- Crettaz B., 1993, *Les mythes alpins*. Viva. Genève : Les archives de la Radio Télévision Suisse.
- Crettaz B., 1997, Bricolage et identité : l'exemplarité du laboratoire helvétique. *Nouveaux Cahiers de l'IUED* 9: 99–105.
- Crivelli R., M. Petite, G. Rudaz, 2007, *Le destin d'un hameau en Valais : un jeu de bascule entre retards et modernités*. Zurich : ETH.
- Dalla Bernardina S., 1991, Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut. *L'Homme* 120 (4): 33–50.
- Dalla Bernardina S., 1996, *L'Utopie de la nature. Chasseurs, écologistes et touristes*. Paris : Imago.
- Dalla Bernardina S., 2009, Le gibier de l'apocalypse, Chasse et théorie du complot, *Ethnologie française* 39: 89–99.
- Dalla Bernardina S., 2011, *Le retour du prédateur. Mises en scène du sauvage dans la société post-rurale*. Rennes: PUR.
- De Sousa Santos B., C.A. Rodriguez Garavito (eds), 2005, *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. New York: Cambridge University Press.
- Dearden P., H. Locke, 2005, Rethinking protected areas categories and the new paradigm. *Environmental Conservation* 32 (1): 221–233.
- Debarbieux B., G. Rudaz, 2013, *La montagne suisse en politique*. Lausanne : Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- Debarbieux B., 2013, Sur le globe une virgule alpine. *L'Alpe* 60 : 24–33.
- Descola P., 1986, *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : La Maison des sciences de l'homme.
- Descola P., 2001, Anthropologie de la nature. *Résumés annuels*. Paris : Collège de France.
- Descola P., 2002, Anthropologie de la nature. *Résumés annuels*. Paris : Collège de France.
- Descola P., 2003, Anthropologie de la nature. *Résumés annuels*. Paris : Collège de France.
- Descola P., 2004, Anthropologie de la nature. *Résumés annuels*. Paris : Collège de France.
- Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Descola P., 2008, Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologie de la nature, entretien avec Marcel Hénaff, *Philosophie* (98) : 8–36.

- Descola P., 2011, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*. Paris : Quae.
- Demangeot J., 2000, *Les milieux « naturels » du globe*. Paris : Armand Colin.
- Doane M., 2007, The political economy of the ecological native. *American anthropologist* 109: 452–462.
- Droz Y. et Miéville-Ott V., 2002, *On achève bien les paysans, reconstruire une identité paysanne dans un monde incertain*. Paris : Georg Editeur.
- Droz Y. et Miéville-Ott V., 2005, *La Polyphonie du Paysage*. Lausanne : Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- Droz Y., Miéville-Ott V., Forney J. et Spichiger R., 2009, *Anthropologie politique du paysage, valeurs et postures paysagères des montagnes suisses*. Paris : Karthala.
- Duclos J. C., 1998, Les gens de l'Alpe. *L'Alpe* 1 : 67–82.
- Dumont G.-F., 2006, Ça s'en va et ça revient. *L'Alpe* 34 : 35–41.
- Duvignaud J., 1973, *L'anomie : hérésie et subversion*. Paris : Anthropos.
- Fricker Y., 1995, *Les institutions européennes*. Paris : Actes Sud.
- Gallissot R., 1987, Sous l'identité, le procès d'identification. *L'homme et la société* 83 (1): 12–27.
- Galloni d'Istria C., 2016, *Qui a peur du Grand méchant loup? A propos des représentations du loup dans les Alpes franco-suissees*. Thèse de doctorat en Anthropologie et sociologie du développement présentée au Geneva Graduate Institute, Genève.
- Galloni d'Istria C., 2019, *Sauvage comme le loup*, La fabrique des contes : 176–177, Geneva, Editions La joie de lire.
- Gibson C., 1999, *Politicians and Poachers: The Political Economy of Wildlife Policy in Africa*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Ginistry B., 2008, Le loup en Rouergue à l'époque moderne: présence, représentations et mentalités (XVII^e–XIX^e siècle). *Société des lettres sciences et arts de l'Aveyron* : 7–54.
- Godelier M., 1984, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris. Fayard.
- Guisepelli E., Fleury P., 2005, *Représentations sociales du paysage, négociation locale et outils de débat sur le paysage. La Polyphonie du paysage*. Lausanne : Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- Gunnell Y., 2009, *Ecologie et société. Repères pour comprendre les questions d'environnement*. Paris : Armand Colin.

- Haraway D., 2019. *Manifeste des espèces compagnes : chiens, humains et autres partenaires*. Paris : Climats.
- Haraway D., 2020. *Vivre avec le trouble*. Vaulx-en-Velin: Les éditions des mondes à faire.
- Haraway D., 2021. *Quand les espèces se rencontrent*. Paris : Éditions La Découverte.
- Harper K., 2005, « Wild capitalism » and « Ecocolonialism »: a tale of two rivers. *American Anthropologist* (107): 221–233.
- Haubert M., 1997, *Les paysans, l'Etat et le marché, sociétés paysannes et développement*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Haudricourt A. G., 1962, Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme* 2 (1): 40–50.
- Héritier F., 1979. « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition ». in Izard M., P. Smith (eds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, p. 209–243
- Holmes G., 2007, Protection, politics and protest: understanding resistance to conservation. *Conservation and Society* 5 (2): 184–201.
- Hutton J., W.A. Adams, J.C Murombedzi, 2005, Back to the barriers? Changing narratives in biodiversity conservation. *Forum for Development Studies* 2: 341–370.
- Institut national de l'audiovisuel, 1984, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*. Paris.
- Inventaire national du patrimoine naturel, 2014, téléchargé sur : <http://inpn.mnhn.fr/programme/evaluation-etat-conservation/presentation>
- Irwin R., 2001, « Posing global environmental problems from conservation to sustainable development ». in Stevis D., V. Assetto (eds.), *The International Political Economy of the Environment*. Boulder: Lynne Rienner, p. 15–38.
- Jeffery M. I., 2004, An international legal regime for protected areas. in Scanlon J., F. Burhenne-Guilmin (eds.), *International Environmental Governance. An International Regime for Protected Areas*. Gland: IUCN Environmental Policy and Law Paper 49: 9–40.
- Jodelet D., 1989, *Folies et représentations sociales*. Paris : PUF.
- Jodelet D., 2003, *Les représentations sociales*. Paris : PUF.
- Jodelet D., 2009a, « Introduction ». in Jodelet D., C. Parades (eds.), *Pensée mythique et représentations sociales*. Paris : L'Harmattan, p 7–16.
- Jodelet D., 2009b, « Le loup, nouvelle figure de l'imaginaire féminin. Réflexions sur la dimension mythique des représentations sociales ». in Jodelet D., C. Parades (eds.), *Pensée mythique et représentations sociales*. Paris : L'Harmattan, p 23–62.

- Keck F., 2006, Le point de vue de l'animisme. A propos de Par-delà nature et culture de Philippe Descola. *Esprit* 8-9 : 30-43.
- Kaloara B., 1996, « Le culte contemporain de la nature ». in Gonseth M.-O., Hainard J. et Kaehr R., *Natures en tête*. Neuchâtel : Musée d'ethnographie, p. 85-110.
- Laplantine F., 1989, « L'anthropologie des systèmes de représentation de la maladie : de quelques recherches menées dans la France contemporaine réexaminées à la lumière d'une expérience brésilienne ». in Jodelet D., *Les représentations sociales*. Paris : PUF, p. 277-298.
- Laplantine F., 2003, « Anthropologie des systèmes de représentations de la maladie : de quelques recherches menées dans la France contemporaine réexaminées à la lumière d'une expérience brésilienne ». in Jodelet D., *Les représentations sociales*. Paris : PUF, p. 295-318.
- Larrère R., 1993, La notion de climax : modèle d'une nature sauvage. *Etudes rurales* 129-130 : 15-31.
- Latour B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes – Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.
- Leaky R. et Lewin R., 1995, *The Sixth Extinction. Patterns of Life and the Future of Humankind*. New York : Anchor Books.
- Lebaudy G., 2005, *L'usage de l'Alpe*. Téléchargé de la buvette des alpages le 10 octobre 2011.
- Le Duc J. P., 2013, « Le rôle des chercheurs et scientifiques ». in Charvolin F., *Aux sources de la création du ministère de l'Environnement : des années 1950 à 1971, Pour Mémoire*, Paris : Comité d'Histoire, p. 18-24.
- Léon D., 2011, Profession montagnard. *L'Alpe* 50 : 32-45.
- Lévi-Strauss C., 1958, *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss C., 1964, *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss C., 1966, *Mythologiques. Du miel aux cendres*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss C., 1968, *Mythologiques. L'origine des manières de tables*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss C., 1971, *Mythologiques. L'Homme nu*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss C., 1973, *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss C., 1991, *Histoire de lynx*. Paris : Plon.
- Locke H., P. Dearden, 2005, Rethinking protected areas categories and the new paradigm. *Environmental Conservation* 32(1) : 1-10.
- Loinger G., 2002, *Recomposition et développement des territoires, enjeux économiques, processus, acteurs*. Paris : L'Harmattan.

- Manceron V., M. Roué, 2009, Les animaux de la discorde. *Ethnologie française*, 39(1) : 5–10.
- Mech, L. D., L. Boitani, 2010. « *Canis lupus* ». in *IUCN Red List of Threatened Species*. Gland : IUCN.
- Méric L., 1997, *Les politiques européennes de l'environnement*. Paris : Actes Sud.
- Merry S. E., 1992, Anthropology, law, and the transnational process. *Annual Review of Anthropology* 21 : 357–379.
- Micoud A., 1993, Comment en finir avec les animaux dits nuisibles. in Pelosse V. et A. Micoud (eds.), *Sauvage et domestique. Etudes rurales* 129–130 : 83–94.
- Micoud A., V. Pelosse, 1993, Du domestique au sauvage cultivé: Des catégories pertinentes de la biodiversité? *Études rurales*, 129–130 : 9–14.
- Micoud A., S. Bobbé, 2006, Une gestion durable des espèces animales est-elle possible avec des catégories naturalisées ? *Natures Sciences Sociétés* 14 : 32–35.
- Miéville-Ott V., 2002, « Multi-functionality and farmer's identity ». in Durand, J.-L., Émile, J.-C., Huyghe, C., Lemaire, G. (eds.), *19th General Meeting of the European Grassland Federation*. La Rochelle, p. 997–1002.
- Migot P., M. Roué, 2006, La gestion de la faune sauvage : une approche interdisciplinaire, une démarche adaptative. *Natures Sciences Sociétés* 14 : 1–2.
- Monnier L., 1982, *Les hauts pâturages d'été, l'alpage de La Lée sur Zinal*. Sierre : Les Editions Monographiques.
- Moriceau J.-M., 2011, *L'homme et le loup : une guerre de deux mille ans*. Paris : Fayard.
- Morizot, B., Despret, V., 2018, *Sur la piste animale*, Paris: Actes Sud Nature.
- Morizot, B., 2020, *Raviver les braises du vivant : un front commun*, Arles: Actes Sud.
- Morizot, B., 2020, *L'Europe réensauvagée : vers un nouveau monde*, Arles: Actes Sud.
- Morizot, B., 2021, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille: Wildproject.
- Moscovici S., 1961, *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.
- Mucchielli A., 2011, *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*. 3^e édition. Paris : Armand Colin.
- Office fédéral de l'environnement, 2014, Ouverture de la période de consultation pour le Plan Loup et le Plan Lynx. Consulté le 5 septembre 2014.
- Palmer C., 2003, « An overview of environmental ethics ». in Holmes R. III, *Environmental Ethics: an Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 15–37.

- Pastoureau M., 2019, *Le loup : Une histoire culturelle*, Paris: Editions Seuil.
- Peluso N. L., E. Harwell, 2001, « Territory, custom, and the cultural politics of ethnic war in West Kalimantan, Indonesia », in Peluso N.L., M. Watts (eds.), *Violent Environment*. Ithaca : Cornell University Press, p. 83–116.
- Pimbert M., J. Pretty, 1997, « Parks, people and professionals: putting ‘participation’ into protected-area management ». in Ghimire K. B., *Social Change and Conservation*. London : Earthscan, p. 297–330.
- Prêtre B., 1996, *Les derniers ours de Savoie et du Dauphiné de Genève à Barcelonnette : essai sur la triste fin des ours alpins*. Grenoble : Editions de Belle-donne.
- Prochaska, D., 1986, « Fire on the mountain: resisting colonialism in Algeria ». in Crummey D. (ed.), *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. Londres: James Currey, p. 229–252.
- Projet Life Nature Coex UE., 2004, *Improving coexistence of large carnivores and agriculture in Southern Europe*, http://ec.europa.eu/environment/life/project/Projects/index.cfm?fuseaction=home.showFile&rre=file&fil=LIFE04_NAT_IT_000144_LAYMAN_FR_EN.pdf
- Rapport de synthèse de la Commission Européenne, 2010, téléchargé sur : http://ec.europa.eu/environment/nature/knowledge/rep_habitats/docs/com_2009_358_fr.pdf
- Ribot J. C., N. L. Peluso, 2003, A theory of access. *Rural Sociology* 68 (2): 153–181.
- Rist G., 2007, *Le développement, Histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Presses de Sciences Po.
- Rodary E., C. Castellenet, 2003, « Les trois temps de la conservation ». in Rodary E., C. Castellenet(eds.), *Conservation de la nature et développement*. Paris: GRET/Karthala, p. 5–44.
- Runte A., 1987, *National Parks : The American Experience*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Runte A., 1990, *Yosemite: The Embattled Wilderness*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Saint-Ouen F., 1994, *L'Union Européenne*. Paris : Actes Sud.
- Sauvageot A., 2011, « Mythes (Principaux) ». in Mucchielli A., *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*. 3^e édition. Paris : Armand Colin, p. 153–155.
- Schallaberger P., 2001, « De quel avenir parlent les paysans ». in Droz Y., V. Miéville- Ott (eds.), *On achève bien les paysans*. Paris. Genève: Georg Editeur, p. 103–126.

- Schulte-Tenckhoff I., 2019. « L'interculturel en contexte ... anthropologique ». In *Regards sur l'interculturalité, Un parcours interdisciplinaire*, Suter P., Bordessoule-Gilliéron N., Fournier Kiss C. (dir.), Genève: Metipresses, p. 53–70.
- Scott J. C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven : Yale University Press.
- Segalen M., 2009, *Rites et rituels contemporains*. Paris : Armand Colin.
- Sgard A., 1997, *Paysages du Vercors: entre mémoire et identité*. Grenoble : Institut de géographie alpine.
- Spalding M., L. Fish, L. Wood, 2008, Towards representative protection of the world's coasts and oceans—progress, gaps and opportunities. *Conservation Letters* 1 (5) : 217–226.
- Sperber D., 2003, « L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives ». in Jodelet D., G. Balandier (eds.), *Les représentations sociales*. Paris : Sociologie d'aujourd'hui, p. 2546–2418 (format Kindle).
- Sutherland *et al.*, 2009, One hundred questions of importance to the conservation of global biological diversity. *Conservation Biology* 23 (3): 557–567.
- Trevily J., 2019. Unpublished PhD manuscrit, *Les représentations du loup garou de l'Antiquité à nos jours : une étude au long cours d'un mythe qui se recharge au fil du temps*, University Bretagne Loire, France.
- IUCN, 2004, *Catégories et Critères de l'IUCN pour la Liste Rouge*, version 3.1, préparés par la Commission de la sauvegarde des espèces de l'IUCN, approuvés lors de la 51^e réunion du Conseil de l'IUCN, Gland.
- Van Griethuysen P., 2002, Sustainable development: an evolutionary economic approach. *Sustainable Development* 10(1): 1–11.
- Vandergeest P., Peluso N.L., 1995, Territorialization and state power in Thailand. *Theory and Society* 24: 385–426.
- Vecce C., 2013, Les Alpes de Léonard. *L'Alpe* 60: 6–17.
- Vernadsky V., 1945, The biosphere and the noösphere. *Am Sci* (33): 1–12.
- Veyne P., 1992, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*. Paris : Le Seuil.
- Veyret-Verner G., 1968, Les Alpes et l'Europe. *Persée* 1: 5–42.
- Viallet H., 1998, A la conquête de l'alpage, *L'Alpe* 1 : 20–25.
- Viazzo P., 1998, Le paradoxe alpin. *L'Alpe* 1: 28–33.

- Vivas-Romero, M. 2017, « Co-construction d'une ethnographie émancipatrice et féministe: entre mutation et métissage », *Emulations – Revue de sciences sociales*, (22), p. 35–50. doi: 10.14428/emulations.022.003.
- Watts K., P. Handley, 2010, Developing a functional connectivity indicator to detect change in fragmented landscapes. *Ecological Indicators* 10: 552–557.
- West P., D. Brockington, 2006, An anthropological perspective on some unexpected consequences of protected areas. *Conservation Biology* 20 (3): 609–616.
- Willis J. K., 2004, Interannual variability in upper ocean heat content, temperature, and thermocline expansion on global scales. *Journal of Geophysical Research* 109: 1–13.
- Wilshusen P. R., S. R. Brechin, C. L. Fortwangler, P.C. West, 2002, Reinventing a square wheel: Critique of a resurgent « protection paradigm » in international biodiversity conservation. *Society and Natural Resources* 15: 17–40