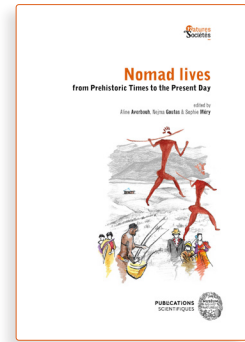


Table of contents



7 Editor's note and acknowledgements

11 Foreword

Alain Thote & Jean-Denis Vigne

15 Introduction

Nomads, ... and lives

Aline Averbouh, Sophie Méry & Nejma Goutas

| | |
|---|----|
| Nomadic lives | 16 |
| Four key definitions | 17 |
| Nomads and nomadisms | 18 |
| Everyday life in camp: material productions and dwellings | 19 |
| Everyday life outside the camp: territories and economic organisation | 21 |
| Social life [or relationships with the living]: within and outside the group | 23 |
| Divine life [and the relationship with the dead]: myths, rites and beliefs | 24 |

Part 1

27 **Nomads and nomadism**

29 **Birth of a nomadic European people: territories of the migrants of globalization among the poor in Southern Europe**

Alain Tarrus

| | |
|---|----|
| Introduction: passing foreigners | 29 |
| Stages of the construction of the Euro-Mediterranean 'territory of circulations' from the Black Sea to Morocco, through the Balkans, Italy, the South of France and the Spanish Levant | 30 |
| Phases of the formation of the Euro-Mediterranean circulatory territory | 31 |
| In the beginning, the Algerian initiatives, 31 — Then Moroccans, 31. | |
| Genesis of a North Mediterranean or South European circulatory territory | 33 |
| Criminal formations use the circulatory territory and co-fund poor to poor transmigrants, 35. | |

| | | |
|------|--|----|
| | Underground from below: new peoples without nations in gestation? | 36 |
| | Institutional blindness | 36 |
| | Other functions of transmigration: the ‘evaporated’ and the ‘naturalized’ | 38 |
| | Empirical surveys: methodological pragmatism. A new ‘social /territorial temporalities’ paradigm that relativizes the ‘e-/ im-migration’ pair | 40 |
| | An ‘underground-and-official’ world | 41 |
| | ‘Poor to poor’, ‘peer to peer’: the fetishism of merchandise | 41 |
| | The institution of the ‘informal notary’: its diversification and densification during the course of the affirmation of the circulatory territory | 43 |
| | Transnational territories of mobility: living and circulating | 44 |
| | A ‘cross-border moral area’ | 44 |
| | A worldwide migratory crossroads: the Black Sea, from ethnic group halts to cosmopolitan accompaniments along the South European circulation territory | 47 |
| | Desire to travel. Cultural isolationism and cosmopolitan destinies: places of change | 48 |
| | New blending of languages: towards a universal pidgin, key to migratory cosmopolitanism | 48 |
| | The ‘positive capital loss’ between official financing and financing from the underground from below | 49 |
| | | |
| 53 | Nomadism: a forgotten paradigm | |
| | Delphine Mercier & Pierre Tripier | |
| | Introduction: in sociology, forgotten or hidden paradigms exist | 53 |
| | Initial approach to the nomadic paradigm | 54 |
| | Family, clan, tribe | 54 |
| | Understanding nomads through the art of warfare | 55 |
| | Nomadism and the rational-legal order | 56 |
| | France and nomads | 57 |
| | Towards a socio-anthropology of movement, or nomadism as epistemology | 58 |
| | Conclusion: is transmigration a type of “modern” nomadism as opposed to itinerancy? | 60 |
| | | |
| 63 | On the role of mobility: the lifestyle of the Aka, hunter-gatherers in the African rainforest | |
| | Serge Bahuchet | |
| | Introduction | 63 |
| | The Aka | 65 |
| | Local groups | 65 |
| | Social and spatial mobility | 66 |
| | The use and sharing of space | 67 |
| | The interethnic relationships: space sharing and mobility | 71 |
| | The other “pygmies”: diversity of the situations | 72 |
| | The Baka of Cameroon | 74 |
| | The Bongo and Koya of Gabon | 78 |
| | Discussion | 78 |
| | Nomads or mobile? | 78 |
| | Fluidity of the social organisation | 79 |
| | Relationships with neighbours and sharing of space | 79 |
| | Modern disruptions and impediments | 80 |
| | Conclusion | 81 |

| | | |
|-----|---|-----|
| 85 | From nomadic to semi-sedentary: changing lifestyles of the Khoi-San of Angola, from the 15th to the beginning of the 21st century | |
| | Manuel Gutierrez & Maria Helena Benjamin | |
| | Introduction | 85 |
| | Brief history. From the 15th to the 19th century: explorers, travellers and first contacts with the nomadic peoples of southern Angola | 85 |
| | The twentieth century and the ethnological approach to the life of the Khoi-San | 92 |
| | Beginning of the 21st century: sedentarization and semi-sedentarization of the Khoi-San people | 95 |
| | About acculturation | 99 |
| | Conclusion | 102 |
| | Acknowledgements | 103 |
| 105 | Keeping pace with the seasons: the pastoral lives of Yakuts and Kazakhs, whether nomadic or not | |
| | Carole Ferret | |
| | Introduction | 105 |
| | Nomadic seasons | 106 |
| | Nomadizing to follow new grass | 106 |
| | Kazakhs: from quasi-nomadism to a sedentary lifestyle | 109 |
| | Semi-sedentary Yakuts in the <i>alaas</i> | 111 |
| | A flexible sedentary way of life | 112 |
| | Pastoral seasons | 117 |
| | Pastoral calendar | 117 |
| | Seasonal contrasts | 121 |
| | A dichotomous calendar | 127 |
| | Conclusion | 130 |
| 133 | Bedouins from the Eastern Arabia to the Gulf ports: from pastoral nomads to pearling mobility | |
| | Anie Montigny | |
| | Introduction | 133 |
| | Ecological conditions and migrations of tribal groups in XVIIIth century | 134 |
| | Natural calamities or normality of a way of life? | 137 |
| | Pastoralism: relation to the environment | 139 |
| | The <i>Âl Na^ʿim</i> from Oman, Ajman Emirate, Qatar, Bahrain | 141 |
| | The Bedouin and the sea | 144 |
| | Conclusion | 150 |
| 153 | From Bedouinity to sedentarity: a short lesson in nomadic politics or the history of Sheikh Zâÿid bin Sultân <i>Âl Nahyân</i> (1918-2004) | |
| | Didier Gazagnadou | |
| | Introduction | 153 |
| | Childhood and education of Sheikh Zâÿid among the Bani Yas tribe | 155 |

| | |
|--|-----|
| The time of reign and the modern construction of the Emirate of Abu Dhabi | 156 |
| Conclusion | 160 |
| Epilogue | 161 |
| Acknowledgements | 161 |

Part 2

| | | |
|-----|---|-----|
| 163 | Practical life in the camp: material production and dwelling | |
| 165 | A witness on the past: stratigraphic correlations and spatial organization in the occupation of the bison cave (Arcy-sur-Cure, France) by the nomads of the Chatelperronian period | |
| | James G. Enloe & Francine David | |
| | Introduction | 165 |
| | Excavation at the grotte du Bison, Arcy-sur-Cure | 168 |
| | Witness Block | 171 |
| | Level C | 171 |
| | Level D | 172 |
| | Level D spatial patterning | 176 |
| | Discussion | 184 |
| | Conclusion | 185 |
| | Acknowledgements | 186 |
| 189 | Late glacial nomadic settlement sites at the upper Yenisei basin (Siberia) and the Paris basin: a comparative study | |
| | Sergey A. Vasil'ev | |
| | Introduction | 189 |
| | Habitations on lower riverside terraces: fireplaces and domestic units | 190 |
| | Irba 2, other pattern of the final Pleistocene habitat | 195 |
| | Conclusion | 198 |
| | Acknowledgements | 198 |
| 201 | At the same time or one after the other? The two domestic units of the upper level at the Magdalenian open-air site of Verberie - Le Buisson Campin (Oise, France) | |
| | Françoise Audouze | |
| | Introduction: Magdalenian nomadism in the Paris Basin | 201 |
| | The problem | 202 |
| | The upper level camp (III) | 202 |
| | The Buisson Campin site and its upper level | 202 |
| | Empty spaces at the rear of hearths D1 and M20 | 204 |

| | |
|--|-----|
| Level III1 and its material remains | 204 |
| Faunal remains | 204 |
| Lithic and osseous materials | 204 |
| The III1 level assemblage | 205 |
| Chronology and micro-stratigraphy | 208 |
| Relation between the two units | 209 |
| Flint refits | 209 |
| Hearths | 210 |
| Bone refits | 211 |
| Differences between the two domestic units | 211 |
| The units | 211 |
| Knapping | 212 |
| Newcomers? | 214 |
| Spatial Proximity and kinship relations among Hunters-gatherers | 215 |
| Acknowledgements | 217 |

219 **The ornamental cane-screens (çîx̄) of Iraqi Kurdish nomadic breeders: an object of enchantment among Mantik families?**

Michaël Thévenin

| | |
|--|-----|
| Introduction | 219 |
| The Mantik group | 223 |
| Social and political organisation and way of life | 223 |
| From the condition of men to the condition of women: an eminently patriarchal social organisation | 225 |
| The composition of a çîx̄ weaving loom | 226 |
| Warp threads | 228 |
| Weft threads: reed stems | 229 |
| The stones of the vertical loom | 229 |
| The çîx̄ as a receptacle object | 231 |
| The diamond-shaped patterns on a çîx̄: a plurality of meanings | 231 |
| Hanging gardens | 234 |
| A garden for whom, for what? | 234 |
| The gift of the çîx̄ | 236 |
| Conclusion | 238 |
| Epilogue | 241 |

Part 3

243 **Practical life outside the camp: territories and economic organisation**

245 **Spaces, areas, routes, sites... Reading Palaeolithic territories**

Vincent Delvigne & Jean-Paul Raynal

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Introduction | 245 |
| What is a territory? | 245 |

| | | |
|------|--|-----|
| | The geographical vision | 245 |
| | Territory and ethnography | 249 |
| | The notion of territory in prehistory | 252 |
| | Brief critical review | 252 |
| | Towards an approach to networks of prehistoric places | 254 |
| | Conclusion | 259 |
| | Acknowledgements | 261 |
| | | |
| 263 | Early hominins in East Africa: territory, mobility, and technology | |
| | Jason E. Lewis, Sonia Harmand & Hélène Roche | |
| | Introduction | 263 |
| | Territory | 264 |
| | Mobility | 268 |
| | Technology | 270 |
| | Conclusion | 276 |
| | Acknowledgements | 277 |
| | | |
| 279 | Variability in mobility and land use strategies among the Ju/'hoansi of the North Western Kalahari and the G/ui and G//ana in the Central Kalahari Region, Botswana | |
| | Robert K. Hitchcock | |
| | Introduction | 279 |
| | Ju/'hoan and Central Kalahari San Mobility and Land Use Patterns | 280 |
| | Conclusions | 289 |
| | Acknowledgements | 293 |
| | | |
| 295 | Thinking and living the landscape: rock art and territories among southern Africa's nomadic hunter-gatherers | |
| | Camille Bourdier | |
| | Introduction | 295 |
| | Rock art landscapes as multiple facets of past social landscapes | 297 |
| | Change or remain? Rock art landscapes, social dynamics, and the long-term in the Matobo Hills (Zimbabwe) | 301 |
| | Conclusion | 312 |
| | Acknowledgements | 313 |
| | | |
| 315 | Fishing among the marine nomads of the Strait of Magellan before and during the Occidental contact period | |
| | Jimena Torres Elgueta, Philippe B earez & Manuel San Román | |
| | Introduction | 315 |
| | Changing lifestyles in historical times | 316 |
| | Archipelagic environmental context | 317 |

| | | |
|------|--|-----|
| | Fishing activity before the first encounters with European sailors: the ichthyo-archaeological evidence | 318 |
| | Fish exploitation in kelp forests and estuarine environments in the last 1,500 years | 320 |
| | Fishing or making the most of natural stranding events? | 323 |
| | Fishing in historical times according to chronicles, ethnography and archaeological data | 324 |
| | Use of mass capture techniques: fishing nets | 325 |
| | Fishing spears | 326 |
| | Did the canoeros use fishing line or hook? | 329 |
| | The use of stone sinkers for fishing lines | 331 |
| | Pre-contact archaeological evidence of the use of line sinkers | 331 |
| | Passive fishing gears: fishweirs | 333 |
| | Discussion and conclusion | 335 |
| | Funding | 337 |
| | Acknowledgements | 337 |
| | | |
| 339 | Inuit hunters, Saami herders, and lessons from the Amadjuak experiment (Baffin Island, Canada) | |
| | Frédéric Laugrand | |
| | Introduction | 339 |
| | Reindeer and Caribou in Amadjuak, Baffin Island | 340 |
| | Following “the lice of the earth” and the question of the owner of the caribou | 351 |
| | Caribou and ijirait | 354 |
| | Conclusion | 357 |
| | | |
| 361 | Over mountain and vale: documenting pastoral practices in the Gədəbəy and Səmkir districts (South-western Azerbaijan) | |
| | Michaël Thevenin, Marjan Mashkour, Sarieh Amiri & Rémi Berthon | |
| | Introduction | 361 |
| | Transhumant pastoralism in Azerbaijan | 363 |
| | The country of Aran | 364 |
| | The Ceyrançöl Massif | 365 |
| | The alluvial zone and the foothills | 365 |
| | Pastoral practices of the breeders of the land of Aran | 366 |
| | The Lesser Caucasus | 371 |
| | Rural and pastoral life in montane and subalpine zones | 371 |
| | The organisation of pastoral life in alpine levels | 372 |
| | Pastoral practices of the breeders of Gədəbəy | 373 |
| | Seasonal pastoral movements | 373 |
| | Summer camps | 376 |
| | Discussion and conclusion | 378 |
| | Acknowledgements | 383 |

| | | |
|-----|---|-----|
| 385 | Evolution of nomadic and transhumant pastoralism in Morocco | |
| | Anne-Marie Brisebarre & Mohamed Mahdi | |
| | Introduction | 385 |
| | All forms of pastoralism | 386 |
| | Transhumance in the High Atlas | 386 |
| | From semi-nomadism to transhumance in the Middle Atlas Mountains | 388 |
| | Steppe and Saharan nomadism | 390 |
| | Threats to pastoralism and resilience | 392 |
| | Threats to agdal in the Middle Atlas | 392 |
| | Transhumance on the High Atlas' mountain pastures | 392 |
| | The future of nomadism | 393 |
| | State development projects | 394 |
| | The ANOC's zootechnical supervisory role | 395 |
| | Conclusion | 397 |

Part 4

| | | |
|-----|---|-----|
| 399 | Social life and relationship with the living: within and outside the group | |
| 401 | Marriage outside of kinship: social ties among the Tubu | |
| | Catherine Baroin | |
| | Introduction: the singularity of the Tubu among the Saharan people | 401 |
| | The marriage rule and the matrimonial process | 404 |
| | The social repercussions of the matrimonial livestock transfers cycle | 408 |
| | The rights over livestock | 409 |
| | Men's wealth, women's wealth | 411 |
| | A network social logic | 413 |
| | Comparison with other Saharan societies and conclusion | 414 |
| 417 | The organization of tasks according to gender in Chukchi and Koryak societies and possible application of these ethnographic observations to archaeological contexts | |
| | Sylvie Beyries | |
| | Introduction | 417 |
| | Ethnographic context | 418 |
| | Amgouema | 418 |
| | Atchaivayam | 419 |
| | Technical activities | 420 |
| | Nomadic life | 420 |
| | Herding, hunting, killing, butchering and fishing | 420 |
| | Other Resources | 425 |
| | Symbolic activities, rituals | 426 |

| | | |
|-----|---|-----|
| | The main rituals | 427 |
| | Specific rituals | 428 |
| | Discussion and conclusion | 430 |
| | Acknowledgements | 431 |
| 433 | Mobility and nomadic life in the Palaeolithic: reflections on the relationship between humans during the Middle Magdalenian in the Eastern Vienne (France) | |
| | Oscar Fuentes & Geneviève Pinçon | |
| | Introduction | 433 |
| | Images at the heart of the social dimension of Palaeolithic populations? | 434 |
| | The issues concerning human depiction in the iconography of two very distinct human groups of the Middle Magdalenian | 438 |
| | The expressive human figures of the Middle Magdalenian with Lussac-Angles spearpoints in the eastern Vienne in their archaeological context | 439 |
| | The anonymous human figures of the Middle Magdalenian with shuttles on the banks of the Creuse in their archaeological context | 445 |
| | The realistic figurative and geometric schematism: human depictions for two very distinct cultural groups? | 447 |
| | Identity and Otherness: ways of “perceiving oneself”, of “perceiving the other” | 452 |
| | Is there a rejection or non-diffusion of social norms or cultural practices | 453 |
| | Conclusion | 454 |
| | Acknowledgements | 457 |
| 459 | The elusive French nomadic Roma | |
| | Marc Bordigoni & Lise Foisneau | |
| | Introduction | 459 |
| | Nomadic Gypsies | 460 |
| | Saint-Menet: a shared field of study | 462 |
| | Conclusion: do “nomads” always escape? | 473 |
| | Part 5 | |
| 477 | Divinized life and relationship to the dead: myths, rites and beliefs | |
| 479 | The first nomads in Central Asia’s steppes (Kazakhstan): an overview of major socio-economic changes, derived from funerary practices of the Andronovo and Saka populations of the Bronze and Iron Ages (2nd-1st millennium BCE) | |
| | Julio Bendezu-Sarmiento | |
| | Introduction | 479 |
| | Chronology: an atypical historical evolution | 481 |

| | | |
|------|--|-----|
| | Burials and burial space | 485 |
| | Burials of the Bronze Age: towards the genesis of social hierarchy | 486 |
| | The Late Bronze Age and the “transitional” period: a time of transformations | 489 |
| | The burials of the Early Iron Age: nomadism and the importance of the horse | 491 |
| | Territory, power and religion | 495 |
| | Conclusion | 502 |
| | | |
| 505 | Vera’s <i>tain’ykvyt</i> and other stories of ritual strings: constructing and deconstructing religion among Chukchi reindeer herders (northeastern Siberia) | |
| | Virginie Vaté | |
| | Preamble | 505 |
| | What is a ritual string? | 506 |
| | A unique object, present in each tent | 508 |
| | Composition of a ritual string | 509 |
| | Human relations with living and dead people | 510 |
| | Human-reindeer relations | 512 |
| | Relation to non-domesticated animals | 514 |
| | Stones | 516 |
| | The social and ritual life of the <i>tain’ykvyt</i> | 516 |
| | Life and fate of three <i>tain’ykvyt</i> | 518 |
| | Vera’s ritual string | 518 |
| | Nadia’s <i>tain’ykvyt</i> | 518 |
| | Tamara’s <i>tain’ykvyt</i> | 519 |
| | Concluding remarks: constructing and deconstructing religion through materiality | 520 |
| | Acknowledgements | 522 |
| | | |
| 525 | The daily and shamanic dimensions of the relationship with the subarctic land for the semi-nomadic Athapaskan speaking Nabesna people on the Alaska-Yukon border, as taught by the women, in 1970 | |
| | Marie-Françoise Guédon | |
| | Introduction | 525 |
| | The land | 531 |
| | Moving though the land: a woman’s world | 532 |
| | Dream land: a shamanic world | 538 |
| | To become human | 540 |
| | Conclusions | 543 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 545 | Conclusion | |
| | Nomads and nomadisms, comparative views of an archaeologist, a sociologist and an ethnologist | |
| | Serge Bahuchet, Jean-Paul Demoule & Sylvie Mazzella | |
| | The prehistorian's point of view | 545 |
| | Original nomadism | 546 |
| | Slow nomadism and herding nomadism | 547 |
| | Towards confinement | 547 |
| | The sociologist's point of view | 548 |
| | Nomadism: a nomadic notion | 548 |
| | The ethnologist's point of view | 551 |
| | A few notes from the ethno(ecologist) | 551 |
| | In conclusion | 551 |
| 555 | A short biography | |
| | a few words about Claudine | |
| | Philippe Soulier | |
| 563 | Claudine Karlin's main publications | |
| | Aline Averbouh | |
| 571 | References | |
| 633 | List of illustrations | |
| 645 | List of authors | |
| 653 | Index | |

Préface

Alain Thote & Jean-Denis Vigne

Comment saurions-nous retracer l'histoire de l'humanité sans évoquer le nomadisme, sans donner à ce mode de vie issu du fond des âges et aux échanges qu'il a nourris la part qui lui revient dans l'évolution de l'homme ? Dans ce livre ambitieux, le passé éloigné croise le présent dans une perspective ethnoarchéologique : ainsi, le site de Pincevent sur les bords de la Seine, où il y a quelque 12 000 ans les paléolithiques venaient chaque automne guetter durant plusieurs semaines le passage des rennes sur les eaux gelées du fleuve, se rapproche par-delà le temps et l'espace des steppes enneigées de la Sibérie, chères à Claudine Karlin à qui *Vies de nomades* est dédié. Trente contributions ont été réunies en son honneur. Leurs auteurs commencent par aborder le thème de l'habitat et des faits matériels avant d'appréhender ensuite les sociétés, leur organisation, et enfin d'enquêter sur les mythes, les rites et les croyances spécifiques à plusieurs groupes humains. Aux nomades préhistoriques sont confrontés des peuples de cultures très diverses, depuis les éleveurs de rennes Koryaks du Kamchatka jusqu'aux pasteurs Toubou vivant entre le Tchad, le Niger et la Libye, et des chasseurs Inuit aux bédouins de l'Arabie orientale. Mais tous ont en commun un mode de vie en partie guidé par la quête de leur subsistance dans un environnement souvent peu clément, voire hostile, les contraignant à occuper un habitat temporaire. À travers la diversité des cultures, les auteurs illustrent les universaux constitutifs de ce mode de vie. Ce questionnement, Claudine l'avait fait déjà sien lorsqu'elle entreprit à partir de 1995 de remarquables enquêtes ethnographiques chez les chasseurs et éleveurs de rennes en Sibérie, en collaboration avec Francine David et Sylvie Beyries. À l'autre extrémité du continent eurasiatique, dans un climat et un environnement sensiblement différents mais proches de ceux de Pincevent au Paléolithique, existent encore aujourd'hui des cultures du renne « nées de la rencontre de l'espèce animale et de l'espèce humaine », et développées par des nomades. Claudine voulait comprendre ce qu'il fallait entendre par « âge du renne » chez les Magdaléniens, quitte à corriger ou nuancer cette dénomination. Elle n'envisageait pas pour autant de transposer directement ce qu'elle avait observé en Sibérie à l'étude d'un campement saisonnier préhistorique, étant donné que le contexte comme les conditions environnementales ne sauraient être exactement semblables.

La monographie du niveau IV 20 de Pincevent, magistralement co-dirigée par Julien & Karlin en 2014, est une vivante illustration de ce que l'enquête ethnologique peut apporter de judicieux à l'interprétation d'un site. Partant des faits archéologiques, parfois dans ce qu'ils ont de plus ténu, comme les menues différences observées dans le débitage des silex, ou la distribution irrégulière des vestiges lithiques et osseux sur le site, ou encore la répartition de l'ocre sur le sol, Claudine, Michèle Julien et leur équipe ont proposé une restitution très convaincante de la forme originelle d'un campement paléolithique, des différentes activités qui y étaient pratiquées, jusqu'à redonner vie aux hommes et aux femmes qui l'occupaient, et esquisser entre eux l'existence de rapports sociaux non égalitaires. Il est rare de conjuguer de manière aussi heureuse un travail archéologique minutieux, comme l'ont été dès l'origine les fouilles de Pincevent — travail limité à une superficie de quelques mètres carrés par an et exigeant de chaque fouilleur qu'il reste allongé sur une planche posée à vingt centimètres au-dessus des vestiges ! —, avec des enquêtes ethnologiques menées à l'autre bout du monde.

L'art d'être nomade, c'est se jouer des frontières. Frontières physiques : si Claudine a fouillé à Pincevent dès l'origine du chantier sous la direction d'André Leroi-Gourhan et y a travaillé sans discontinuer jusqu'en 2012, elle a participé à plusieurs missions archéologiques à l'étranger qui l'ont menée au Pérou (site de Telarmachay, 1979-1981), en Argentine (site de Tomayoc, 1988-1990) dans le cadre de missions archéologiques dirigées par Danièle Lavallée, en Angola aussi où elle a participé à une école de fouille, programme conduit par Manuel Gutierrez, dans lequel elle a assuré une direction de chantier et formé les cadres de cette école (1997-2011).

Ces horizons diversifiés l'ont amenée au contact d'autres nomadismes, ceux de certains éleveurs, qui sont largement illustrés et analysés dans les pages qui suivent. La mise en regard de ces différentes formes de mobilité, qui ne relèvent d'ailleurs peut-être pas toutes au sens strict du nomadisme, confère au nomadisme du Paléolithique supérieur, cher à Claudine, une résonnance accrue. Ils l'inscrivent dans la longue durée et dans une série de choix et d'adaptations techniques, économiques et sociaux qui font le terreau de cette vaste question qu'est celle de l'évolution commune des humains et de leur environnement. Encore faut-il préciser qu'en dépit de sa remarquable richesse, ce volume n'épuise pas ce vaste sujet. Qu'il suffise d'évoquer, pour en prendre la mesure, les sociétés de marins qui détiennent un savoir et un savoir-faire comparable à celui des sociétés des grandes plaines ou des migrations altitudinales. Elles ont aussi, sans doute, joué un rôle largement méconnu et de ce fait, sous-estimé durant la Préhistoire comme dans la diffusion du Néolithique dans le bassin Méditerranée ou vers les îles britanniques.

Claudine ne s'est pas contentée de franchir ces frontières de temps et d'espace. Elle a également merveilleusement transgressé celles qui séparent trop souvent les disciplines : ainsi, en analysant l'acte technique de la taille en termes

de comportement, elle est parvenue à définir cet acte comme un « fait social total », pour reprendre la formule de Marcel Mauss. Claudine a joué aussi un rôle de passeur non seulement en formant aux techniques de fouilles des stagiaires venus de tous les pays, mais surtout en les initiant à une archéologie où l'homme préhistorique se trouve au cœur des interrogations du chercheur et où son rapport à la nature a pour médiateur le fait technique. En cela, Claudine est actrice d'une démarche alliant analyse soucieuse de précision et de détails, et recherche incessante de l'intégration de toutes les composantes des systèmes sur lesquels elle se penche. Par la force avec laquelle elle développe cette posture, elle contribue au rayonnement international d'une certaine école française de Préhistoire. On se souvient par exemple de la stupéfaction de nos collègues préhistoriens chinois venus écouter les conférences que Claudine donna avec Michèle Julien à Pékin en janvier 2000, lorsqu'ils découvrirent le travail mené sur le site de Pincevent et les interprétations qu'on pouvait en tirer, conduisant la réflexion bien au-delà des typologies d'outils lithiques. Aujourd'hui, les collègues, les amis de Claudine, en choisissant le thème des vies nomades comme fil conducteur, ont souhaité lui offrir le témoignage chaleureux de leur reconnaissance et de leur amitié. Puisse ce livre lui exprimer aussi toute l'admiration qu'ils lui portent.

Introduction

des nomades... et des vies

Aline Averbouh, Sophie Méry & Nejma Goutas

« S'il y a quelque chose qui revient de droit à l'anthropologie,
ce n'est pas la tâche d'expliquer le monde d'autrui,
mais bien celle de multiplier notre monde »
— Eduardo Viveiros de Castro (2009)

Une nomade pas comme les autres, ...

Cet ouvrage est dédié à notre collègue et amie, Claudine Karlin. Ingénieure de recherches en archéologie au CNRS, préhistorienne formée à l'école de l'ethnologie préhistorique par son créateur, André Leroi-Gourhan, Claudine a beaucoup contribué à la connaissance des peuples nomades de la Préhistoire qui sillonnèrent le Bassin parisien, les plateaux andins (Pérou et Argentine) ou l'Afrique centrale (Angola), l'étude des vestiges matériels parfois ténus de leur existence la renseignant sur l'organisation de l'espace, les relations qu'entretenaient ses habitants, les gestes qu'ils ont mis en œuvre et le processus mental qui les a déterminés, par exemple pour tailler un rognon de silex. Elle a porté cette thématique sans faillir, en intégrant le comité de rédaction des revues *Techniques & Culture* et *Les nouvelles de l'archéologie*, en participant à la formation des futurs « palethnoarchéologues », en développant avec de chères collègues les programmes de recherches « Ethno-Renne » puis « Système Renne », qui l'ont conduite en Sibérie, au Taïmyr et au Kamtchatka.

Nous avons composé cet hommage pour souligner l'importance de sa contribution à l'avancement de la recherche en palethnologie et saluer son investissement remarquable dans la vie des laboratoires du CNRS auxquels elle a appartenu. Nous voulions aussi, nous voulions surtout, la remercier du soutien précieux et du temps considérable qu'elle a offerts et offre encore à une myriade de jeunes chercheurs du monde entier, pour les aider à préparer leur dossier de candidature aux concours. Nous sommes des dizaines, aujourd'hui en poste, à avoir bénéficié de son aide. Rien d'étonnant alors si le nombre de celles et ceux qui ont souhaité lui rendre hommage en participant à cet ouvrage — autrices et auteurs, relectrices et relecteurs, traductrices et traducteurs, correctrices et correcteurs, sans oublier celles et ceux qui auraient aimé nous rejoindre mais n'ont pu le faire dans les délais impartis —, est aussi élevé. Nous les remercions très chaleureusement de leur implication.

Vies de Nomades

Nomade, ...être nomade, ...vivre en nomade, ... Ce mot, ces expressions, ont un parfum de liberté, ils évoquent un espace sans limites et sont une source d'inspiration privilégiée, voire de fascination, pour de nombreux artistes, écrivain.es, voyageuses et voyageurs, et aussi pour les chercheurs et les chercheuses en sciences humaines. Grâce aux ethnologues, sociologues, géographes, historien.nes et archéologues, la vie nomade, avec son organisation, ses contraintes, ses implications sociétales, est devenue un champ de recherche à part entière. Cette vie a prévalu pendant les premiers millions d'années d'existence des sociétés humaines avant qu'un autre mode de vie, sédentaire, ne s'y substitue progressivement il y a quelques millénaires. Pour autant, les nomades n'ont pas disparu. Aujourd'hui minoritaires et fréquemment marginalisés, ils demeurent une composante à part entière de notre humanité.

C'est ce point de vue que nous avons adopté dans *Vies de Nomades*, pour leur restituer un visage, une histoire, au lieu d'y voir seulement un sujet d'étude. Car cette dimension humaine, qui est ou devrait être centrale dans les sciences humaines, se dissout trop souvent dans des analyses techniques ou des débats épistémologiques, chez les préhistoriens et préhistoriennes que nous sommes. C'est donc à la découverte de femmes, d'hommes et d'enfants de tous les horizons — géographiques, climatiques, sociologiques et même chronologiques —, mais tous unis par leur mode de vie nomade, que nous invitons nos lecteurs.

L'ouvrage est distribué en cinq parties thématiques :

1. Des nomades et des nomadismes.
2. La vie pratique au campement : productions matérielles et habitations.
3. La vie pratique hors du campement : territoires et organisation économique.
4. La vie sociale et la relation aux vivants : dans et hors du groupe.
5. La vie divinisée et la relation aux morts : mythes, rites et croyances.

L'ensemble rassemble trente contributions d'ethnologues, de sociologues, d'archéologues des périodes pré- et protohistoriques, de géographes et d'économistes, qui sont autant d'études de cas de peuples nomades, passés et actuels. Traitées selon différents angles d'approche (culture matérielle, sources orales, archives historiques, etc.), elles concernent différentes aires géographiques—l'Afrique, l'Amérique du Nord et du Sud, l'Eurasie et le Moyen-Orient —, à différentes échelles de temps, de la chronologie plurimillénaire de la Préhistoire au « temps court » de l'enquête ethnographique ou sociologique.

Ces contributions documentent les modes variés de la vie nomade et ses diverses sphères d'activités, en explorant son caractère pluriel et sans creuser l'hypothèse d'« universaux » anthropologiques qui lui seraient inhérents. De fait, il n'était pas question d'axer l'ouvrage autour des questions que soulève la définition du nomadisme. D'autres s'y sont attelés de longue date (parmi les titres les plus récents, cf. par exemple Stepanoff *et al.*). Pour autant, nous avons volontairement attiré l'attention sur ces questions, abordées en filigrane dans certains articles et discutées en conclusion tour à tour par un ethnologue

(Serge Bahuchet), un archéologue (Jean-Paul Demoule) et une sociologue (Sylvie Mazzella). C'est donc sur un dialogue interdisciplinaire engagé par la question : « qu'est-ce qu'être nomade selon vous ? (selon votre discipline) » que se referme le tour d'horizon des *Vies de Nomades*.

Quatre définitions clefs

Au gré des contributions, on perçoit des variations sémantiques dans l'emploi de certains termes, selon les disciplines qui les emploient et les contextes historiques où ils apparaissent. Notre ambition n'est nullement de produire un bilan historiographique et une analyse épistémologique de ces variations dans chacun des champs disciplinaires mobilisés. Ce serait l'œuvre (collective) d'une vie ! Pour autant, les quatre termes — *mobile*, *nomade*, *nomadisme*, *itinérant* — qui scandent les pages de cet ouvrage méritent de s'y arrêter quelques instants pour en offrir une définition minimaliste, d'autres variantes, ou enrichissements sémantiques, pouvant être envisagés.

En nous appuyant sur les définitions données par le Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNTRL) du CNRS, les dictionnaires Littré et Larousse, nous proposons les brèves définitions suivantes :

Mobile (adjectif), du latin *mobilis*, dérivé du verbe *movere* « mouvoir, bouger » : désigne un être ou une chose qui se déplace ou peut être déplacé.

Nomade (adjectif et substantif) : du grec *νομάς*, *-άδος*, « qui change de pâturage, qui erre à la façon des troupeaux ou des conducteurs de troupeaux d'un pâturage à l'autre », dérivé de *νέμειν*, « faire paître », passé en latin *nomas*, *-adis*, « membre de tribu de pasteurs itinérants ». Synonyme : *itinérant* ; antonyme : *sédentaire*.

Ce terme désigne une personne ou d'un groupe de personnes ou d'animaux sans établissement fixe. Par extension, il s'applique aujourd'hui à toute une série d'objets du quotidien aisément transportables (téléphone, ordinateur, etc.). Comme le souligne L. Gagnol ce n'est : « qu'à partir de l'extrême fin du XVIII^e siècle que son usage devient courant et qu'il est associé à son contraire, le vocable "sédentaire". [...] Ainsi, l'opposition entre les peuples nomades et les peuples sédentaires est certes une idée ancienne et qui remonte [...] aux Grecs anciens. L'idée néanmoins se renforce et se fige au siècle des Lumières par la fixation du vocabulaire en un dualisme conceptuel, celui du couple irréductible de "nomade/sédentaire" ».

Dans le langage savant, *nomade* est employé comme synonyme de *pasteur*, *errant*, *ambulant*, *vagabond*. Par antonymie, il renvoie non seulement au terme de « sédentaire » mais aussi à ceux de fixe, *immobile*, *arrêté*.

Nomadisme (substantif masculin) : désigne un mode de vie fondé sur le déplacement au sein d'un territoire terrestre, fluvial ou maritime. Cette mobilité, motivée par des besoins alimentaires, techniques, sociaux, etc.), repose sur divers types d'économie dont les plus courantes sont une économie de prélevement (pêche et/ou chasse terrestre ou maritime cueillette et collecte) et

une économie pastorale (déplacements des hommes et de leurs troupeaux à la recherche de pâturages).

Itinérant (adjectif), du bas latin *itinerans*, *-antis*, « voyageur » : désigne une personne ou un groupe de personnes qui n'est pas sédentaire, dont le mode de vie nécessite des déplacements.

Ces quelques précisions de vocabulaire posées, nous pouvons à présent partir à la découverte des thèmes et des peuples évoqués à travers les pages de *Vies de Nomades*.

Des nomades et des nomadismes

En ouverture de la première partie, Alain Tarrus s'intéresse à la figure du « transmigrant », apparue en Europe depuis une vingtaine d'années. Son texte souligne la fluidité de modes d'organisation qui s'adaptent continuellement aux lois du marché et constituent une alternative à l'économie non souterraine. Il laisse entrevoir la possibilité d'une interdépendance des populations sédentaires et des populations nomades.

C'est précisément le sujet qu'abordent Delphine Mercier et Pierre Tripier qui ont pour ambition de revenir, dans la sociologie, sur l'éternel conflit entre nomades et sédentaires. Ils partent du constat que la philosophie politique occidentale, et, avec elle, les visions de la démocratie, du contrat social et de la société, sont des visions de sédentaires. Pourtant celui-ci n'a pas cessé de cohabiter, de façon souvent conflictuelle, avec des nomades. Et, ce que certains appellent « la mondialisation », redonne au nomade la possibilité d'être de nouveau un acteur historique important.

Serge Bahuchet développe la même idée dans un tout autre contexte, celui des Pygmées Aka, chasseurs-collecteurs de la forêt centrafricaine : selon lui, plus qu'un lien causal, ce sont les interactions réciproques noter l'interaction réciproque entre ces trois variables entre la diversité et l'intensité des usages du sol et les comportements de mobilité qui importent icinoter l'interaction réciproque entre ces trois variables. L'étude du lien entre l'usage du sol en milieu urbain et les comportements de mobilité L'étude du lien entre l'usage du sol en milieu urbain et les comportements de mobilité L'étude du lien entre l'usage du sol en milieu urbain et les comportements de mobilité Manuel Gutierrez et Maria Helena Benjamim évoquent la difficile cohabitation des nomades et des sédentaires en mettant en évidence comment et par quels processus — discrimination, confiscation des terres, etc. — les Khoï-San d'Angola ont été peu à peu privés de leurs modes de vie ancestraux, et progressivement acculturés.

Carole Ferret choisit un autre angle pour étudier le pastoralisme mobile : celui du temps et des saisons. Prenant pour exemple les Iakoutes de la taïga sibérienne orientale en Russie et les Kazakhs des steppes d'Asie centrale, deux peuples turcophones de l'ex-URSS, elle souligne à quel point l'organisation du calendrier de leurs activités respectives, durant l'hivernage et l'estivage, rythment le cycle saisonnier. Les premiers structurent leur espace en archipel, les

seconds en cercles concentriques. Mais quel que soit le type de mobilité qu'ils pratiquent, du quasi-nomadisme à quasi-sédentarité, leur vie quotidienne est marquée par la saisonnalité.

Dans un tout autre domaine, Anie Montigny interprète comme le fruit d'une adaptation à un environnement marqué par un grave épisode de sécheresse les évolutions qu'ont connues les pratiques nomades des bédouins de l'Arabie orientale, entre le XVIII^e siècle et les années 1930,. Son travail intéressera grandement les archéologues travaillant en milieu aride et chaud, qui cherchent à corréler les variations de l'implantation humaine et les changements des conditions environnementales. Ce que montre l'autrice, c'est que des modifications notables, sur le plan économique et social, ont découlé de cet épisode de sécheresse sévère : il en va ainsi de la diminution de la taille des troupeaux de dromadaires et de leurs zones de pacage, mais également des caractéristiques de la mobilité saisonnière et des relations entre groupes. Le mode de vie des pasteurs bédouins s'est diversifié, puisqu'ils ont dû se déplacer jusqu'au littoral du Golfe persique et participer aux expéditions de pêche perlière en été, devenant ainsi des nomades saisonniers de la mer. Enfin, Anie Montigny insiste sur un point très important : les membres des familles d'une même tribu, dispersés sur une très vaste zone géographique, peuvent être des pasteurs nomades, des sédentaires ou des semi-nomades.

Didier Gazagnadou conclut la première partie d'une manière originale, à partir d'un exemple individuel : en 1971, s'appuyant sur le système traditionnel des alliances, Cheikh Zayed, un homme élevé dans une tribu nomade d'Arabie orientale, réunit dans un état fédéral sept émirats dont l'histoire n'est qu'en partie commune et dont les modes de vies, semi-nomades à nomades, sont très variés. Cheikh Zayed apparaît ici comme un personnage emblématique de la possible jonction entre des modes de vie multimillénaires aux formes très variées, entre nomadisme, semi-nomadisme et sédentarité, et un monde contemporain qui est loin d'avoir délaissé les valeurs fondamentales des peuples bédouins ; en effet, les liens sociaux, claniques et tribaux structurent entièrement la société actuelle des Émirats arabes unis où tout le monde se plaît à renouer avec les traditions du campement dans le désert, en partie mythifiées et transformées en profondeur.

La vie pratique au campement : productions matérielles et habitations

La deuxième partie s'intéresse aussi bien aux campements et à leurs modes d'organisation qu'aux activités qui s'y déroulent. Pour traiter cette thématique, l'archéologie a certains atouts. Elle seule dispose de la profondeur chronologique suffisante pour espérer pouvoir mettre en lumière quelques universaux sur la vie nomade, en se basant sur la récurrence de certaines organisations.

Jim Enloe le souligne en ouverture de la deuxième partie, dans un article rédigé avec la collaboration de Francine David, et qui légitime les comparaisons ethnoarchéologiques et ethnographiques. En s'appuyant sur la structuration

des activités de taille du silex autour du foyer, conçu comme leur point nodal, il met en évidence la « behavioral modernity », c'est-à-dire le comportement moderne des hommes de Néandertal, perceptible dès le Chatelperonien dans la grotte du Bison à Arcy-sur-Cure, en Bourgogne.

De nombreux travaux ont été conduits, en préhistoire, pour rendre compte de l'évolution des modèles d'habitats proposés depuis les années 1960, notamment pour le site magdalénien de Pincevent (Seine-et-Marne, France), dans le Bassin parisien, auquel Claudine Karlin a voué une grande partie de ses recherches. Les sites du Bassin du Yenisei en Sibérie, que présente Sergey A. Vasil'ev, et celui de Verberie dans les Hauts-de-France, étudié par Françoise Audouze, appartiennent au même contexte environnemental et chronologique (milieu sec et froid, pendant la dernière phase du Paléolithique supérieur européen, entre environ 17 000 et 12 000 ans avant le Présent).

Dans les années 1970, une série d'enquêtes ethnoarchéologiques en milieux arctique et subarctique a mis en lumière trois tendances fortes : le regroupement de tentes au sein du campement par familles ou clans, leur alignement de telle façon que leurs ouvertures ne se fassent pas vis-à-vis, et l'orientation de ces ouvertures vers le soleil levant. Un parallèle entre le mode d'occupation des campements préhistoriques en milieu froid et sec et celui des campements des chasseurs arctiques sub-actuels a établi que les normes, en termes d'organisation des tentes dans le campement, étaient identiques sur les grands sites préhistoriques du Bassin parisien, comme Pincevent, Étiolles et Verberie. D'autres exemples archéologiques en milieux arctique et sub-arctique ont conforté ce modèle ethnoarchéologique que F. Audouze enrichit ici en l'affinant. Les questions qu'elle pose sont les suivantes : quelles sont les variantes par rapport à ce modèle dominant et quelle interprétation en donner ? Pour y répondre, elle démontre que dans le Niveau III de Verberie, deux tentes se faisant face ont fonctionné en même temps, ce qui pourrait témoigner de l'installation de deux groupes très étroitement liés. Ce constat, déjà établi dans d'autres sites contemporains (unités P15 et U5 d'Étiolles) mais avec des nuances, l'amène à conclure que l'organisation des habitats de plein air de chasseurs nomades en milieu sec et froid obéit bien au modèle dominant mis en évidence par l'ethno-archéologie et par l'ethnographie ; toutefois, l'existence de variantes renseigne sur l'organisation sociale des sociétés de la fin du Paléolithique supérieur.

S.A. Vasil'ev s'attache, pour sa part, à comparer la situation dans le Bassin du Yenisei et dans le Bassin parisien, à partir des sites de Verberie, d'Étiolles et de Pincevent. Il montre qu'au Paléolithique supérieur, des populations de chasseurs-cueilleurs très éloignées partageaient un certain nombre de traits communs : l'organisation des activités dans leurs campements est comparable, et les caractères architecturaux des vestiges de leurs tentes sont identiques — par exemple, leur diamètre et le calage de leur base avec des pierres disposées en cercle. Enfin, la fréquence des « baked bladelets », ou lamelles à bord abattu,

retrouvées près des foyers domestiques laisse supposer la conduite d'activités de taille similaires sur des sites distants de plusieurs milliers de kilomètres.

Les préhistoriens et les autres archéologues manquent souvent d'une base statistique solide. Bien conscients que les seules données dont ils disposent sont des données matérielles, ils jugent néanmoins possible d'émettre des hypothèses sur un passé très lointain, à condition de les assortir des précautions d'usage, c'est-à-dire d'une graduation, comprise comme une échelle de plausibilité. Les articles de F. Audouze et de S.A. Vasil'ev, qui confrontent des données archéologiques à des cas ethnographiques et ethnoarchéologiques illustrent parfaitement cette position.

L'étude ethnologique que fait Michaël Thévenin des tentes des nomades kurdes d'Irak exprime au mieux les potentialités de la démarche comparatiste. Les archéologues qui découvrirait des claies faites de bandes tissées de tiges végétales (équipements fréquemment inclus dans l'architecture des habitations mobiles) y verraient d'office des éléments permettant d'identifier ces architectures, de préciser leur technologie (chaîne opératoire d'acquisition des matériaux, de fabrication et du mode d'assemblage), de caractériser l'identité culturelle et chronologique de leurs auteurs. L'analogie avec les tentes des nomades kurdes d'Irak devrait les aider à dépasser ces seuls questionnements et à s'autoriser l'exploration d'autres fonctions de l'habitat (contenir, cloisonner, recevoir, etc.), elles-mêmes déterminées par les appartenances de ceux qui les mettent en œuvre ou auxquels elles sont destinées (genre, famille, groupe).

La vie pratique hors du campement : territoires et organisation économique

La troisième partie aborde les activités diverses (chasse, pêche, cueillette, collecte, etc.) mises en œuvre par le groupe pour acquérir les aliments ou matériaux qu'il transformera au campement. Il témoigne de l'organisation économique des peuples nomades, construite le plus souvent à partir de territoires précis, parcourus selon des cycles saisonniers définis.

Signé par Vincent Delvigne et Jean-Paul Raynal, le premier article de la troisième partie évoque les schémas mentaux propres aux nomades, qui appréhendent leur territoire de manière très différente de celle qu'on leur suppose encore trop souvent en préhistoire. L'analyse géographique et spatiale ici mise en œuvre s'inscrit dans une réflexion générale sur l'archéologie des réseaux qui, depuis une quinzaine d'années, permet d'envisager différemment l'étude des modes de vie passés et de leur évolution : elle offre en effet la vision d'un parcours, ou d'un itinéraire, qui est au cœur de la vie des nomades. La représentation de l'espace conçu comme un ensemble de points, de vides et de cheminement que nous décrivent les auteurs ferait-elle partie de ces « universaux » que certains œuvrent à documenter ? Elle semble en effet partagée par tous, y compris par les trans migrants contemporains, même s'il est bien entendu que les schémas de structuration de ces réseaux sont pluriels et varient selon les

groupes, les époques, les régions, les contextes topographiques et environnementaux afférents.

Pour Jason E. Lewis, Sonia Harmand et Hélène Roche, la lente émergence du genre *Homo*, au cours de la transition Plio-Pléistocène, se caractérise par une mobilité déployée au sein de territoires plus vastes que ceux des grands singes. Ce phénomène, qui n'est bien sûr pas linéaire et a connu des processus différents en Afrique et en Eurasie, s'expliquerait par la nécessité de satisfaire les besoins liés à la complexité croissante des organisations sociales et des schémas technologiques.

Robert K. Hitchcock, quant à lui, s'intéresse aux évolutions récentes des modes de vie nomades des chasseurs-cueilleurs du désert du Kalahari en Namibie — les Ju/'hoansi et les G//ui et G//ana. Il retrace la variabilité des mobilités et des stratégies d'usage des terres chez ces peuples autochtones, d'un point de vue archéologique, historique, ethnoarchéologique et ethnographique. Les changements imposés par les administrations du Botswana et de la Namibie sont parfois drastiques, en ce qui concerne la pratique de la chasse par exemple. D'autres évolutions sont induites par l'introduction de technologies nouvelles dans les équipements utilitaires, les outillages et, bien sûr, les moyens de transport et de communication. L'utilisation des territoires ancestraux a été totalement bouleversée, avec divers épisodes de migration dans des zones nouvelles, et une forte incitation à la sédentarisation autour de « points d'eau » permanents, par le biais de l'installation de citernes.

Camille Bourdier réfléchit au potentiel heuristique des paysages d'art rupestre dans les recherches archéologiques conduites sur les chasseurs-collecteurs d'Afrique australe de l'Holocène récent. Son article, à visée théorique, croise différentes temporalités en appliquant une échelle diachronique au passé via les sites du massif du Matobo, au sud-ouest du Zimbabwe, son terrain d'étude, et une échelle synchronique à l'actuel via les sites !San en Namibie, qu'étudie une équipe allemande.

Jimena Torres Elgueta, Philippe Bearez et Manuel San Román présentent le cas des peuples nomades maritimes de Patagonie (Chili) et de leurs interactions culturelles. Pendant la Préhistoire, leur mode de vie était essentiellement tourné vers la mer mais leurs pratiques différaient selon la géographie des archipels. Ces pratiques se sont modifiées à la période historique, suite à l'intégration de technologies importées par les nouveaux arrivants, qu'ils soient Chilotes ou Européens : les hameçons en métal, l'usage de certains filets et, peut-être, les pièges à poissons. Ce ne sont pas seulement les pratiques de pêche et la nature des captures qui ont changé, mais les représentations sociales, les nomades eux-mêmes dépréciant leurs modes de vie.

Frédéric Laugrand traite de la résistance des Inuit à l'introduction de l'élevage des rennes. À côté de nombreuses informations livrées sous forme de citations issues d'entretiens, il exprime les raisons ontologiques de ce refus : c'est la conception même de la nature et de la hiérarchie des vivants qui distingue, de

manière quasi infranchissable, les Inuit, habitués à la chasse aux caribous et au mode de vie nomade qui lui est associé, et les Saami éleveurs de rennes. Emblématique du fossé culturel qui peut exister entre deux peuples de chasseurs-cueilleurs, l'exemple est d'autant plus parlant qu'il s'en tient au point de vue des chasseurs de caribous, exprimant ce qui les « empêche » d'élever des rennes.

L'objectif de Michaël Thevenin, Marjan Maskhour, Sarieh Amiri et Rémi Berthon est différent : apporter, par l'étude ethnographique, des éléments qui pourraient être utiles à l'archéologie du pastoralisme. Pour ce faire, ils ont enquêté sur les pratiques pastorales et les formes de mobilité saisonnière des troupeaux en Azerbaïdjan. Les pasteurs du pays d'Arân, entrepreneurs individuels ou employés de l'État, gèrent de grands troupeaux de moutons et pratiquent un semi-nomadisme ; dans le Petit Caucase à l'inverse, la préférence va à l'agriculture vivrière et à l'élevage de petits troupeaux à l'échelle villageoise. Dans les deux cas, les bergers sont des salariés.

Anne-Marie Brisebarre et Mohamed Mahdi soulignent une spécificité du pastoralisme marocain, qu'il soit nomade, semi-nomade ou transhumant : les troupeaux appartiennent aux familles mais les terres de parcours relèvent de la tribu ou d'une de ses fractions. La privatisation des terres collectives qui menace ce système a des conséquences énormes, la recherche de pâturages se faisant jusqu'alors dans un territoire ancestral qui était bien défini.

La vie sociale [ou la relation aux vivants] : dans et hors du groupe

La quatrième partie retrace, à travers des histoires de mariages ou de rassemblements annuels, la richesse et la complexité des relations sociales qu'entretiennent les membres d'une même cellule familiale et ceux d'un même groupe, les rapports qui existent entre groupes, culturellement apparentés ou non, et entre ethnies, les représentations du monde que se font les nomades et leur résistance au changement.

Au Sahel, chez les nomades éleveurs de dromadaires, la règle générale est le mariage dans la parenté proche — entre enfants de deux frères chez les arabophones, avec une cousine croisée chez les Touaregs. Catherine Baroin développe ici le cas particulier des Toubou chez qui le mariage au sein de la parenté est au contraire prohibé : « prix de la fiancée » demandé par le père de la jeune fille, avec transferts puis redistributions de bétail entre les deux parentèles concernées. Chaque homme appuie son sentiment de liberté sur les multiples relations d'entraide ainsi créées, où il est tributaire de tous mais ne dépend de personne en particulier. La société Toubou, sa culture et sa langue, se distinguent sur bien d'autres plans des autres sociétés nomades du Sahel, notamment par le fait que les chefs de clan ou de lignage n'exercent aucun pouvoir coercitif.

La réflexion de Sylvie Beyries à propos de la division sexuelle des tâches chez les Tchouktches de la région d'Amgouema et les Căvcăven (Tchouktches et Koryaks) de la région d'Atchaïvaïam, à l'extrême nord de la Sibérie, nourrit une approche critique de l'ethno-archéologie. Ces sociétés, dont l'organisation

socio-économique est fondée sur la famille et dépend du renne sauvage ou domestique, ont souvent servi de modèles aux archéologues des sociétés tardi-glaciaires d'Europe occidentale. Or, s'ils sont pertinents pour comprendre les déplacements au sein des territoires, les stratégies de chasse, les stratégies alimentaires, etc., ces modèles restent délicats à utiliser pour évoquer leur sphère sociale. S. Beyries montre ainsi que, même quand le discours est précis sur la répartition des tâches homme/femme, la transgression peut devenir la règle, élargissant le champ d'interprétations à (presque) tous les possibles. La question soulevée est d'importance car une comparaison passe souvent pour heuristique en archéologie préhistorique. Mais, en proposant une représentation bien moins figée des relations entre hommes et femmes au Paléolithique, l'auteur nous offre une vision beaucoup plus souple, et probablement plus proche, de la vie de nomades.

Comment se représente-t-on le monde, l'autre et soi-même ? Oscar Fuentes et Geneviève Pinçon partent de l'*image* pour débattre des dynamiques sociales, approcher l'individu dont l'identité se construit au sein du groupe, et décrire les relations d'échange qu'entretiennent des groupes qui perçoivent le monde de la même manière. Après des réflexions générales sur la représentation de l'image du corps, les auteurs interrogent les figures humaines du Magdalénien moyen en confrontant deux groupes pseudo-contemporains : celui dit « à pointes de sagaies de Lussac-Angles », dont la figure est « anonymisée », et celui dit « à navettes », où l'expression figurée est fortement individualisée.

Enfin, à travers deux passionnantes enquêtes conduites à près d'un demi-siècle de distance, Marc Bordigoni et Lise Foisneau nous apprennent que le groupe, chez les Tsiganes, est plutôt perçu comme un ensemble de personnes à géométrie variable d'un lieu à l'autre. Les liens familiaux n'en sont pas non plus la base exclusive et, finalement, ce sont les Tsiganes eux-mêmes qui forment une « compagnie », un ensemble toujours changeant qui se définit par rapport aux « non-Tsiganes ».

La vie divinisée [et la relation aux morts] : mythes, rites et croyances

La cinquième et dernière partie s'attache aux rites, aux mythes et aux croyances à travers des témoignages funéraires et des objets symboliques ou festifs.

L'Asie centrale occupe, depuis l'âge du Bronze et l'âge du Fer, une place singulière dans la constellation que représente le pastoralisme. Ici aussi existent de grandes variations entre nomadisme et semi-nomadisme. Le déplacement des hommes et des troupeaux s'y fait dans des territoires déterminés et contrôlés moins sur le plan géographique qu'aux plans social et sociétal. Comme au Maroc jusqu'à une date récente, les terres auraient été des « biens communs » dont les élites auraient contrôlé l'accès, en marquant leur territoire par l'implantation de nécropoles royales d'une richesse fabuleuse. J. Bendezu-Sarmiento s'appuie aussi bien sur les données archéologiques que sur les textes de la période antique pour le démontrer. Comme ailleurs, la gestion du territoire

et de l'économie nomades sont des outils de structuration sociale et politique des sociétés protohistoriques de l'Asie centrale.

Virginie Vaté décrit un objet particulier, le chapelet rituel des Tchouktches, peuple du nord-est de la Sibérie. Ce chapelet, plus présent chez les Tchouktches éleveurs de rennes que chez les chasseurs de mammifères marins, sert autant à marquer l'existence d'un collectif qui se structure autour de la tente qu'à protéger les individus qui appartiennent au foyer. Cet objet, modifiable dans le temps et personnalisé dans chaque famille, atteste de la mobilité des pratiques rituelles chez les Tchouktches de la toundra mais aussi que chez ceux, urbains, qui se sont tournés vers d'autres religions comme l'orthodoxie ou le protestantisme.

Marie-Françoise Guédon analyse la relation au monde des Indiens Nabesnas, à l'ouest de la frontière du Yukon et de l'Alaska, et la représentation qu'ils s'en font. La richesse des informations données, la subtilité des analyses et le prisme choisi, celui des femmes Athapascan, offrent des grilles de réflexion renouvelées et émancipatrices par rapport aux clichés qui abondent sur les nomades de la Préhistoire et la question du genre. Un article qui sera bien utile, en rappel, aux préhistoriens.

Au fil de ces pages, des populations nomades très diverses ont pris vie sous la plume des auteurs qui ont participé à cet ouvrage. Toutes ont en commun une vie organisée autour de déplacements, qu'ils suivent un cycle saisonnier sur un territoire donné ou non. Mais, au-delà de ce trait majeur, on peut s'interroger sur ce qui les unit. Quoi de commun entre les nomades de la mondialisation décrits par A. Tarrus, les Tsiganes du sud de la France (Bordigoni & Foisneau) et les éleveurs de renne de Sibérie (Vaté, Beyries) ou de Laponie (Laugrand) comme ceux d'ovin, bovin, caprin et autres herbivores (Ferret) ? A première vue, très peu... et pourtant, vraisemblablement bien plus qu'on ne le suppose, y compris sur le plan de leur devenir politique et économique. Sont-ils, du reste, structurellement unis par cette «nomadité» aux pasteurs bédouins d'Arabie (Montigny, Gazagnadou), aux éleveurs transhumants du Sahel (Baroin), du Maroc (Brisebarre & Mahdi) ou d'Azerbaïdjan (Thevenin *et al.*) et à ceux, de l'âge du Bronze, d'Asie centrale (J. Bendezu-Sarmiento). La structuration de ces sociétés est-elle proche, pour cette seule raison, avec celles d'autres nomades, cette fois-ci chasseurs et collecteurs, d'Afrique centrale et du sud actuels et disparus (Hitchcock, Bahuchet, Bourdier, Gutierrez & Benjamin, Lewis *et al.*), de Laponie (Laugrand), d'Amérique du nord (Guédon) ou du sud (Torres Elgueta *et al.*), ou encore, de l'Europe de l'ouest paléolithique (Delvigne et Raynal), notamment du Bassin parisien (Audouze), de la Bourgogne (Enloe), de Poitou-Charentes (Fuentes & Pinçon) ou des plaines russes (Vasil'ev) ?

Si l'on retrouve dans toute société humaine certains grands universels anthropologiques, en particulier d'ordre social, peut-on, dans un second temps, identifier les traits caractéristiques d'un mode de vie et de pensée nomade,

notamment dans son rapport et appropriation à l'environnement, qui les distingueraient d'un mode de vie et de pensée sédentaire ? La complexité de la réponse ne fait qu'augmenter lorsque l'on constate — à travers ces témoignages — que les positions et le sens donné au terme « nomade » varient sensiblement selon l'angle d'approche de ces sociétés et la formation — ethnologue, sociologue, géographe, archéologue... — des auteurs. Dresser le bilan de cet ouvrage autour de cette notion est alors devenu un impératif et c'est sous le regard croisé d'un archéologue (Demoule), d'un ethnologue (Bahuchet) et d'une sociologue (Mazzella) débattant de ce qui définit le nomadisme que s'achève « Vies de nomades ».

Avec son mari Daniel, Claudine est à la tête d'une famille nombreuse qui la suit dans ses aventures nomades. Formons le vœu qu'elle retrouve dans ces pages, aux côtés de ses collègues et ami(e)s, ces peuples nomades, semi-sédentaires ou sédentaires dont elle a si souvent suivi le cheminement matériel ou intellectuel qui nous unit depuis la nuit des temps dans une commune humanité. Souhaitons aussi que le lecteur trouve matière à nourrir sa curiosité et à voyager par l'esprit. Car « rester, c'est exister : mais voyager, c'est vivre » (Nadaud).

Birth of a nomadic European people

territories of the migrants of globalization among the poor in Southern Europe

Alain Tarrus

Abstract

1980s: Algerian immigrants since 1962, little visible on the public scene, developed transnational commercial initiatives to supply vast underground markets emerging in France, Italy, Germany, Belgium and the Netherlands, then in Spain, while strengthening their ties with the Maghreb.

After 1990, the Algerians of Europe, who were suffering the aftershocks of the civil war in Algeria, withdrew to local micro markets at the same time as the great Moroccan migration was unfolding. In a decade, more than a million people created all sorts of European networks for housing, work ... took over the cross-border commercial activities from Algerians, with more flexible and diversified logistics. It was in the early 2000s that they met the Afghan, Georgian, Russian and Ukrainian cohorts of East Asian transmigrants working for Southeast Asian firms, negotiating 'poor to poor', i.e., 'by the poor for the poor', duty and quota-free electronic products. Goods sent from Hong Kong to the Persian Gulf Emirates, where they escape the control of the WTO in order to invade, through sales at half price, the huge market of the poor in Europe, who are solvent under these conditions. Taking the trans-Balkan route, they merged in 2003 in Italy with the Moroccans. A major route of Globalization from below, or among the poor, was thus born from the Black Sea to Andalusia via Bulgaria, Albania, Italy, Southern France and the Spanish Levant. 'Informal notaries' ensure the ethics of exchanges along this 'circulatory territory'. Bypassing the survival markets of the main metropolises, Istanbul, Sofia, Naples, Marseilles, Barcelona, the capitals of the territories of the transmigrants of the 'poor among the poor' are medium-sized cities. In France, Perpignan is one of them. Little by little, Balkan women are joining the sex work movement in Spain, with psychotropic drug traffickers linked to the Italian 'ndrangheta, Sacra Corona Unita, and the Russian-Ukrainian Dnieper mafia, who are particularly active in the border areas of the Adriatic Sea, from Albania to Italian Puglia, and in

Key words

transnational mobilities, transborder moral areas, transmigrants, nomads, circulatory territory.

the Catalan area, from Perpignan, Andorra, La Junquère, Sitges. We have, in particular, studied this last cross-border area more closely.

Résumé développé

Naissance d'un peuple européen nomade : territoires des migrants de la mondialisation entre pauvres en Europe méridionale

Mots-clés
mobilités
transnationales,
espace de mœurs
transfrontalier,
transmigrants, nomades,
territoire circulatoire,
Europe méridionale.

Années 1980 : sur la scène publique des « beurs, orphelins de la République » succèdent à leurs pères Algériens immigrés depuis 1962 et de moins en moins visibles. Échappés au regard, au contrôle, à la soumission étatique nombre de ces « pères disparus », alors même que les conditions d'immigration se durcissent, ont développé des initiatives commerciales transnationales, pour alimenter de vastes marchés souterrains en France, en Italie, en Allemagne, Belgique et Pays Bas, puis en Espagne tout en renforçant leurs liens avec le Maghreb. Pour l'essentiel, au niveau international européen, il s'agit de redistributions en économies souterraines de produits électro-ménagers allemands ou audio-visuels hollandais de fin de séries et de pièces détachées d'automobiles contrefaites dans le vaste dispositif industriel piémontais délocalisé dans des unités familiales ; au niveau international euro-africain il s'agit d'un vaste marché de voitures d'occasion et de pièces détachées de provenances allemande, italienne et française, de matériel agricole et de travaux publics hollandais et italiens ; au niveau local et régional les distributions agricoles officielles sont doublées par des logistiques souterraines. Ces vastes marchés industriels et agricoles sont aussi invisibles que les « pères disparus » qui les animent. Cette période des années 1980 instaure au niveau européen et sur des bases ethniques les modalités, réseaux et logistiques, des échanges souterrains qui caractériseront la « mondialisation par le bas » des décennies suivantes.

Après 1990, les Algériens d'Europe, qui subissent les contrecoups de la guerre civile en Algérie se replient vers des micros marchés locaux alors même que se déploie la grande migration marocaine : plus d'un million de personnes créant toutes sortes de réseaux européens pour se loger, travailler... reprennent les activités commerciales transfrontalières des Algériens, avec des logistiques plus souples et diversifiées, dotées de « notaires informels » qui veillent à l'éthique des échanges. C'est au début des années 2000 qu'ils rencontrent les cohortes cosmopolites afghanes, géorgiennes, russes et ukrainiennes de transmigrants de l'Est œuvrant pour les fabriques du Sud Est Asiatique en négociant en « poor to poor » c'est à dire « par les pauvres pour les pauvres », hors taxes et contingentements, des produits électroniques. Marchandises « made in Seoul, Taïwan and Japan » envoyées via Hong Kong vers les Émirats du Golfe Persique où elles échappent au contrôle de l'OMC afin d'envahir, par des ventes à moitié prix, l'immense marché des pauvres en Europe, solvable à ces conditions. Empruntant la route transbalkanique, ils fusionnent, dès 2003, en Italie,

avec les Marocains : une route majeure de la Mondialisation par le bas, ou entre pauvres, naît ainsi de la mer Noire à l'Andalousie par la Bulgarie, l'Albanie, l'Italie, le Sud français et le Levant espagnol. Le cosmopolitisme caractéristique des réseaux trans balkaniques s'étend à l'ouest le long des routes marocaines et, à l'inverse, les régulations éthiques marocaines des échanges s'étendent à l'est jusqu'à la mer Noire.

Peu à peu des femmes balkaniques s'agrègent aux circulations de la mondialisation par le bas pour le travail du sexe en Espagne, encadrées de trafiquants de psychotropes liés à la 'Ndrangheta, à la Sacra Corona Unita italiennes, et à la mafia russo-ukrainienne du Dniepr particulièrement actives dans les trois « espaces de mœurs transfrontaliers » majeurs : celui de la mer Noire, qui concentre les produits du SEa (Southeast Asian) passés par Dubaï et les répartit auprès des transmigrants arrivés par groupes ethniques et repartis vers l'Europe par groupes cosmopolites ; celui de la mer Adriatique, du Kosovo, du Monténégro et d'Albanie aux Pouilles italiennes, qui intègre les milieux criminels italo-albanais et russo-ukrainiens pleinement dans le territoire circulatoire et enfin, celui, Catalan franco-espagnol, de Perpignan, Andorre, La Junquera, Sitges, qui instaure la primauté des trois formations criminelles sur le Bassin ouest méditerranéen. Ces milieux criminels blanchissent les bénéficiaires de leurs trafics en finançant les réseaux du *poor to poor*, après que Gordon Brown et Nicolas Sarkozy l'aient interdit aux banques émiraties en 2006. Les notaires informels veillent à l'interdiction faite aux transmigrants du *poor to poor* d'entrer en relations commerciales avec les réseaux criminels. Ils gèrent notamment les transactions financières qui se substituent aux prêts des banques émiraties, permettant l'achat de marchandises par les transmigrants en blanchissant des revenus de la prostitution et des ventes de psychotropes opiacés lors d'achats de rechargement des produits made in SEa dans les ports fournis par des caboteurs liés aux logistiques maritimes émiraties. Le remboursement des prêts autorise une « coulure », consécutive aux opérations de blanchiment, d'environ 30%, allégeant d'autant les prix des marchandises : plus les transmigrants parcourent le territoire circulatoire, empruntent aux notaires et achètent des marchandises « made in SEa, taxless and passed by Dubaï » moins les marchandises coûtent. Cette caractéristique des économies souterraines associée à l'encadrement éthique des notaires conforte l'homogénéité du territoire circulatoire, dont les transmigrants, solidarisés avec leurs clients pauvres, deviennent les légitimes habitants nomades. Le sentiment d'une appartenance commune transnationale et multiethnique est fort et s'exprime par un « nous les nomades », conforté par la proximité des pauvres habituellement rencontrés le long de la route transbalkanique « des Sultans » puis celle, en Europe de l'ouest, « en pointillés » de ghetto urbain en ghetto suburbain. Un peuple nomade dont la légitimité tient dans la mobilité transnationale incessante.

Sur injonction des commanditaires commerciaux des Émirats afin, d'une part, de ne pas créer une confusion entre produits authentiques détaxés et

contrefaçons et d'autre part, de ne pas concurrencer les nombreux diffuseurs officiels, les vastes marchés de survie des grandes métropoles, Istanbul, Sofia, Naples, Marseille, Barcelone, sont évités. Ce territoire transnational choisit des villes moyennes fortement cosmopolites comme capitales. En France, Perpignan est l'une d'elles ; les nuisances auprès d'une jeunesse délaissée y sont graves : des adolescent.e.s, surtout sous protection d'institutions départementales, entrent dans les filières prostitutionnelles espagnoles par l' « espace de mœurs transfrontalier » centré sur la proche « capitale européenne » de la prostitution, La Junquera. Dans ce vaste espace, des banques d'Andorre permettent, avec des banques en ligne, de blanchir l'argent de rentiers occitans et catalans, du sud et du nord, qui placent de fortes sommes dans les accointances immobilières des milieux criminels : placements détournés des anciens investissements, moins rentables, dans l'agriculture et les industries locales. Absorbés par les clientélismes électoraux et de gestion locale de la pauvreté généralisée, les politiques roussillonnais ne voient ni ne comprennent les effets de cette mondialisation sur les rapports sociaux locaux.

Plus de deux cent mille circulants forment aujourd'hui, en interaction avec plusieurs millions de résidents, une société cosmopolite en mouvement le long de l'Europe méridionale, mêlant les collaborations entre diversité des origines et des religions, susceptible de modifier les équilibres locaux en contribuant paradoxalement au désenclavement des regroupements ethniques pauvres dans ou en périphérie des villes. Des logistiques maritimes de « réapprovisionnement » ont été développées du Golfe vers des ports méditerranéens secondaires d'Albanie, d'Italie, de France et d'Espagne ; en même temps des transporteurs terrestres internationaux ont accueilli nombre de ces trafics à partir de la vaste étape frontalière du Perthuis-la Junquera. Logistiques qui confortent encore l'unité de cet espace de mouvement : le territoire circulatoire euro-méridional. Peu à peu, ces derniers mois l'armature logistique des transports de marchandises par camions et bateaux s'ouvre aux transmigrants, permettant de diversifier les itinéraires, les carrefours, fluidifiant davantage encore le territoire des nouveaux nomades.

Nomadism: a forgotten paradigm

Delphine Mercier & Pierre Tripier

Abstract

In this chapter, we wish to explore the timeless conflict between nomadic and sedentary people using sociological tools. This starts with the observation that Western political philosophy, and with it, the understanding of democracy, social contract, and society, are essentially sedentary visions. However, since at least the fall of Roman Empire, sedentary people have always lived alongside nomadic people, often in a conflictual relationship. Globalization gives nomads an opportunity to play a major historical role once again, but this reality is obscured as theories rooted in the dominant paradigms cannot conceive of this reality, as demonstrated by Monsutti's work with Homo-Itinerans, Peraldi's description of the Suitcase Trader, and Tarrius work on Transmigrants... Although research on migration abounds, for some, it does so without addressing the issues that are crucial to understanding nomadism in its modern form, those that describe not simply the displacement but the reasons behind it: social conditions, trade, war, work, mobility, mobilization... Our hypothesis is that this is also true for the theme of the nomad, which is rejected by sedentary populations. Like colonized peoples, Third World inhabitants or minorities, immigrants, and women, the nomad is considered not only illegitimate, but, as with colonized peoples, he is thought of at best as a quirk, and at worst as a manifestation of barbarity. No person is more fully an actor in the globalized world than the nomad. We will first return to the origins of this "nomadic" paradigm by discussing the key terms that characterize it, such as "family," "clan," and "tribe," but above all by demonstrating the incomprehension and invisibility of this paradigm. We will then consider the nomads by analyzing the difficulties they encounter with what Weber calls the "rational-legal order". Finally, we will attempt to reflect on this modern nomadism and thus on a new epistemology of research that is adapted to the subject studied.

Keywords

paradigm, nomad, sedentary, social contract, clan, tribe, protection, fluidity, migration, transmigration, globalization.

Résumé développé

Mots-clés

paradigme, nomade, sédentaire, contrat social, clan, tribu, protection, fluidité, migration, transmigration, globalisation.

Un paradigme oublié : le nomadisme

Cet article a pour ambition de revenir sur la manière dont la sociologie rend compte de l'éternel conflit entre nomades et sédentaires. Il part du constat que la philosophie politique occidentale, et, avec elle, les visions de la démocratie, du contrat social et de la société, sont des visions de sédentaires. Pourtant, ceux-ci n'ont pas cessé de cohabiter, de façon souvent conflictuelle, avec des nomades auxquels « la mondialisation » donne à nouveau la possibilité d'être des acteurs historiques importants ; pourtant, ils restent cachés pour la théorie, puisqu'invisibles aux yeux des tenants du paradigme dominant, comme le montrent les ouvrages d'Alessandro Monsutti sur l'*Homo-Itinérans* de la planète afghane, de Michel Peraldi sur les « Commerçants à la valise », aventuriers du nouveau capitalisme, et d'Alain Tarrus sur les « Transmigrants », ...

Les travaux sur la migration prolifèrent mais certains d'entre eux n'abordent jamais des enjeux pourtant cruciaux à appréhender si l'on veut comprendre le nomadisme dans sa forme moderne, ne pas se contenter de décrire le déplacement mais élucider ses raisons : condition sociale, commerce, guerre, travail, mobilité, mobilisation... Notre hypothèse est qu'il en va de même à propos du nomade, rejeté par les populations sédentaires. Comme l'habitant du tiers monde, l'immigré ou la femme, il est considéré non seulement comme illégitime mais, à l'égal des peuples colonisés, il est pensé au mieux comme une bizarrerie, au pire comme une manifestation de la barbarie. Or, rien ne ressemble plus à un acteur du monde globalisé qu'un nomade.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur les origines du paradigme « nomade », en nous focalisant notamment sur les termes clefs qui le caractérisent comme la famille, le clan, la tribu, mais surtout en démontrant l'incompréhension et l'invisibilité dont il pâtit. Dans un deuxième temps, nous analyserons les difficultés que pose aux nomades l'ordre « rationnel-légal » de la bureaucratie capitaliste. Enfin, nous tenterons de réfléchir à une nouvelle épistémologie de la recherche adaptée à ce nomadisme moderne.

Précisons-le : nous questionnons le paradigme « nomadisme » dans la temporalité restreinte de la sociologie et de l'histoire, et non à l'échelle temporelle de l'archéologie. En outre, nous nous sommes focalisés sur la figure du nomade « rejeté », ce qui nous a permis de la relier à celle du transmigrant étudié par Alain Tarrus mais qui entraîne un biais en réduisant la complexité du phénomène envisagé. La vocation de notre texte est donc de revenir sur l'émergence de ce paradigme nomade.

Première approche du paradigme

La littérature sur les nomades étudie l'organisation des principaux peuples de pasteurs-guerriers ou de pasteurs caravaniers qui vivent dans les steppes désertiques. Grâce à elle, il est possible de relever un certain nombre de caractéristiques.

téristiques communes aux Toubou, aux Mongols, aux Touaregs, aux Baloutches ou aux Masais, etc. Des écrits de géographes et d'anthropologues naît une généralité formelle que nous nommons, faute de mieux, le paradigme « nomadisme ». Le plus probable est que les nomades sont issus de groupes minoritaires de sédentaires rejetés qui se sont mis à élever des bêtes dans des steppes désertiques : « C'est dans cette conjoncture d'une agriculture pauvre et de grands troupeaux aux confins nord des grands États d'Asie (Chine, Corée, Japon) que se développa le nomadisme. Fuyant les collecteurs d'impôts, [des Mongols] abandonnèrent les champs et partirent plus loin vers le nord où les pluies intermittentes rendent l'agriculture aléatoire mais entretiennent de riches pâturages. La plupart des auteurs insiste sur ce qui les réunit, par-delà des systèmes politiques très différents : « *Les éleveurs nomades d'Asie centrale et d'Afrique saharienne ont des valeurs partagées* — respect pour la nature, importance de l'hospitalité —, qui trouvent leur source en grande partie dans leur mode de vie ». Il convient donc de dresser la liste de ces valeurs qui engagent des comportements identiques, pour caractériser l'humain nomade.

La famille, le clan et la tribu sont des formes d'organisation omniprésentes : elles coexistent avec des signes d'appartenance plus symboliques, tel un même blason ou totem brandis. Cette prééminence des relations personnelles, qui n'excède pas les limites du clan ou de la tribu, rend les coalitions fragiles et les confédérations instables.

Les comportements de certains nomades qui s'adonnent aujourd'hui au commerce légal, aux marges de la légalité et illégal relèveraient de l'art de la guerre pour deux raisons. La première est historique : les nomades ont dominé pendant mille ans l'histoire de l'Eurasie par la terreur qu'ils inspiraient. En se sédentarisant, ils ont conservé leur état d'esprit, fondé sur le culte du chef de la tribu et la confiance dans les liens du sang, ainsi que les valeurs viriles qui en découlent (bravoure au combat, patience dans l'adversité, ténacité dans la vengeance). La seconde tient à la fluidité d'un mode de vie où tout est toujours provisoire : dispersés avec leurs troupeaux dans d'immenses steppes désertiques, les nomades ont développé une vision du monde incompatible avec les institutions stables des sédentaires.

Le nomadisme et l'ordre rationnel-légal

Une autre façon de caractériser les nomades serait d'analyser les difficultés qu'ils rencontrent avec ce que Max Weber nomme l'ordre « rationnel-légal » de la bureaucratie capitaliste. La colonisation française offre un exemple d'une politique de « civilisation » des nomades, dans des zones ou à des époques où la colonisation de peuplement n'était plus de mise. L'administration favorisa systématiquement l'agriculture stable des oasis en cherchant à améliorer ses rendements, l'aide à la sélection des animaux ne faisant l'objet que de rares recherches, d'où le malaise profond d'une partie des nomades sédentarisés et les nouveaux débouchés des nomades sans troupeau : la guerre ou le commerce.

Dans la plupart des pays, les gens qui n'ont pas de toit et vivent dans la rue sont appelés « habitants de la rue », en France, ce sont les « sans domicile fixe », et, même s'ils cherchent à revenir tous les soirs sur le même bout de trottoir, ils sont considérés comme des *vagabonds*. La capacité à se mouvoir jette le trouble dans un ordre public qui repose sur le contrôle de proximité. Il a fallu attendre 1893 pour qu'une loi oblige tout « résident » à s'immatriculer dans la mairie de la commune où il résidait, ce qui permettait de l'intégrer aux fichiers de l'administration centrale. Toutefois, comme la loi oblige à une certaine sédentarité pour que l'on soit considéré habitant d'une commune, certaines catégories socio-professionnelles (marins et mariniers) ont été longtemps privées du droit de vote. En somme, la différence entre nationalité et citoyenneté reposait sur le fait d'être sédentaire. Pas de papiers sans résidence, pas de citoyenneté sans papiers.

Plusieurs recherches sur les étrangers venant d'Afrique, d'Asie et du Moyen-Orient suggèrent l'existence de nouvelles formes migratoires marquées par des initiatives économiques internationales en réseaux. Les Tsiganes devraient aussi entrer dans cette distribution de rôles car eux non plus ne trouvent pas leur place dans les hiérarchies locales des préséances identitaires. En nous inspirant du paradigme du nomadisme, nous pouvons affirmer que ce n'est pas la misère, la pauvreté, la dépendance, qui frappent l'observateur de populations qui se tiennent ou sont tenues à distance mais leurs initiatives, leur puissance, leur capacité de mobilisation, leur faculté à entrer et à sortir fréquemment de nos univers de normes et de nos territoires, pour en créer de nouveaux, temporaires ou durables, hors de portée de l'entendement des citoyens sédentaires.

Même si, jusqu'à une époque récente, la France a reçu et intégré vaille que vaille des vagues d'immigrants/immigrés, aujourd'hui, dans les espaces européens, des migrants nomades écrivent une nouvelle histoire : ainsi, des Marocains dont les migrations, moins diasporiques que nomades, les placent dans des situations plus favorables aux dispersions transnationales qu'à des formes d'intégration sédentaire « locales-nationales ». Ce « malaise dans l'identité » a provoqué en France, pendant l'été 2010, des conduites politiques ségrégatives et violentes à l'égard de minorités Roms.

Le cas particulier des nomades qui sont en même temps commerçants, qui sont nomades parce que commerçants et dont la vie professionnelle repose sur la plus-value qu'ils dégagent entre les biens qu'ils achètent et revendent, a été étudié par Alain Tarrius, Michel Péraldi et leurs équipes. Le premier s'intéresse depuis longtemps aux élites qui concrétisent leur position en se déplaçant dans les endroits stratégiques de la planète : la Californie, Dubaï, le Qatar, la côte méridionale de la Chine, Singapour. Mais, ces destinations ont vu affluer peu à peu des voyageurs modestes qui font des ports intermédiaires, comme Istanbul ou Trébizonde en Turquie, des plateformes où les échanges s'intensifient, où les « fourmis de l'Europe » rencontrent les « fourmis de l'Asie » pour des échanges « poor to poor ».

Conclusion : transmigration versus itinérance un nomadisme « moderne » ?

La typologie des migrants internationaux s'est donc enrichie, depuis vingt ans, de la classe des *transmigrants*, population mobile présente sur tous les continents qui échappe aux seules questions de la migration économique et de la relation post-coloniale et que Monsutti qualifie d'*homo itinerans*, sujet de mobilités multiples. Ces nomades « modernes » accomplissent des parcours qui sont à la fois très ordinaires et très singuliers. Ils mettent en scène, à travers le monde entier, une nouvelle mondialisation, faite aussi bien de barrières à franchir dans des situations chaotiques que d'événements paisibles dans des contextes tranquilles. Ces parcours révèlent tout ensemble la prégnance des politiques migratoires appliquées par différents États et la politique de qualification qu'ils appliquent, au prix d'une tension forte entre destin assigné, bifurcation, aventure, mobilisation ... C'est ainsi que les nomades « modernes » s'affranchissent des normes locales au moment même où celles-ci sont maintenues, voire aggravées, dans le nouvel univers où ils arrivent et circulent.

Le nomade s'organise grâce aux liens de sang et de voisinage qu'il a noués, dans une hiérarchie souple fondée sur la réciprocité et la reconnaissance des places et rôles différenciés entre protecteurs et protégés. Sa relation à un espace doté de frontières où l'on peut être sédentaire est nécessaire à sa survie mais il ne fait qu'y passer.

On the role of mobility the lifestyle of the Aka, hunter-gatherers in the African rainforest

Serge Bahuchet

Abstract

The “pygmy” Aka hunter-gatherers have developed a lifestyle based on displacements, which structure their technical, economic and social organisation. Their mobility depends on their relationships with the other communities of the same forest. In this article, we shall briefly describe the Aka’s organisation, by situating it in a chronological framework, and taking into account the previous periods, including colonial times. In comparison with other communities of hunter-gatherers and farmers in central Africa, we shall try to point out the structuring elements in the economy of the forest societies. Finally, we shall demonstrate how the contemporary constraints, which essentially aim to prevent the Aka from moving, are based both on a lack of understanding of their lifestyle and a true denial of their logic.

Key words

hunter-gatherers, slash-and-burn agriculture, hunting, mobility, interethnic exchanges, colonial history, social organisation.

Résumé développé

Le style de vie des Aka, chasseurs-cueilleurs de la forêt africaine et du rôle de la mobilité

Les « Pygmées » Aka ont développé un style de vie basé sur les déplacements, qui structurent leur organisation technique, économique et sociale. Ils articulent leur mobilité en fonction de leurs relations avec les autres communautés vivant dans la même forêt, au sud de la République Centrafricaine et au nord du Congo. On présente ici leur mode de vie tel qu’observé au cours des années 1970, c’est-à-dire avant les grands bouleversements qu’ont constitué en premier lieu l’exploitation forestière dont cette région était alors indemne, et plus récemment une succession de guerres civiles, qui ne sont pas encore entièrement terminées. Les Aka forment une population dont le nombre actuel est estimé à 100 000 personnes dispersées dans la forêt. L’unité résidentielle de base est le campement, regroupement de 5 à 20 foyers majoritairement apparentés. Chaque Aka appartient à un lignage patrilinéaire, majoritaire dans chaque campement, mais qui n’est pas le seul. Y vivent aussi des représentants d’une dizaine de lignages

Mots-clés

chasseurs-cueilleurs, agriculture sur brûlis, chasse, mobilité, échanges interethniques, histoire coloniale, organisation sociale.

différents, qui est fonction du nombre de ménages présent. En premier lieu, les épouses appartiennent à d'autres lignages, du fait de la règle d'exogamie. En second lieu, le mariage entraîne la résidence du jeune marié dans le campement des parents de sa jeune épouse, normalement jusqu'à la naissance de leur premier enfant, et souvent bien au-delà. Cette caractéristique des groupes de résidence entraîne une mobilité sociale et spatiale particulière. En effet, la composition du groupe est toujours changeante, bien qu'un certain noyau autour de l'aîné du lignage dominant perdure. Il y a toujours de nouvelles familles, en même temps qu'il y a toujours des familles qui s'absentent longuement. Il s'agit d'une véritable institution, portant le nom aka *bobutu* que l'on peut traduire par « la visite ». Ces visites sont celles que l'on rend à ses parents, à sa belle-famille, voire à ses enfants mariés. Plus de que de simples visites, il s'agit en fait de résidence durable, de plusieurs semaines ou de plusieurs mois, où l'on s'installe et vit en participant à la vie commune.

Les campements changent d'emplacement 6 ou 7 fois au cours d'un cycle annuel, se déplaçant en général à une heure de marche, mais sans aucune régularité. Ces déplacements sont partiellement liés à l'accès aux ressources de chasse et de collecte et à la saisonnalité. Toutefois, même si l'écosystème forestier est loin d'être homogène, la majorité des ressources est disponible autour des campements, en toutes saisons. La collecte des végétaux s'effectue quotidiennement dans un rayon de 2 à 3 km autour du camp (tubercules d'ignames, ramassage des noix oléagineuses, cueillette des feuilles, champignons), ou en parcourant une dizaine de kilomètres (chasses ordinaires aux petits mammifères, singes, *Atherurus*, piégeage des antilopes). Dans cette région qui connaît deux saisons (une saison sèche de décembre à mars, une longue saison des pluies avec un maximum de précipitations de juillet à septembre), peu de ressources sont réellement saisonnières. En ce qui concerne la collecte, deux activités se distinguent : la recherche du miel en saison sèche, et le ramassage des chenilles au plus fort de la saison des pluies, des tâches qui mobilisent la participation de la plupart des membres de la communauté mais ne nécessitent pas de déplacement particulier à partir du campement. Pour la chasse, la saison des pluies est mise à profit pour poursuivre les grands mammifères à la trace, par un petit groupe d'hommes adultes armés de sagaies, qui se déplacent pendant plusieurs semaines en changeant chaque nuit de bivouac, laissant femmes, enfants et vieillards dans le camp familial. À l'inverse, la saison sèche est celle des grandes battues collectives aux filets pour chasser les céphalophes, auxquelles participe toute la communauté, hommes, femmes, enfants, et pour lesquelles plusieurs campements voisins se réunissent pendant plusieurs semaines. C'est une période de très fortes interactions sociales pour des groupes qui le reste de l'année sont dispersés. La chasse aux filets est efficace si elle est réalisée par un très grand nombre de participants, auquel cas elle dégage suffisamment de gibier pour nourrir une large communauté qui se réunit pour des fêtes de grande importance sociale. Cette période

est particulièrement importante en termes de coopération et de structuration sociale de la communauté aka d'une région particulière.

Les groupes locaux aka présentent donc une modification de leur structure au cours de l'année, avec une alternance de petits groupes familiaux, des groupes d'hommes et de femmes séparés, et le regroupement de vastes communautés réunissant de nombreuses familles.

Concernant l'utilisation de l'espace, les groupes locaux qui se réunissent en saison sèche sont toujours les mêmes ; on pourrait dire qu'ils se partagent le même territoire. Il est aisé de constater d'autre part que les déplacements des groupes au long de l'année et d'une année à l'autre s'effectuent toujours dans le même espace, sans que les mêmes sites de camp soient réutilisés d'une année à l'autre. Les déplacements sont réalisés en empruntant les mêmes sentiers. Ce sentier commence ou se termine dans un village d'agriculteurs ; non seulement c'est l'*axe du territoire* le long duquel s'effectuent les activités et les déplacements forestiers d'un groupe aka, mais il les relie aussi au monde des agriculteurs non-aka. Les relations des Aka avec les peuples voisins sont fondées sur des échanges : produits de la forêt (viande, miel, chenilles) contre produits agricoles (féculents : manioc, bananes à cuire), outils de fer (pointes de lances, fers de hache, couteaux) et marmites, ainsi que des prestations sous forme de main d'œuvre, notamment pour le défrichage des nouveaux champs. Ceci autorise les Aka à bénéficier de produits de l'agriculture. Ces interrelations, que l'on pourrait caractériser comme l'*association* de sociétés spécialisées aux économies complémentaires, ont comme conséquence qu'elles se partagent le même écosystème, la forêt, chacune avec ses techniques particulières et son propre calendrier (par exemple, les agriculteurs ne savent pas récolter le miel ; ils pratiquent le piégeage là où les Aka chassent à la sagaie). Les territoires se superposent sans réellement se confondre.

Les Aka sont une des entités parmi une vingtaine d'ethnies dites « pygmées » qui vit dans le bassin congolais, avec une diversité des modes d'habitats et des styles de vie contrastés du point de vue de l'utilisation de l'espace et de la mobilité, mais qui toutes sans exception sont associées à des communautés de non-pygmées, formant deux entités d'une structure socio-économique singulière.

Une brève comparaison avec deux autres populations pygmées, les Baka du Cameroun (dont le style de vie mobile ressemble grandement à celui des Aka) et les Bongo et Koya du Gabon (avec un habitat fixe en villages accompagné de déplacements saisonniers en forêt), dans un contexte plus récent (observations début XXI^e siècle), permet de dégager des tendances, relatives aux changements et aux traits communs des chasseurs-cueilleurs de forêt, que l'on résume ici.

Nomades ou mobiles ?

Les déplacements des chasseurs-cueilleurs forestiers s'effectuent toujours dans des espaces limités, prévisibles, délimitant ce que l'on peut qualifier de territoires. On ne peut pas réellement les qualifier de nomades. Il faut distinguer ces

sociétés forestières des sociétés pastorales des zones arides d’Afrique ou d’Asie qui se déplacent sur des distances considérables, définissant durablement des routes de commerce, et avec des troupeaux d’animaux d’élevage (Peuls, Touaregs, en Afrique ; Bédouins en Arabie). Par contraste d’autres populations d’éleveurs de rennes, Saami d’Europe du Nord ou Dolganes de Sibérie, alternent pâturages d’été et pâturages d’hiver sur des territoires limités. Dans ce contexte, je préfère qualifier de *mobiles* les communautés de chasseurs-cueilleurs comme les Pygmées.

Fluidité de l’organisation sociale

En 1965, C. Turnbull a qualifié de *flux* l’organisation sociale changeante qu’il a mise en évidence chez les Mbuti de l’Ituri au Congo : les groupes sociaux alternaient, au cours de l’année, des périodes de dispersion et des périodes de regroupement, en un mouvement régulier de *fusion* et de *fission*. Un tel *pattern* avait été décrit dès 1905 chez les Inuit du Groenland par Marcel Mauss et Henri Beuchat. En fonction de l’alternance des saisons et avec des contraintes extrêmes, les Inuit se regroupaient en hiver dans des maisons communes, et les familles nucléaires se dispersaient en été sur de vastes territoires dans des camps de tentes. Pendant la phase de vie commune, une intense activité sociale se développait, ce que les auteurs ont qualifié de phase de vie publique, la saison estivale étant celle de la vie privée. Depuis, ce phénomène a été décrit dans la plupart des communautés de chasseurs-cueilleurs dans tous les écosystèmes, au point d’être désormais considéré comme l’une des caractéristiques majeures de ce style de vie.

Ruptures et empêchements modernes

À la fin du XIX^e siècle, les Européens prennent possession de la forêt du bassin congolais et contraignent les populations locales à des travaux forcés pour extraire des ressources précieuses, ivoire, caoutchouc sauvage, plus tard cuir d’antilopes. Cela a entraîné des modifications des techniques de chasse, du rythme des activités et donc de la mobilité des chasseurs-cueilleurs. Les groupes pygmées mobiles échappent à ces pratiques coercitives, en se sauvant dans la forêt, et ne sont accessibles que s’ils le veulent bien. Jusqu’à la veille de la 2^e guerre mondiale, ils se spécialisent dans la chasse à l’éléphant, ils approvisionnent en viande de chasse les villageois mobilisés par la collecte du caoutchouc, puis ils chassent aux filets les antilopes pour les peaux. La pression coloniale a considérablement modifié les économies locales, non seulement celles des chasseurs-cueilleurs, mais encore plus celles des agriculteurs (modification des techniques de chasse, abandon des chasses collectives pour des pratiques individuelles, pose des pièges et chasse au fusil). Actuellement, les demandes croissantes des villes d’Afrique centrale provoquent une spectaculaire augmentation du marché de la viande de brousse, glissant ainsi d’une chasse pour l’approvisionnement domestique à une chasse à but commercial.

Dans le même temps, les pouvoirs coloniaux puis nationaux ont regroupé en bord de piste les villages des agriculteurs, et poussé à la sédentarisation des populations mobiles. La mobilité des Pygmées leur avait permis, au début de la période coloniale, d'échapper aux intenses perturbations mortifères qu'ont connues les autres communautés, tout en participant à un système commercial pluriethnique. Dans la période ultérieure, la même mobilité leur permettait d'échapper aux pressions extérieures. Elle leur a donc permis jusqu'à notre siècle de maintenir un rythme de vie qu'ils ont choisi mais aussi dont ils ont hérité.

La forêt est désormais la proie de multiples programmes de développement, d'exploitation et de conservation qui ont comme effet de modifier profondément les conditions de circulation et d'accès aux ressources. L'emprise moderne s'est accrue, à la fois par le développement de cultures d'exportation et la délimitation d'aires protégées, dont la pénétration est sévèrement réprimée. Même les frontières nationales ne sont plus des refuges, car les projets de conservation sont désormais transfrontaliers, et la répression également.

Un second point qui mérite attention concerne la complexe histoire linguistique et culturelle des différents groupes pygmées, qui peut être résumée ainsi : tous les groupes parlent des langues appartenant aux familles de langues présentes en Afrique centrale, et partagées par de nombreuses populations. Ces langues sont diversement proches des langues parlées par les autres populations de la même région. On relève que les groupes les plus nombreux, les plus mobiles, et dispersés sur de très vastes territoires (c'est le cas des Baka, Aka et des Mbuti), sont aussi ceux qui présentent le plus de différences culturelles avec leurs voisins agriculteurs (musique, religion et cosmologie). On peut donc avancer l'hypothèse que c'est la mobilité sur de vastes surfaces qui a favorisé la différenciation et l'identité de ces Pygmées par rapport à leurs voisins, renforcée par une réelle stratégie d'évitement, ce qui a donc assuré la protection et la résilience culturelle de ces groupes pygmées à travers des siècles et en dépit d'épisodes historiques dramatiques.

From nomadic to semi-sedentary

changing lifestyles of the Khoï-San of Angola, from the 15th to the beginning of the 21st century

Manuel Gutierrez & Maria Helena Benjamin

Abstract

The earliest descriptions of the peoples of Southern Africa are from European navigators who circumnavigated the continent from the south at the end of the 15th century. These descriptions generally concern two groups: one rather sedentary and cattle-breeding (cattle and sheep), later called Hottentots (*de Hüttentüt*: “brutal, stupid man” in Dutch); the other rather nomadic and living on hunting and gathering, later called Bushmen (*de Bosjesman*: “men of the bush”).

As far as Angola and more particularly the Bushmen are concerned, they are mentioned several times in ancient texts, but it is especially with the expeditions at the end of the 19th century that we will know a little more about their existence. These expeditions were organised by the Geographical Society of Lisbon, which claimed to give these trips a scientific purpose.

We thus discover the existence of the Mucuancalas and Cassequeles peoples, who live in the south and south-east of the country, and roughly correspond to the current Khoisan. The descriptions were very often pejorative and the authors focused on their physical appearance (hair shape, skin colour among others) and their way of life: nomads living by hunting and gathering in the woods.

These nomads have changed over time and are now more cyclical nomads, nomadic according to natural resources, or even sedentary groups, living in medium sized camps and practicing agriculture and livestock farming.

Keywords

Angola, Khoisan,
nomads, adaptations.

Résumé développé

De nomades à semi-sédentaires : évolution des modes de vie des Khoï-San d'Angola, du xv^e au début du xxi^e siècle

La connaissance des peuples vivant au sud de l'Afrique résulte, dans un premier temps, des observations réalisées par des navigateurs européens qui, dès le

Mots clefs

Angola, Khoïsan,
nomades, adaptations.

xv^e siècle, vont parcourir la côte atlantique du continent africain jusqu'à réussir l'exploit de contourner le continent par le sud.

Les descriptions de ces navigateurs concernent des aspects très variés comme le climat, la végétation, la faune, des ressources telle la présence ou l'absence d'eau, mais aussi les populations, que parfois ils voient de loin et plus rarement qu'ils rencontrent. Toutefois, très souvent, on trouve l'idée que les territoires qu'ils découvrent sont soit inhabités soit très peu peuplés. Idée qui sera reprise quelques siècles plus tard pour justifier l'occupation de vastes territoires d'Afrique par les européens. Les auteurs de ces descriptions sont originaires du continent européen, marqués par l'idéologie, la religion, les systèmes politiques de l'époque, qui vont conditionner leur vision de l'Afrique.

Selon les historiens portugais, les connaissances des peuples du sud de l'Angola par exemple, seraient l'œuvre des navigateurs portugais qui, les premiers auraient rencontré des Bushmen et des Hottentots. Bien que les assertions de ces historiens ne soient pas toujours d'une objectivité à toute épreuve, il est fort possible que les témoins voire les auteurs portugais, du xv^e siècle aient vu et éventuellement rencontré des populations très variées sans pour autant avoir la certitude qu'il s'agisse dans tous les cas de Bushmen et/ou de Hottentots.

En ce qui concerne les populations en général et plus particulièrement celles qui nous occupent ici, la vision des européens est fortement marquée par le mépris. On trouve souvent des considérations sur le physique des africains, parfois sur leur manière de s'habiller, sur leur alimentation, mais toujours dans un registre péjoratif. Cette vision du monde résulte en grande partie de leur origine, l'Europe, et de l'idée que le modèle unique de perfection au monde est le leur. Par rapport aux populations du sud du continent, on trouve des descriptions concernant globalement deux groupes : l'un plutôt sédentaire et éleveur de bétail (bovin, ovin) donc très probablement des Hottentots ; l'autre plutôt nomade et vivant de chasse et de cueillette qui sera appelé plus tard Bushmen (de *Bosjesman* : « hommes de la brousse »). Il faut ajouter que ces dénominations obéissent plutôt à l'impression qu'ont les européens des groupes de populations qu'ils rencontrent plutôt qu'à une réalité correspondant à la manière dont ces populations se nomment elles-mêmes.

En ce qui concerne l'Angola et plus particulièrement les Bushmen, ils sont mentionnés à plusieurs reprises dans les textes anciens. On découvre ainsi l'existence des peuples Mucuancalas et Cassequeles, répartis au sud-est du pays, qui correspondent *grosso modo* aux Khoïsan actuels. Les descriptions sont très souvent péjoratives et les auteurs s'attardent sur leur physique (forme des cheveux, couleur de la peau entre autres) et leurs manières de vivre : nomades vivant de chasse et de cueillette dans des bois.

Du point de vue des connaissances actuelles des peuples nomades du sud de l'Angola, l'apport de l'ethnologie est important même si des aspects fondamentaux comme la langue, les croyances et l'histoire des Khoïsan n'ont pas été étu-

diés. Il faut ajouter que jusqu'à présent on ne dispose pas d'étude linguistique concernant ce peuple.

Il faut attendre le *xx*^e siècle pour voir apparaître des informations un peu plus objectives, en particulier des recherches ethnologiques concernant les populations Khoïsan d'Angola. Dans ces descriptions il y a, d'une part, des sources directes en particulier des auteurs portugais et, d'autre part, des sources indirectes qui vont donner lieu à des *descriptions* d'Afrique en utilisant les données des voyageurs, ecclésiastiques, commerçants.

Dans ce deuxième type de source, une attention particulière est accordée aux conflits entre populations locales et arrivants européens, dont la possession de la terre et de ses ressources est à l'origine des confrontations. Le *xix*^e siècle sera marqué par des tentatives d'occuper la partie sud occidentale du continent mais aussi par les voyages terrestres en vue de traverser cette partie de l'Afrique de l'océan Atlantique à l'océan Indien. L'une des finalités de ces deux démarches est d'établir un constat sur l'occupation effective des territoires et ainsi justifier les visés colonialistes lors du « partage » de l'Afrique par l'Europe. Ces expéditions ont aussi comme corollaire l'établissement de cartes des régions explorées, la connaissance des voies terrestres de circulation et de ses contraintes. Un autre résultat de ces expéditions est la publication de récits de voyage qui informent sur les populations, leur organisation sociale, leurs productions mais aussi sur l'existence de limites et donc de règles pour traverser les territoires. En ce qui concerne les populations Khoïsan les appréciations sont marquées par le mépris.

Cette littérature nouvelle s'intéresse à l'identité des populations du sud du pays, en partant du nom qu'elles-mêmes se donnent, à leur mode de vie, à l'habillement et aux croyances, parmi d'autres. Il y a donc un changement important dans la perception de ces populations qui avaient, jusqu'à présent, été considérées comme inférieures. Toutefois, la description de leur mode de vie et en particulier les aspects concernant la subsistance sont celles de la chasse et de la cueillette.

La vie de chasse et de cueillette a des limites, elles sont d'ordre climatique mais aussi politique. La raréfaction des ressources due à la péjoration climatique mais aussi à l'utilisation intensive des ressources naturelles implique que ces peuples n'arrivent plus à vivre exclusivement de la prédation du milieu. Ils vont donc devoir s'adapter aux nouvelles conditions soit à travers l'utilisation d'une agriculture rudimentaire soit à travers la recherche d'un emploi temporaire, à savoir travailler chez des populations voisines qui pratiquent depuis longtemps l'agriculture.

Du point de vue politique, les conditions de vie dans l'Afrique australe ont conduit les Khoïsan à s'adapter à des situations très diverses. La première est sans doute l'arrivée des populations Bantoues qui vont occuper une partie des territoires autrefois ouverts et donc disponibles aux populations nomades. Plus tard, l'arrivée des européens sur place va introduire d'autres contraintes et aus-

si l'occupation des territoires considérés inoccupés, de la côte vers l'intérieur, autrement dit le colonialisme européen en Afrique. Plus récemment, les changements politiques en Afrique ont conduit à des luttes de libération nationale, à des guerres entre pays de la région et à des guerres civiles. Un ensemble de faits qui rendait la vie de nomade très difficile et dangereuse.

Ces aspects vont jouer un rôle important dans les changements de vie des Khoïsan (milieu, instabilité politique régionale), qui vont conduire ces peuples à s'adapter aux nouvelles conditions.

Ainsi, devant la dégradation des ressources, à cause de la prédation actuelle de la faune, la chasse avec des arcs et des flèches ne peut pas se mesurer à la chasse avec des fusils. Le résultat est que la faune se raréfie et l'apport en viande que la chasse procurait au Khoïsan tend à disparaître.

La nécessité de s'adapter pour se procurer l'alimentation, en adoptant élevage et agriculture, vont conduire les Khoïsan à se sédentariser progressivement sans pour autant abandonner complètement la cueillette et la chasse, pratiquées actuellement d'une manière sporadique. D'autres techniques ont été également adoptées à partir des échanges entretenus, en particulier avec des populations Bantoues. Il s'agit, entre autres, d'un début d'activité métallurgique qui permet d'avoir accès à une matière première beaucoup plus résistante que des instruments en bois et qui participe aussi à la pratique de l'agriculture, entre autres.

Une prise de conscience récente sur les conditions de vie des Khoïsan du sud de l'Angola a conduit à l'organisation d'une première conférence San d'Angola avec la participation des San d'autres pays du sud de l'Afrique, ainsi que des autorités régionales, internationales et des ONG. L'un des premiers constats fut que les conditions de vie des Khoïsan étaient très mauvaises et les besoins considérables. Pour pallier à ces difficultés un groupe important de familles a été aidé à s'installer dans la province de Huila sur une surface de 100 hectares. La sédentarisation de ce groupe de familles implique, du point de vue économique, qu'elles cultivent la terre et pratiquent l'élevage. Du point de vue social, les enfants ont accès aux savoirs des sociétés sédentaires, lire et écrire, à titre d'exemple les enfants de Hupa ont une école et des enseignants, les plus jeunes bénéficient d'un jardin de récréation et d'une assistance des ONG et des autorités régionales. Des besoins essentiels, comme l'accès à l'eau potable par exemple, sont assurés sur place.

Il y a donc un changement important dans la vie de ces populations avec l'accès à des biens essentiels pour la vie, mais aussi un changement considérable dans la perception dont ils font l'objet de la part des autorités régionales, des historiens, des journalistes, des ONG. Ils sont enfin considérés comme des êtres humains à part entière.

L'avenir des Khoïsan de la région de Huila semble un peu plus serein de point de vue matériel. Toutefois, des questions restent ouvertes sur la culture, sur leur passé. L'exemple de l'installation de ce groupe de Khoïsan dans la région de Lubango, montre qu'un changement profond est en cours, avec les avantages

que cela comporte, mais aussi avec le risque de voir la culture ancienne de ce peuple se dissoudre dans la culture d'autres peuples de la région.

Les expériences concernant d'autres sociétés ayant connu la colonisation montrent que lorsqu'une société, un peuple, une culture est confrontée à d'autres cultures, voire à des invasions, la tendance générale est d'assimiler les vaincus. L'assimilation implique, très souvent, l'imposition d'une langue, d'une religion, de manières d'être, de manières de s'alimenter, celles des vainqueurs. Dans d'autres cas, un phénomène de syncrétisme s'installe et l'on voit apparaître des manières d'être intégrant des paramètres de vie des deux cultures. Dans le cas des Khoïsan d'Angola, on note l'utilisation très discrète de leur langue, sans doute utilisée lors d'échanges entre Khoïsan, et l'emploi d'autres langues pour communiquer avec des personnes externes à leur groupe. Lors de notre séjour à Hupa par exemple, nos interlocuteurs s'exprimaient en Nyaneca et en Portugais et pour les entendre parler dans leur langue il a fallu insister. Nous avons observé une certaine réticence, voire un peu de honte, à utiliser leur langue.

Il est pour l'instant difficile de savoir comment des aspects importants de leur culture, comme les croyances, leur langue, vont être préservés ou, au contraire s'il faut s'attendre à les voir disparaître. La recherche de terrain, conduite par des spécialistes s'avère ainsi indispensable.

Keeping pace with the seasons

the pastoral lives of Yakuts and Kazakhs, whether nomadic or not

Carole Ferret

Abstract

This article explores the role of seasons in the nomadic and pastoral practices of two Turkish-speaking pastoralist populations who live in large areas of Inner Asia with marked continental climates: the Yakuts in *alaas* of the Eastern Siberia taiga forest region, and the Kazakhs in the steppes of Central Asia. Different forms of pastoral mobility are practiced with the aim of softening the seasons and prolonging their best moments. Over the past century, these populations have adapted with flexibility to historical changes, creating original forms of sedentary life. The calendar of pastoral activities is marked by a strong degree of seasonality, linked to the reproductive cycle of livestock. A dichotomy separates two contrasting halves of the year, the warm season being largely devoted to preparing the harsh season which will follow.

Key word

pastoralism, season, nomadism, Yakut (Sakha), Kazakh.

Résumé développé

En rythme avec les saisons : la vie des pasteurs iakoutes et kazakhs, nomades ou non

Dans ses travaux, Claudine Karlin a employé les méthodes de l'ethnologie et de l'archéologie pour établir des passerelles entre les millénaires, entre les continents et entre les régions. Ses descriptions ethnographiques montrent la grande variabilité saisonnière des techniques employées par les éleveurs et les chasseurs. Les nomades en particulier savent jouer sur les saisons. Par le mouvement, ils tirent le meilleur parti de différentiels saisonniers existant entre les étapes de leur parcours, par une heureuse conjonction de l'espace et du temps. Suivant son exemple, je dresse des parallèles entre deux peuples à la fois proches et distants : les Iakoutes, qui habitent la taïga de Sibérie orientale, et les Kazakhs, la steppe d'Asie centrale. Ils ont en commun d'être des pasteurs turcophones de l'ex-URSS qui vivent dans d'immenses territoires au climat continental extrême. Qu'ils soient nomades ou non, leur vie quotidienne est marquée par la saisonnalité. En m'appuyant sur des données de terrain recueil-

Mots-clefs

pastoralisme, saison, nomadisme, Iakoute (Sakha), Kazakh.

lies entre 1994 et 2017 en Iakoutie, Altaï et au Kazakhstan, j'examine le rôle des saisons sur leur mobilité pastorale et sur le calendrier de leurs activités.

Saisons nomades

Nomadiser pour suivre l'herbe nouvelle. Le pastoralisme nomade est un système d'élevage extensif d'herbivores en troupeaux qui optimise l'emploi des ressources naturelles en exploitant leur hétérogénéité et en stabilisant leur disponibilité par le mouvement. Les déplacements saisonniers épargnent au bétail les excès climatiques d'une continentalité extrême. Les pasteurs nomades « suivent l'herbe », selon un principe qui consiste à se trouver à chaque moment de l'année à l'endroit le plus favorable pour le bétail. La nomadisation est un voyage non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps qui permet de prolonger les meilleurs moments de chaque saison.

Le départ de l'hivernage est vécu comme une renaissance printanière. La technique du « déprimage » est une exploitation rationnelle de l'herbe précoce. Les éleveurs sont attentifs au comportement des animaux pour décider de l'opportunité d'une nomadisation. Les déplacements réguliers des nomades, sur un parcours éprouvé, entraînent une association entre lieux et saisons, puisqu'en raison des cycles de nomadisation, les pasteurs se retrouvent sur les mêmes lieux à une époque donnée de l'année, qui correspond également à une activité pastorale particulière. La sédentarisation, en fixant l'habitat, rompt cette association et elle rend, de fait, le climat plus rude pour les hommes et leur bétail.

Les Kazakhs, du quasi-nomadisme à la sédentarité. L'élevage pastoral centrasiatique est multispécifique : ovin, bovin, caprin, équin et camelin. Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, la mobilité pastorale kazakhe relevait majoritairement du quasi-nomadisme, où tout le groupe humain nomadise, mais demeure au même endroit durant une saison. Les parcours nomades étaient méridiens ou altitudinaux. La collectivisation soviétique a d'abord entraîné une famine dramatique puis, après la guerre, une professionnalisation de l'élevage qui a dissocié les habitats de la population et du bétail, selon le modèle de la transhumance. Après la privatisation des années 1990, le cheptel a chuté puis s'est redressé. Aujourd'hui, les Kazakhs mènent un mode de vie sédentaire, et parfois quasi sédentaire, quand une partie de la famille étendue se déplace avec les troupeaux sur les différentes stations saisonnières.

Semi-sédentarité iakoute dans les *alaas*. Les Iakoutes étaient semi-sédentaires au début du XX^e siècle, avec un double habitat fixe (hivernage durant huit mois et estivage durant quatre mois). Jusqu'au regroupement en villages, dans les années 1940 ou 1950, leur habitat était dispersé, dans des *alaas* (clairière en cuvette, dotée d'un lac) au sein de la taïga, milieu favorable à leurs activités pastorales (élevage équin et bovin) et qui permet aussi la pêche et la chasse. La fenaison est cruciale pour l'élevage bovin, en raison de la longue période de stabulation (huit mois par an).

Une sédentarité flexible. Aujourd'hui, les habitants des villages iakoutes gardent un lien privilégié avec l'*alaas* de leurs ancêtres et continuent à le fréquenter

pour faucher et pêcher. L'*alaas* sert pour le repérage dans l'espace et peut même être utilisé comme mesure de distance. Il crée un paysage en archipel, où des « îles » familières, les *alaas*, sont disséminées dans un « océan » plus hostile : la taïga. Cette configuration discontinue diffère du découpage kazakh de l'espace en cercles concentriques de familiarité et de normativité décroissantes, centré sur la iourte et le campement au sein d'une steppe ouverte. Les maisons iakoutes et kazakhes (*uraha*, *balağan*, *izba*, iourte et maison de pisé) s'adaptent aux saisons et leur usage évolue dans le temps.

La proximité de l'hivernage et de l'estivage iakoutes rend possibles des allers et retours fréquents entre les stations saisonnières et nuance la semi-sédentarité. Après la décollectivisation, quelques habitants des villages iakoutes ont renoué avec la semi-sédentarité et l'habitat dispersé dans les *alaas*, où ils passent au moins l'été. À l'inverse, certains bergers kazakhs, qui transhumaient à l'époque du kolkhoze, décident à présent de passer toute l'année sur leur hivernage, quand la taille modeste de leurs troupeaux le leur permet, pour éviter les tracas et l'inconfort de l'estive. Ces choix varient d'une année sur l'autre, en fonction des circonstances. La mobilité pastorale, toute restreinte qu'elle soit, a retrouvé une certaine flexibilité.

Saisons pastorales

Agenda pastoral. Le rythme annuel est scandé par les activités pastorales, qui dépendent largement de la reproduction du bétail. Son nourrissage et son gardiennage connaissent de grandes variations suivant les espèces et les saisons, le pacage restant la source principale d'alimentation. Deux tableaux détaillent le calendrier des activités de subsistance (élevage, agriculture, chasse, pêche et collecte) mois par mois et les modalités de nourrissage et de gardiennage du bétail en lien avec les saisons, chez les Iakoutes et les Kazakhs.

Contrastes saisonniers. Après une suspension du temps due au gel hivernal, qui interrompt le processus de corruption, la nature explose au printemps. En changeant d'état, l'eau inonde les campagnes iakoutes, et plus encore en raison du réchauffement climatique. Les moyens et les durées de transport diffèrent grandement suivant les saisons. La période végétative est très courte. L'intensité du travail journalier varie aussi avec les saisons. En Iakoutie, le mois de juillet est le théâtre d'une activité fiévreuse, liée à la fenaison. Pour les éleveurs kazakhs, la saison de l'agnelage procure une lourde charge de travail. L'hiver est une période rude, notamment en cas de tempête de neige, d'attaques de loups ou de žût. L'alimentation suit le calendrier de traite, d'abattage, de chasse, de pêche et de collecte, à dominante lactée en été et carnée en hiver. Le cycle saisonnier, en Asie centrale comme en Sibérie, est marqué par de forts contrastes, liés à la continentalité du climat. Le bétail connaît des variations de poids impressionnantes au cours de l'année. Pour les hommes comme pour les bêtes, au début du printemps, saison de disette, s'oppose le début de l'automne, saison d'opulence.

Dichotomie du calendrier. Kazakhs et Iakoutes divisaient l'année en douze ou treize mois lunaires, le Nouvel An correspondant pour les premiers à l'équinoxe

de printemps, lors de la fête de *Nauryz* ; pour les seconds, au solstice d'été, lors de la fête de l'*Yhyah*. Plusieurs noms de mois, iakoutes et kazakhs, correspondent à des activités agricoles ou des phénomènes naturels saisonniers. Les grandes fêtes iakoutes et kazakhs sont explicitement liées aux saisons. L'année était coupée en deux, chez les Kazakhs comme chez les Iakoutes : une (moitié d') année froide et une (moitié d') année chaude. Le principe de l'économie pastorale consiste à bien employer la belle saison afin de se préparer à passer la mauvaise : les hommes doivent accumuler des réserves de nourriture et de fourrage, de combustible et d'eau ; les bêtes, des réserves de graisse. Cette division de l'année en deux correspond, chez les Kazakhs, à une conception originale du temps météorologique et du temps chronologique : ces deux moitiés antagonistes sont symétriques, de telle sorte que les conditions de chaque jour répondent à celle du jour correspondant dans l'autre moitié. Les contrastes saisonniers sont vus comme normaux et même bénéfiques, s'ils surviennent en temps voulu. À défaut, en cas de déséquilibre ou de phénomène hors saison, la nature est censée être dotée d'une capacité de régulation afin de remettre les choses dans l'ordre. Contrairement à ce qu'on aurait pu penser d'un peuple qui vit au pôle du froid, la saison préférée des Iakoutes n'est pas la plus chaude, car juillet pâtit d'un double fléau : le labeur de la fenaison et les moustiques.

Conclusion

S'ils ne sont pas ou plus nomades, Iakoutes et Kazakhs font aujourd'hui preuve de flexibilité dans leur (im)mobilité pastorale et le calendrier de leurs activités est marqué par une forte saisonnalité. La sédentarisation a rompu l'association entre des lieux et des saisons caractéristique du nomadisme pastoral, mais elle a renforcé le contraste des saisons au lieu de l'atténuer. Si la mobilité des nomades tend à niveler les variations climatiques, les pasteurs semblent parfois cultiver les contrastes saisonniers, au lieu de chercher à les amoindrir. Il peut paraître un peu artificiel de dissocier les saisons nomades des saisons pastorales, tant nomadisme et pastoralisme sont deux phénomènes intimement liés, mais cette dissociation révèle, indépendamment de la mobilité résidentielle, une alternance fondamentale qui scande le temps des pasteurs, entre le chaud et le froid, la disette et l'abondance. Les activités saisonnières sont déterminées, d'une part, par le calendrier de reproduction du bétail, d'autre part, par la préparation, à la belle saison, de la saison rude qui lui succédera.

Cet accent mis sur les saisons pastorales ne doit pas donner la fausse impression que la vie des pasteurs iakoutes et kazakhs serait entièrement soumise au rythme de leur environnement naturel et en dehors de l'histoire. Les variations de leur mobilité montrent bien qu'entre la fin du XIX^e siècle et le début du XXI^e siècle, leur mode de vie n'est en rien immuable, bouleversé par l'administration coloniale russe, la soviétisation, la décollectivisation, mais qu'il a su s'adapter avec flexibilité aux grandes mutations historiques.

Bedouins from the Eastern Arabia to the Gulf ports

from pastoral nomads to pearling mobility

Anie Montigny

Abstract

Here are presented the Bedouins' various activities in Eastern Arabia after their large migration toward the Arabian shore of the Gulf in 18th century until 1930 about. I consider that the trends of pastoral moves and mobilities of men and animals are the result of a new local ecological and social environmental adaptation. The consequences are several orders of magnitude that will be explained: close relations between tribal groups, as well as nomads and sedentary groups, small grazing spaces, limited seasonal migrations, reduction in the herds' size, etc. But the most extraordinary fact is the Bedouin's adaptation to their maritime environment, when they became pearl fishermen after the development of the pearl trade (early 20th century). As illustrative of these camel herders' warriors I will also mention their mercenaries' activities that allow the backing of tribal chiefdoms. In other words, the economical activities of the Gulf's Bedouins are related to the local history.

Key words

Bedouins, Eastern Arabia, Âl Na^oîm, Beni Khâlid, Beni Yâs, nomad pastoralism, camel, pearl fishing.

Résumé développé

Les bédouins de l'Arabie orientale aux ports du Golfe : du nomadisme pastoral à la mobilité de l'activité perlière

L'auteure présente ici les diverses activités des bédouins de l'Arabie orientale depuis la grande migration qui eut lieu en direction de la rive arabe du Golfe au XVIII^e siècle jusque vers 1930. Avant cette période peu d'informations existent sur les pasteurs nomades de cette région. L'auteure considère que les formes de déplacements et de mobilités des hommes et de leurs animaux sont le résultat d'une nouvelle adaptation à cet environnement hyper aride. Les conséquences sont de plusieurs ordres : relations de proximité entre les groupes tribaux, petits territoires de pacage, migrations saisonnières limitées, réduction de la taille des troupeaux de camélidés, etc. Mais le fait le plus extraordinaire est l'adaptation des bédouins à l'environnement maritime ; ils sont devenus pêcheurs lorsque le commerce de la perle s'est développé à la fin du XIX^e siècle. L'accent est mis sur

Mots-clefs

Bédouins, Arabie orientale, Âl Na^oîm, Beni Khâlid, Beni Yâs, pastoralisme nomade, dromadaire, pêche des perles, activités guerrières.

l'élevage chamelier au plan technique afin de montrer comment pouvait s'articuler l'ensemble des activités nécessaires à la reproduction, la domestication et l'exploitation des animaux. Parmi celles-ci, un intérêt particulier est porté à l'élevage des chamelles destinées à la guerre, dont l'usage a permis d'assurer le soutien des souverainetés tribales. Autrement dit, parler des activités économiques des bédouins du Golfe c'est évoquer une histoire régionale.

Ces données de l'histoire régionale sont introduites par des définitions que des recherches sur la spécificité des sociétés pastorales nomades ont apportées depuis 1970 environ. Le contexte social de la région ayant profondément changé, les recherches sur ces sociétés restent aujourd'hui peu étudiées ou ne présentent que la dimension culturelle du terme bédouin. En outre la concentration des études sur la tradition perlière et sa portée patrimoniale actuelle tendent à limiter la compréhension anthropologique subactuelle. Pour l'auteure, la référence à l'histoire permet de repenser certains stéréotypes du passé. Ses données ne lui apportant pas toutes les réponses recherchées, elle pose des questions qui sont d'ordre technique, social, économique, voire politique...

L'auteure pose comme principe de changement important dès le début du XIX^e siècle, le large mouvement de migration de la population du centre de l'Arabie vers la côte orientale, à la suite d'une grande sécheresse. Cela eut pour effet une dispersion et une adaptation nouvelles des tribus bédouines à l'environnement local. Dans ce mouvement, apparaissent les prémices de la formation d'établissements portuaires par des groupes tribaux venus du Nejd. Il y eut certes des changements économiques dans les pratiques pastorales, mais l'accent est mis sur la reconnaissance des activités diversifiées des tribus bédouines. Le cadre social de la production est rappelé : de la famille étendue (biens privés, tels que bétail, palmiers-dattiers) aux droits d'usage communautaires (puits, territoire) auxquelles s'agrègent des relations contractuelles mises en place à différents niveaux de l'organisation sociale. Un premier exemple est fourni par la tribu Beni Khâlid qui exprime d'une manière générale la diversification des activités économiques, mais permettent de souligner que des spécialisations familiales ou lignagères pouvaient exister.

Un second exemple est fourni par deux tribus bédouines — Âl Na'im et Beni Yâs — qui pratiquaient l'élevage de chamelles comme choix technique pour la reproduction, l'exploitation laitière et la sélection d'animaux destinés à la monte. Ce dernier aspect contribuait à la spécificité guerrière de ces tribus d'où émanait une réputation d'honneur qui était propre aux tribus chamelières. Des questions sous-jacentes sont dès lors posées sur la compatibilité du travail pastoral au sein de la famille (comme unité de production) et les rapports entretenus avec l'ensemble de la tribu lorsque d'autres activités existaient, notamment guerrières. Référence est faite à l'histoire quand on sait qu'au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, ces mêmes groupes tribaux ont été engagés dans des luttes de conquête de pouvoirs et ont participé à l'établissement de souverainetés portuaires (Bahreïn et Abu Dhabi). De plus, ils illustrent la première tendance à la

sédentarisation des nomades à laquelle l'essor de l'activité perlière semble être relié.

Ce processus de sédentarisation a pris d'autres formes que les contraintes de l'environnement aride ont pu déterminer. La poussée des familles vers l'espace côtier paraît progressive. En effet des oasis de palmeraies sont peuplées de pasteurs nomades ayant associé du petit bétail à l'élevage des chamelles. La concentration des populations humaines et animales sur des zones de pacage plus réduites a pu être une cause majeure des familles à rechercher d'autres activités que le milieu maritime offrait.

Les modalités d'implication des pasteurs nomades dans cette activité sont mal connues. D'après des enquêtes ethnographiques menées par l'auteure, leur contribution au gardiennage des agglomérations humaines et des troupeaux a été un moyen de subvenir à leurs besoins durant la saison perlière, et des hommes y ont pris une part active en devenant plongeur ou hisseur (assistant du plongeur). Saison chaude de mai à septembre, cette activité correspondait à l'établissement et aux regroupements des pasteurs nomades et de leurs animaux autour des puits. De sorte qu'un mouvement de sédentarisation était compatible avec une implication des bédouins dans l'activité perlière.

Les motivations conduisant les pasteurs nomades à faire le choix de la sédentarisation résultent généralement de deux causes principales apparemment contradictoires : l'appauvrissement ou l'enrichissement. Dans la région du Golfe, un autre mode d'action semble se dessiner : la qualité des bédouins de savoir tirer parti de circonstances jugées favorables. Les profits générés par le marché des perles naturelles dès la seconde moitié du XIX^e siècle ont été un fort déterminant. Selon les données du contexte environnemental et du peuplement, l'auteure fait comprendre que l'enrichissement des pasteurs nomades du Golfe ne semble pas être une donnée établie, mais que ceux-ci ont montré, par la diversité de leurs activités, certaines dispositions à s'adapter à leur environnement. Leur faculté d'adaptation est confirmée au cours des deux phases suivantes : lorsque certains hommes se sont enrichis grâce au commerce des perles, tandis que d'autres groupes ont repris leurs occupations guerrières lors de la conquête de l'Arabie aux côtés d'Ibn Sa'ud.

La pratique guerrière des bédouins a été l'objet de maints récits négatifs que les études ethnologiques ont reconsidérés à la lumière des relations entre groupes tribaux. Le rappel de cette pratique sert à l'auteure à la mettre en parallèle avec celle des attaques maritimes perpétrées dans les eaux du Golfe. A travers elles une partie de l'histoire du Golfe est évoquée car la piraterie a fait l'objet d'interventions navales britanniques, ayant conduit à la soumission des souverainetés arabes naissantes et à la protection du pouvoir anglais des Indes. Ces épisodes de violence illustrent tout autant les stratégies de ces souverainetés émergentes d'origine bédouine ou autre, qui cherchaient à s'attirer les allégeances des tribus bédouines en soutien. Le début du XX^e siècle voit une distribution tribale

issue des fractions sociales qu'elles ont induites ou provoquées sous l'intervention des pouvoirs wahhabites, ottomans, britanniques en particulier.

Par ses questionnements, l'auteure cherche à montrer que l'histoire de la rive arabe du Golfe ne peut se résumer au seul aspect culturel et patrimonial. Vue à travers les pratiques des populations bédouines, on peut en comprendre la complexité et regretter que leurs particularismes soient obliés afin d'être conformes aux seules valeurs culturelles positives. Cependant, un problème méthodologique est relevé par l'auteure : celui de l'enquête ethnographique confrontée à des changements socio-économiques importants. Car non seulement le passé non réactivé s'estompe, mais il tend à être interprété selon les représentations du présent, ou être soumis à des restrictions imposées par les informateurs.

From Bedouinity to sedentarity

a short lesson in nomadic politics or the history of Sheikh Zâïd bin Sultân Âl Nahyân (1918-2004)

Didier Gazagnadou

Abstract

The name of Sheikh Zâïd bin Sultân Âl Nahyân, is mentioned in a hagiographic manner (both in the UAE and abroad), as being the founder of the Emirate of Abu Dhabi of the modern Emirate of Abu Dhabi but with no further details. Here, we adopt a different approach, based on political anthropology. We will therefore focus on highlighting, among others factors, the importance of the personality of Sheikh Zâïd bin Sultân Âl Nahyân, the nomadic tribal Arab culture from which he came and the role of both these factors in the construction of the Emirate and the Federation of the United Arab Emirates. We propose here a somewhat different reading of the history of the Emirate of Abu Dhabi from the usual analyses by evoking the role of Bedouin charisma and the way of life of nomadic Arab tribes in the construction of the United Arab Emirates.

Key-words

Sheikh Zâïd, Bedouin, political tribal system, Abu Dhabi.

Résumé développé

De la bédouinité à la sédentarité: petite leçon de politique nomade ou l'histoire de Sheikh Zâïd bin Sultân Âl Nahyân (1918-2004)

Sheikh Zâïd est né à Abu Dhabi mais a grandi dans l'oasis d'al-'Aïn. Il est issu du clan des Âl Bû Falâh de la tribu des Banî Yâs. La tribu des Banî Yâs était composée de quelques clans nomades et de clans partiellement sédentarisés (notamment dans les oasis de Liwâ et d'al-'Aïn) et vivaient pour l'essentiel dans l'émirat d'Abu Dhabi. Les clans Banî Yâs sédentarisés vivaient sur la côte et sur l'île d'Abu Dhabi où ils étaient pêcheurs, notamment de perles, pauvres, habitants dans des 'barasti', c'est-à-dire des abris construits en palmes de dattiers. Le clan des Âl bû Falâh a toujours été un clan d'environ 15 à 20 foyers. Ce clan est aussi connu sous le nom des Âl Nahyân et la tradition des Banî Yâs voulait que l'on y choisisse l'émir d'Abu Dhabi. Dans l'intérieur de l'émirat nomadisaient des Banî Yâs entre Liwâ, al-'Aïn, et Abu Dhabi. Il fallait plusieurs

Mots-clefs

Sheikh Zâïd, Bédouin, politique tribale, Abu Dhabi.

jours aux caravanes de dromadaires pour aller d'al-'Aïn à Abu Dhabi. Les Banî Yâs étaient subdivisés en 20 clans. L'organisation sociale de la tribu des Banî Yâs était alors assez similaire à celle de toute tribu nomade arabe. Les clans nomades pratiquaient l'élevage de dromadaire, le plus souvent accompagné de caprinés et d'ovins ; les autres, sédentarisés, se livraient à Abu Dhabi à la pêche des perles et à al-'Aïn, à de petites cultures notamment de dattes. Ces nomades Banî Yâs du territoire de l'émirat d'Abu Dhabi, le plus grand de tous les autres émirats (80% de l'ensemble des Émirats Arabes Unis), s'ils avaient des échanges avec d'autres, avaient aussi des conflits, notamment avec les tribus de l'émirat de Dubaï. La logique politique et militaire des relations à l'intérieur de la tribu comme avec les autres tribus, était basée sur le 'urf, l'ensemble des règles de comportement entre bédouins de la même tribu et avec les tribus étrangères. L'autorité suprême revenait au sheikh de la tribu. La position de sheikh chez les bédouins est complexe car il lui faut, s'il veut conserver son pouvoir, avoir du charisme, ce qui signifie posséder plusieurs qualités : la générosité, liée à l'hospitalité et l'honneur ; être bon cavalier ; savoir guider ses hommes en cas de guerre ; être intelligent et prudent pour résoudre des conflits. C'est dans ce cadre géographique et cet univers tribal que Sheikh Zâÿid a été élevé et formé, dans une région qui a une longue histoire. En effet, à partir du XVIII^e siècle, les compagnies commerciales britanniques implantées en Inde veulent contrôler le Golfe et commercer sans que leurs navires soient attaqués par des pirates. Les Britanniques vont alors chercher à sécuriser le golfe persique d'où partent un certain nombre de pirates que la marine anglaise vaincra en 1819. Les Britanniques signent en 1820 des accords de paix avec toutes les tribus de la côte arabe du golfe persique. Puis en 1892, le gouvernement britannique signe des traités de protectorat avec ces émirats dits « États de la Trêve », qui intègrent alors l'empire colonial et s'engagent à « ne céder, vendre hypothéquer ou permettre l'occupation de la moindre parcelle de leur territoire à quiconque si ce n'est au Gouvernement britannique ». Cette présence britannique dura jusqu'en 1971, date à laquelle, les Britanniques décident de quitter les émirats, tout en conservant une influence sur les sheikh-s des différents émirats. Si, dans le processus de formation des Émirats Arabes Unis, l'Émirat d'Abu Dhabi a joué un rôle politique singulier, cela tient beaucoup à la personnalité et au sens politique de Sheikh Zâÿid bin Sultân Âl Nahyân. Les transformations que va connaître l'émirat d'Abu Dhabi, à partir des années 1960, s'inscrit dans un contexte géopolitique spécifique : une influente présence britannique en relation avec toutes les tribus arabes de la région et une compagnie pétrolière qui découvre du pétrole dans l'émirat d'Abu Dhabi en octobre 1960. L'émirat d'Abu Dhabi était dirigé depuis 1928 par Sheikh Shakhbût bin Sultân Âl Nahyân (frère aîné de Sheikh Zâÿid bin sultân Âl Nahyân). En 1946, Sheikh Zâÿid est désigné, par son frère, représentant (wali) pour al-'Aïn et sa région. Abu Dhabi est encore, en 1966, un village de pêcheurs, al-'Aïn et Liwâ, des oasis plus ou moins agricoles ; le reste de l'émirat, un désert. À al-'Aïn, Sheikh Zâÿid se

confronte et se consacre à l'administration de la région. Il s'investit dans la lutte contre la désertification notamment en faisant réhabiliter le réseau du système d'adduction d'eau souterrain (aflâj), ce qui le rendra très populaire parmi les populations sédentaires et les nomades. En 1966, face à l'insatisfaction liée aux réserves de Sheikh Shakhbût à l'égard des propositions d'investissements des compagnies étrangères (et poussé par les britanniques), le majlis est réuni et le dépose, dans la tradition bédouine qui peut démettre un sheikh non charismatique et/ou problématique, puis désigne Sheikh Zâïd à la tête de l'émirat d'Abu Dhabi. Sheikh Zâïd travaille à unifier les tribus, s'impose dans des cercles de plus en plus larges, négocie des accords avec les Anglais, négocie et apporte des solutions au différend frontalier qui l'oppose aux Omanais et aux Saoudiens. Il négocie aussi avec la compagnie pétrolière Petroleum Development (Trucial Coast), lui accorde des concessions mais exige en retour que ces dernières reversent à l'émirat d'Abu Dhabi des royalties qui permettent de procéder au développement de l'économie et des infrastructures de l'émirat. Les Émirats Arabes Unis détiennent 10% des réserves de pétroles mondiales, dont l'essentiel se trouve dans l'Émirat d'Abu Dhabi. Cette manne, Sheikh Zâïd a décidé de la consacrer au développement d'abord de l'émirat d'Abu Dhabi mais plus tard, à celui des émirats du Nord moins bien dotés en ressources. Ainsi, l'émirat d'Abu Dhabi s'est construit en moins de 20 ans et connaît depuis la mort de Sheikh Zâïd en 2004 un regain de développement. D'un espace désertique, sans eau, sans infrastructures, à partir de presque rien, cet émirat est devenu un espace ultramoderne ! Comment ? Par l'utilisation adéquate des revenus du pétrole qui sont considérables, et par des investissements massifs dans tous les domaines : routes, plantations d'arbres et d'arbustes, écoles, collèges, lycées, universités (avec un accent mis sur l'éducation des filles), hôpitaux, immeubles et maisons, compagnie d'aviation, entreprises, en somme dans toutes les infrastructures nécessaires à un pays moderne. Cela par la volonté initiale et constante d'un individu : Sheikh Zâïd bin Sultân Âl Nahyân ayant fédéré autour de son projet l'ensemble des clans de sa tribu, dès son arrivée à la tête de l'émirat, choisit un développement rapide utilisant les revenus liés à l'exploitation du pétrole. Dans le domaine politique, des institutions et des administrations furent progressivement mises en place, mais Sheikh Zâïd fonctionnait pour de grandes décisions locales et internationales sur le mode tribal, s'appuyant sur des proches de confiance et sur ce qui ressortait des réunions entre sheikh-s et du majlis. Sheikh Zâïd bin Sultân Âl Nahyân fut un homme politique d'origine nomade qui a joué un rôle central dans l'histoire des EAU (Emirats arabes unis) et de l'Émirat d'Abu Dhabi, ayant bénéficié de bonnes conjonctures et ayant su habilement les utiliser, avec une vision politique du développement de son territoire. Le politique chez les nomades arabes est un exercice difficile de gestion permanente des rapports de forces, une véritable politique des conflits car l'honneur (muru'a) et la compétition y occupent une place majeure, tant dans les alliances matrimoniales et politiques que dans les

pourparlers au sein des majlis, ou au cours des joutes poétiques entre tribus. Le conflit entre logique nomade arabe et logique d'État est historique et inhérent à leurs structures (lignages en tension mais solidaires pour les nomades ; bureaucratie monopolisatrice pour les appareils d'État). L'appareil d'État voit le conflit comme un problème à étouffer d'où l'idée clausewitzienne que la guerre est la continuation de la politique avec d'autres moyens alors que pour les sociétés nomades dans lesquelles tensions et conflits sont courants, « il se peut que la politique comme stratégie soit la continuation de la guerre » (pour reprendre une expression de Foucault utilisée dans un autre contexte). Le politique chez les nomades arabes est un exercice difficile de gestion permanente des rapports de forces, une véritable politique des conflits car l'honneur ('ird) et la compétition y occupent une place majeure, tant dans les alliances matrimoniales et politiques, que dans les pourparlers au sein des majlis, ou encore au cours des joutes poétiques entre tribus. Ces rapports de forces peuvent d'ailleurs se transformer en conflit armé (ghâzia). Sheikh Zâïd a grandi dans ce type d'organisation et de culture et en avait une parfaite maîtrise. Comme lui, les premiers musulmans, à partir de leur position dans leur tribu, et dans leurs relations avec les autres tribus, eurent constamment à construire des alliances et des rapports de forces, à bâtir des stratégies militaires et surent notamment créer de larges alliances au-delà des Arabes, ce qui, parmi d'autres facteurs, explique la rapide expansion de l'Islam au VII^e siècle après notre ère. Ce type de stratégie et de tactique se retrouve chez Sheikh Zâïd, bien que, lui, ne se soit pas lancé dans des guerres.

D'un espace dénué de presque tout dans les années 1950, Sheikh Zâïd et la tribu des Bani Yas ont transformé l'émirat d'Abu Dhabi en un État incontournable à l'international, sur les plans économique et financier. En somme, une petite leçon de politique bédouine...

A witness on the past stratigraphic correlations and spatial organization in the occupation of the bison cave (Arcy-sur-Cure, France) by the nomads of the Châtelperronian period

James G. Enloe & Francine David

Abstract

The Grotte du Bison, Arcy-sur-Cure, is a key site for documenting the transition from the Middle to Upper Paleolithic and adds information regarding the question of mobility of the Prehistoric hunter-gatherers. Excavated by A. Leroi-Gourhan until 1963, new investigations were undertaken to complete an exhaustive study of occupation of this cave, focused on correlating the stratigraphy with that of the adjacent Grotte du Renne. Preliminary results at the Bison demonstrate continuity in industrial succession from the late Mousterian into the Châtelperronian. These excavations have yielded new hominin fossils in level I, an Early Typical Mousterian occupation. The latest occupation of the Grotte du Bison was explored in the 2009 excavation of a remnant of the Châtelperronian level D in a 4m² witness block against the west wall of the cave mouth. Previous samples from this level yielded dates of 33,670 ± 450 BP and 34,050 ± 750 BP which correspond to the Châtelperronian level VIII of the Grotte du Renne. The discovery of a hearth at the base of level D indicates a focal point for the distribution of lithic artifacts and fauna mapped on that surface and renders spatial distribution of artifacts from previous excavation of level D more coherent. This strongly suggests that the occupation of basal level D of the Grotte du Bison may not have been just a technical annex to the Châtelperronian occupation level VII of the Grotte du Renne. Most importantly, the structured use of space suggests “behavioral modernity” among Châtelperronian Neanderthals, justifying the application of ethnoarchaeological data for behavioral interpretation of the occupation of that level and its implication for understanding the mobility of prehistoric hunter-gatherers.

Key words

spatial analysis,
behavioral modernity,
Châtelperronian.

Résumé développé

Un témoignage du passé: corrélations stratigraphiques et organisation spatiale des nomades du Châtelperronien de la grotte du Bison (Arcy-sur-Cure, Yonne, France)

Mots-clefs

analyse spatiale,
modernité
comportementale,
Châtelperronien,
Arcy-sur-Cure,
Néandertaliens.

La Grotte du Bison à Arcy-sur-Cure (Yonne, France), est un site clé pour documenter la transition entre le Paléolithique moyen et le Paléolithique supérieur. Elle a permis de regrouper des éléments prouvant que les comportements des derniers Néandertaliens avaient changé par rapport à ceux identifiés dans les occupations plus anciennes de cette grotte et de celle du Renne adjacente. Des changements dans l'industrie lithique, la parure et la structuration de l'espace ont offert des arguments en faveur d'une « modernité comportementale » des Néandertaliens, c'est-à-dire, que leur comportement et leur mobilité seraient comparables à ceux des chasseurs-cueilleurs nomades actuels.

D'abord fouillée sous la direction d'André Leroi-Gourhan jusqu'en 1963, la Grotte du Bison l'a ensuite été à partir de 1995 sous celle de Francine David, l'objectif étant de réaliser une étude exhaustive de l'occupation de cette grotte, axée sur la corrélation de sa stratigraphie avec celle de la Grotte du Renne. Les résultats préliminaires obtenus montrent la continuité existant dans l'industrie lithique depuis le Moustérien récent jusqu'au Châtelperronien. Ces fouilles ont également permis de découvrir de nouveaux fossiles humains au sein du niveau I, occupation du Moustérien typique. La dernière occupation de la Grotte du Bison a été explorée en 2009, à l'occasion de la fouille du niveau D (châtelperronien), conservé dans un témoin de 4 m² contre le mur Ouest de l'entrée de la grotte. Des échantillons issus des fouilles antérieures à celle de 2009 ont donné, pour ce niveau, des datations de $\pm 33,670 \pm 450$ BP et $34,050 \pm 750$ BP qui correspondent au niveau VIII Châtelperronien de la Grotte du Renne.

Un des buts de la fouille de 2009 était d'étendre les décapages horizontaux du niveau Châtelperronien de la Grotte du Bison. En effet, les fouilles planimétriques d'A. Leroi-Gourhan à Arcy-sur-Cure avaient eu pour but de bien enregistrer la position spatiale des différentes catégories de matériel archéologique les unes par rapport aux autres afin d'y reconnaître les témoins d'ordre ethnographique ou comportemental des groupes qui les avaient laissés sur le sol. Des avancées récentes dans les méthodes de fouille et d'enregistrement des données par théodolite « total station » ont permis d'être bien plus efficace et précis dans la localisation de nombreux artefacts fragmentaires, souvent de petites dimensions. L'analyse spatiale des vestiges a conduit à l'identification provisoire de plusieurs zones d'occupation dans la grotte par des Néandertaliens, mais aussi par les hyènes. Le schéma spatial généré par des méthodes modernes a été combiné avec les cartes de répartition des fouilles précédentes du niveau D. Même si le niveau D mesurait jusqu'à 75cm d'épaisseur, il y avait des concentrations des débris lithiques et fauniques à sa base, à la même élévation que le foyer O8 dans la zone attribuée principalement aux occupations humaines. Les concentrations les plus denses se trouvent juste à l'Est du banc de roche mère,

aux Nord et Sud du foyer O8, avec une répartition moins dense des vestiges au Nord et Est, vers le fond de la grotte.

Des nuances dans la répartition spatiale des vestiges s'observent selon les types de données. Le débitage lithique se trouve concentré au nord du foyer O8. Les os brûlés et les charbons le sont aussi majoritairement dans la même zone. Les restes fauniques se répartissent en deux concentrations principales. L'une se trouve dans la même partie du mètre carré O9 que le débitage le plus dense, les os brûlés et le charbon. La deuxième se trouve au sud du foyer, dans les mètres carrés O6 et O7. En revanche, la répartition des galets de la rivière, provenant de la Cure située en contrebas de l'entrée de la grotte, ne coïncide pas avec celle des autres vestiges. D'évidence, cependant, le foyer découvert à la base du niveau D est l'épicentre de distribution des artefacts fauniques et lithiques de ce niveau et apporte une cohérence à la distribution spatiale de tous les artefacts du niveau D exhumés lors des fouilles antérieures à 2009.

Quatre zones spatiales peuvent être discernées : trois matérialisées par la concentration des différentes classes d'artefacts qui se structurent autour du foyer, la quatrième par leur localisation à la marge du banc de roche situé le long du mur Ouest de l'entrée de la grotte. La première zone est le banc rocheux lui-même. Il est relativement vierge d'artefacts, ce qui suggère la possibilité qu'il ait été proprement nettoyé ; un entretien de l'espace évoquant un comportement « moderne » comme on cela a pu être observé dans les niveaux châtelperroniens de la Grotte du Renne. Le foyer O8 se trouve à côté de la partie la plus large du banc rocheux, à plus d'un mètre du mur ouest de la grotte. La position du foyer peut avoir été intentionnelle, pour profiter d'une surface propre et sèche sur la roche, d'un endroit pour s'asseoir ou pour effectuer des activités nécessitant d'être près d'un foyer. La deuxième zone est un dépotoir hétérogène, situé à la gauche du foyer et de la première zone de travail, vers le fond de la grotte. C'est là que se trouvent les plus importantes concentrations d'os brûlés et de vestiges issus des débitages lithiques. C'est également la seconde plus importante concentration d'os non brûlés. Cette zone constitue un dépotoir intentionnel localisé derrière le foyer. La troisième zone est une concentration homogène d'os non brûlés au sud du foyer. Cette zone constitue une aire d'activité distincte, peut-être une zone de boucherie avec la présence de carcasses. Elle n'est pas associée sur le plan spatial aux autres catégories de vestiges, comme c'est le cas de la concentration des os au nord. La quatrième zone, composée des galets, se trouve dans un espace relativement vide, en dehors des concentrations principales de débitage, d'ossements et d'artefacts brûlés. Cette zone peut témoigner d'autres types d'activités, moins en relation avec celles identifiées à côté du foyer, et peut-être spatialement séparées car simultanément effectuées avec celles qui se sont déroulées près du foyer.

Ces conclusions analytiques des répartitions spatiales des matériaux démontrent l'utilité d'avoir extrait le bloc témoin à la marge ouest des dépôts de l'entrée de la Grotte du Bison. Il ne s'agissait pas de réaliser une chasse aux

trésors destructrice pour chercher des fossiles humains supplémentaires, mais plutôt de contribuer à enrichir la réflexion théorique posée au début du projet, relative à l'extension planimétrique de la surface fouillée pour permettre l'observation de la répartition spatiale. Les données supplémentaires ainsi recueillies apportent de nouvelles informations sur le comportement des derniers Néandertaliens pendant le Châtelperronien, leur disparition éventuelle et le succès, sur le plan de l'évolution humaine, des *Homo sapiens* anatomiquement modernes.

La structuration organisée de l'utilisation de l'espace suggère une certaine « modernité comportementale » des Néandertaliens Châtelperroniens, ce qui justifie l'application de la fouille en planimétrie et des principes de l'ethnoarchéologie pour mieux interpréter les modes d'occupation de ce niveau et apporter des informations sur la question de la mobilité des chasseur-cueilleurs préhistoriques. Il se pourrait que les Néandertaliens des niveaux châtelperroniens révèlent d'autres attributs de modernité comportementale, comme le parcours de plus grands territoires et la mise en place des réseaux d'échanges régionaux. Les Châtelperroniens se rapprocheraient ainsi des nomades modernes dans leurs usages variables des espaces interne (domestique) et externe (régional).

Late glacial nomadic settlement sites at the upper Yenisei basin (Siberia) and the Paris basin

a comparative study

Sergey A. Vasil'ev

Abstract

The paper deals with the comparative study of the spatial organization and structural features of two concentrations of the Late Upper Paleolithic sites located in Northern France and Southern Siberia. Due to the large-scale survey archaeology projects realized during the last decades at the Upper Yenisei we have collected a considerable amount of data on household activities of prehistoric inhabitants of the region. The open-air settlements located in the bottom of river valleys with numerous fireplaces, chipped stone concentrations and remains of domestic units (Maininskaia, Ui II, Kantegir, etc.) are similar to the Magdalenian sites of the Paris Basin (Pincevent, Etiolles, Verberie, Marsangy). A distinctive pattern of habitation is represented by the site of Irba 2, which produced dispersed rounded or oval-shaped concentrations of lithics and bones divided by empty spaces with no traces of charcoal and fireplaces. The spatial distribution at Irba 2 is surprisingly similar to the Final Paleolithic sites of Northern Europe, including well-known Azilian (Federmesser) site of Le Closeau near Paris.

Keywords

Siberia, France, habitats, Magdalenian, hearths, domestic units.

Résumé développé

Sites d'habitation de nomades du Tardiglaciaire dans le Bassin du Haut-Ienissei (Sibérie) et le Bassin parisien : une étude comparative

Cet article présente une étude comparative de l'organisation spatiale et des caractéristiques structurelles de deux concentrations de sites du Paléolithique supérieur tardif dans le nord de la France et en Sibérie méridionale.

La majorité des sites sibériens sont regroupés près du village de Maïna, à la frontière des massifs montagneux couverts de forêts et des steppes de la

Mots-clefs

Sibérie, France, Magdalénien, habitations, foyers, unités domestiques.

dépression de Minoussinsk. Les caractéristiques géographiques de cette région, située entre deux zones environnementales tout à fait distinctes, offraient un contexte favorable à la subsistance des chasseurs-cueilleurs préhistoriques, ce qui explique la forte densité de sites d'habitats à composantes multiples à proximité du village de Maïna. Suite aux prospections archéologiques à grande échelle menées depuis quelques décennies dans le Haut-Ienisseï, nous avons collecté un nombre considérable de données sur les activités domestiques des habitants préhistoriques de la région. Les sites considérés sont principalement datés du Pléistocène final, d'environ 17 000-16 000 à 10 500 *uncal* BP. Ils appartiennent tous à la culture Afontova, à l'exception de l'industrie lamellaire de la couche inférieure de Golubaya I.

Les conditions géologiques ont permis une assez bonne conservation des artefacts, y compris ceux façonnés à partir d'ossements. Les niveaux étaient pour l'essentiel peu épais, presque tous les artefacts se répartissant dans des couches clairement distinctes. On peut expliquer les différences de configurations spatiales par la saisonnalité de l'occupation, la vitesse de sédimentation des dépôts, les particularités des pratiques de subsistance et d'habitation, etc. Les perturbations locales des sols d'occupation comme la solifluxion, les coins de glace, l'érosion partielle, les activités fauniques, etc. ont aisément été repérées lors des fouilles. La disposition des sites rappelle celle des sites magdaléniens situés en fond de vallée fluviale. Ainsi, la structure spatiale de Marsangy est conforme à l'organisation générale des sites sibériens, avec leurs rangées de foyers associés à des concentrations de déchets qui se développent le long des berges du fleuve. La plupart des sols d'occupation étaient associés à des dépôts fluviaux lités provenant des basses terrasses alluviales. Le rythme de sédimentation relativement rapide des sables alluvionnaires et des limons sablonneux a largement favorisé la formation de sites stratifiés à composantes multiples. Dans certaines séquences, de nombreux sols d'occupation ont pu être étudiés. Les sites comportent de minces horizons culturels superposés, comme Pincevent et Étiolles. Pour les sites ayant livré des foyers largement dispersés et une quantité limitée d'artefacts, il fut presque impossible de déterminer s'ils avaient tous été utilisés à la même période. Dans certains cas, une inter-stratification complexe de sédiments a fourni des indices qui ont aidé à différencier les épisodes d'occupation.

Les habitats sibériens de plein air situés en fond de vallée fluviale et présentant de nombreux foyers, des concentrations de pierre taillée et des vestiges d'unités domestiques (Maininskaia, Ui II, Kantegir, etc.) sont similaires aux sites magdaléniens du Bassin parisien (Pincevent, Étiolles, Verberie, Marsangy). Des vestiges de structures d'habitat en lien avec des cercles de pierres ont occasionnellement été mis au jour. On considère communément le cercle de pierres comme le principal critère d'identification des habitations car les pierres devaient être disposées sur tout le périmètre de la structure pour fixer les bords du toit en peau. De telles reconstitutions ont été mises proposées pour les unités domestiques U5 et W11 à Étiolles. La couche 7 d'Ui II a livré

une unité domestique complexe constituée de deux structures de ce type et de deux foyers extérieurs. Une bordure discontinue de pierres entourait une première structure ovale de deux mètres sur quatre que l'érosion a en grande partie détruite. Deux foyers à cercle de pierres ont été retrouvés au centre, près de l'emplacement probable de l'entrée.

On a documenté d'autres structures de même ordre, mais sans cercle de pierres. Toutefois, l'absence de matérialisation des bordures extérieures rend cette identification problématique. Dans ces cas-là, les contours de l'abri sont délimités par la distribution spatiale des artefacts ou par l'organisation des amas de déchets autour du foyer. En d'autres termes, quand il existe une différence marquée dans la distribution des artefacts et autres débris (par exemple à Maininskaia, couche A-3), on l'interprète comme une délimitation des niveaux d'occupation, de la position de l'entrée, etc. Dans la couche 2 d'Ui II, une nette concentration d'artefacts et de déchets, de 2 à 2,2 mètres de large, a été mise au jour autour d'un foyer central à cercle de pierre (Unité T26). Une nappe de déchets s'y développait vers le sud-ouest à partir du foyer et au-delà de la lentille charbonneuse. Cette distribution a été interprétée comme matérialisant la possible zone de passage vers l'entrée de l'habitation, impression corroborée par le remontage lithique qui a permis de reconstituer le processus de rejets des pièces, à partir de la concentration autour du foyer vers l'espace extérieur. Dans le même temps, l'absence d'artefacts de l'autre côté de la lentille charbonneuse laisse supposer une zone de couchage. D'autres unités domestiques similaires sans cercle de pierres ont été identifiées à Étiolles (P15 et Q31) et à Pincevent (T125). Ce qui est remarquable sur ces deux sites, c'est le pourcentage élevé de lamelles à dos découverts près des foyers et qui pourrait être un indice pertinent dans l'identification d'unités domestiques sur les sites magdaléniens (Pincevent, Étiolles, Verberie).

Le site d'Irba 2 représente une structure d'habitation distincte. Il se trouve sur une terrasse plus basse que Ui II, à 3,5 ou 4 mètres au-dessus du lit du fleuve. Les dates radiocarbone placent l'occupation au cours du Pléistocène final (environ 13 700 à 11 300 uncal BP). L'assemblage appartient à la culture Afon-tova. Ce site offre un contraste frappant avec d'autres sites contemporains de la vallée de l'Ienisseï comportant des horizons d'habitation bien visibles, des foyers, des unités domestiques, etc. A contrario, Irba 2 a livré des concentrations lithiques et osseuses dispersées, de forme ronde ou ovale, parfaitement délimitées et séparées par des espaces vides, sans la moindre trace de foyers ni de charbons. La surface des unités sur ce site varie entre 4 à 6 m² et entre 14 à 16 m². Il va sans dire que ces traces ne relèvent pas d'une occupation unique mais renvoient à plusieurs épisodes d'habitation distincts, au cours desquels différents groupes préhistoriques ont occupé une étendue plane et sèche près de l'eau. La distribution spatiale d'Irba 2 est étonnamment similaire à celle des sites du Paléolithique final de l'Europe du Nord, y compris le célèbre gisement azilien (Federmesser) du Closeau, près de Paris.

Malgré la distance géographique qui sépare la France de la Sibérie et une affiliation culturelle apparemment très différente, la fin du Paléolithique supérieur dans ces deux régions présente de nombreux points communs en termes de localisation des sites, de différenciation fonctionnelle et de caractérisation structurelle des habitations. Ces ressemblances frappantes s'expliquent peut-être par des régularités générales dans l'organisation des campements de groupes mobiles de chasseurs-cueilleurs à la fin du Pléistocène. Pour mettre en lumière les différentes formes d'adaptation humaine à cette époque, une étude comparative à grande échelle des structures d'habitation préhistorique dans différentes parties de l'Eurasie septentrionale pendant le Tardiglaciaire est nécessaire.

At the same time or one after the other?

The two domestic units of the upper level at the Magdalenian open-air site of Verberie - Le Buisson Campin (Oise, France)

Françoise Audouze

Abstract

In the upper level of the Magdalenian settlement of Verberie, two occupation units face each other. This spatial organization goes against the usual pattern of camps of past and present reindeer herders and hunters, tents of which are all opening in the same direction. We discuss two hypotheses: contemporaneous occupations or succession in a short time. The former is then compared with other examples of Magdalenian camps and is discussed at the light of different types of mobility.

Key words

Upper Magdalenian, domestic occupation units, hearths, tents, kinship relations.

Résumé développé

En même temps ou l'un après l'autre ? Les deux unités domestiques du niveau supérieur du site de plein air magdalénien de Verberie – Le Buisson Campin (Oise, France)

On a autrefois comparé le nomadisme des Magdaléniens à celui des chasseurs-cueilleurs et chasseurs-éleveurs de renne et leurs longues migrations à la suite des troupeaux de renne. Les archéozoologues, en montrant la permanence du renne dans certaines régions et les distances plus réduites parcourues dans d'autres régions comme le Bassin Parisien, ont modifié cette image. Verberie, comme le niveau de Pincevent IV20 est un site d'interception des rennes lors de la migration d'automne.

Mots-clefs

Magdalénien récent, unités d'occupation domestiques, foyers, tentes, liens de parenté.

La question

Les relations de parenté contribuent fortement à organiser l'espace et l'espace-ment des habitations dans les campements des chasseurs-cueilleurs nomades. S'y ajoute un alignement de leurs ouvertures (sauf lorsqu'elles sont disposées en cercle) ; on cherche à préserver la vie privée, à leur donner l'orientation la plus favorable.

L'organisation du niveau supérieur (III1) du site magdalénien du Buisson Campin à Verberie contrevient à cette organisation avec deux unités domestiques en miroir, organisées chacune autour d'un foyer. En se fondant sur les analyses effectuées sur le lithique, les restes fauniques, les remontages et la répartition spatiale des différentes catégories de vestiges ainsi que les plans de densité issu d'un SIG, on cherche à reconnaître les relations entre ces deux unités et leur implication quant à la composition des occupants de chacune.

Le Buisson Campin et le niveau III1

Le Buisson Campin est un site de plein air stratifié du Magdalénien supérieur que quinze datations ¹⁴C placent à la fin du Dryas I ou au tout début du Bölling. Enfouis dans des silts (limons) de débordement, les huit niveaux se succèdent sur une faible épaisseur et sont certainement plus rapprochés dans le temps que ne peuvent l'indiquer les dates ¹⁴C. La similarité des implantations successives implique l'occupation par un même groupe et ses descendants.

Le niveau supérieur III1 est organisé autour de deux foyers D1 et M20 entourés chacun d'une aire d'activité périphérique, de dépotoirs et d'ateliers de taille qui encadrent à l'arrière des foyers un espace vide de forme circulaire ou hémicirculaire. Un vaste dépotoir HI18/19 les sépare. Un peu plus à l'écart, des restes osseux en couronne dessinent une aire de découpe des carcasses.

L'espace à l'arrière du foyer D1 a pu être l'emplacement d'une tente d'environ 3,5 à 4 m de diamètre dont le contour avant est dessiné par les concentrations BC2/3 d'un côté, le dépotoir C17/18 de l'autre et le poste de travail ouest de D1. L'autre espace est beaucoup plus petit, 2,5 m tout au plus, et a pu être recouvert d'un abri ou rester à l'air libre. Les restes de rongeurs et de coquilles — seuls témoins de l'environnement en l'absence de pollens — indiquent une steppe froide. Il a donc fallu apporter d'ailleurs des perches s'il ne s'agissait pas d'abris fait de branchages d'arbustes.

Le renne domine dans les restes osseux. Quarante individus au moins ont été tués durant la migration d'automne. Quelques os attestent de la présence du cheval, d'oiseaux et de rongeurs de climat froid. Le débitage du silex témoigne d'activités de taille dues à des mains de compétences différentes, dont deux tailleurs particulièrement expérimentés, des tailleurs compétents et des apprentis et débutants de différents niveaux.

L'outillage est caractéristique du Magdalénien supérieur du Bassin Parisien. Il comprend des lamelles à dos (30% de l'assemblage lithique) qui ont uniquement servi d'armatures de projectile et 338 outils composés de burins (35%), becs (22%), grattoirs (13,5%), perçoirs (7%) couteaux (5,4%) et lames retouchés (4,9%), d'outils composites de lames et pièces tronquées (0,5% chaque). Les burins ont rainuré des matières dures animales et plus rarement percé. Les grattoirs ont surtout raclé de la peau. Les becs ont alésé et les perçoirs ont percé des matières dures d'origine animale. L'industrie en os se résume à une aiguille

à chas et une sagaie à double biseau. Pour une description plus complète du niveau III voir les différents chapitres de Zubrow *et al.*

Chronologie et micro-stratigraphie

Plusieurs éléments permettent de repérer une succession d'événements et l'antériorité de l'unité D1 par rapport à l'unité M20. Les vestiges sont moins nombreux dans l'unité M20 et impliquent une occupation plus courte. Le petit espace vide arrière plaide en faveur d'un groupe moins nombreux. Des éclats du seul nucleus allochtone, débité dans l'unité M20, ont été retrouvés au sommet du dépotoir HI18//19. Ce débitage dû à un bon tailleur et effectué en J1 empiète sur l'aire de découpe des carcasses de rennes et est donc postérieur aux opérations de découpe. Ses produits ont été distribués dans toute l'unité M20. Les pierres chauffées évacuées dans le dépotoir OP17//18 ou dispersées dans l'unité M20 sont beaucoup moins nombreuses que dans l'autre unité domestique. Le foyer D1 paraît plus récent que le foyer M20, mais il est en réalité plus ancien car il a fait l'objet de plusieurs réfections comme en témoignent des remontages et une aire de vidange.

Relation entre les deux unités domestiques

Les remontages indiquent très peu d'échanges de produits lithiques (un nucleus de P1 avec trois lames et deux éclats de la périphérie du foyer D1, un burin de l'amas EF1/20 en périphérie de D1 et sa chute en K17). Il n'y a pas non plus d'emprunts de pierres de foyer. Cette absence d'emprunt de pierres de foyer trouve un parallèle à Étiolles (Essonne) entre les unités domestiques U5 et P15 et contraste avec les emprunts qu'on observe dans les autres sites de plein air du Bassin Parisien, de la région rhénane et de Suisse.

En revanche, les remontages de restes osseux de renne établissent de nombreuses relations entre les deux unités mais sans partage organisé. Selon J. G. Enloe, il s'agit de co-consommation.

Différences entre les deux unités

Les deux unités présentent la même configuration spatiale et le même assemblage lithique. C'est au niveau quantitatif que les différences apparaissent : l'unité D1 possède presque deux fois plus d'artefacts que l'unité M20 et deux fois plus d'outils, indice supplémentaire d'une durée plus courte pour l'unité M20. Elles existent aussi au niveau qualitatif puisque les becs sont plus nombreux dans cette dernière et que les becs cassés dominent largement, faisant penser à une moindre habileté de leurs utilisateurs. Les grattoirs sont plus nombreux qu'attendus, tandis que les burins et les lamelles à dos sont en revanche moins nombreux comme en témoigne un test de Khi² hautement significatif.

La distribution spatiale synthétisée dans un SIG met en évidence l'association privilégiée des lamelles à dos, des burins et des chutes de burin autour du foyer D1. Elle correspond à la fabrication et à la réparation d'armes de jet dans deux

postes de travail D1 et E1/E2 — bien délimités par deux arcs de cercle au sud-ouest et à l'ouest du foyer — ainsi que dans la concentration F19. Les becs, les perçoirs, les grattoirs et les lames qui ont travaillé la peau sont surtout présentes dans un vaste arc de cercle périphérique. Dans l'unité M20 en revanche, on observe seulement une bipartition de l'aire d'activité du foyer qui oppose une zone nord où sont dispersées des lamelles à dos et des burins et une zone sud où les becs et les perçoirs, majoritairement cassés, dominent.

La taille du silex s'est déroulée dans les postes de travail autour des foyers et dans les ateliers de taille J1, OP2/3, et dans la concentration E1/20. Différents niveaux de compétence ont pu être identifiés. Côté unité D1, deux excellents tailleurs ont pu être identifiés associés aux postes de travail D1 et E1/2. Des débitages élaborés ou simplifiés et des débitages improductifs témoignent de différentes classes d'âge (et genre?). Côté unité M20, un tailleur compétent est l'auteur du débitage allochtone dont l'origine est probablement du côté de la Marne, à 70 km au sud (remontage P. Bodu).

Des nouveaux-venus?

Étant donné les nombreuses différences entre les deux unités, on peut poser l'hypothèse d'une unité M20 occupée par d'autres occupants que les occupants de l'unité D1, et arrivés plus tard. Les données suggèrent un petit groupe incluant un petit nombre d'adultes qui ont travaillé autour du foyer M20 et dans l'espace arrière, et d'un ou plusieurs jeunes d'âges différents qui ont utilisé les becs et se sont exercés à la taille sans grand succès. J. Enloe déduit des remontages et appariements d'os de renne qu'ils témoigneraient d'un partage au niveau de la consommation et non de celui de la distribution.

Les différences entre les deux unités ne se marquent pas tant par des tâches différentes que par l'importance relative de ces tâches. Dans l'unité M20, la fabrication et la réparation des armes de chasse prennent moins d'importance que le travail des matières dures animales et de la peau. Les grattoirs ont tous travaillé la peau sèche alors que dans l'unité D1, plusieurs ont travaillé la peau fraîche. L'absence de peau fraîche dans l'unité M20 est un autre élément qui fait penser à un décalage temporel. Le travail de la peau est majoritairement un travail féminin dans les régions arctique et subarctique, ce qui incite à supposer la présence de femmes dans les deux unités. Le décalage dans l'installation et l'empiètement de l'atelier de taille J1 sur l'aire de découpe des rennes laissent supposer que l'abattage des rennes et la découpe des carcasses ont eu lieu avant l'arrivée du second groupe. Il n'était plus aussi nécessaire de réparer les armes, mais il restait en revanche de nombreuses tâches liées à l'exploitation du gibier.

Proximité spatiale et liens de parenté chez les chasseurs-cueilleurs

Les récits ethnographiques, les recherches ethnologiques, et les recherches généalogiques sur les chasseurs-cueilleurs mettent l'accent sur l'importance des liens familiaux dans la composition des campements des régions arctique et

subarctique, notamment durant la phase de dispersion. Le choix de partenaires de chasse ou d'expédition compétents joue aussi. Les photographies anciennes et quelques plans de campement montrent que dans la plupart des cas les tentes sont toutes orientées dans le même sens. Il existe toutefois des exceptions comme le camp d'Indiens Chipewa relevé par Irimoto en 1981 où deux tentes très proches se font face dans deux des groupes de tentes.

Les habitations d'un certain nombre de sites de plein air magdaléniens sont interprétées comme conformes à la norme avec une même orientation au sein de leur campement : Marsangy (Yonne), Pincevent IV20 (Seine et Marne) pour une partie des unités, Monruz (Neuchâtel). Toutefois les deux principales unités domestiques du niveau IV20 de Pincevent qui sont très proches ne permettent pas de placer deux tentes orientées dans le même sens. Cl. Karlin et M. Julien voient dans cette proximité et l'intensité des échanges la preuve de liens familiaux rapprochés et de coopération. À Verberie la grande proximité des unités domestiques fait aussi penser à des relations de parenté plutôt étroites étant donné l'absence d'intimité ("privacy") qu'elle implique. Cette configuration trouve un parallèle à Étiolles avec les unités domestique U5 et P5 dont les échanges témoignent aussi de liens de parenté ainsi que d'une différence générationnelle. La situation est inverse de celle de Verberie puisque les jeunes partent avant les occupants d'U5.

Ces allées et venues témoignent de la fluidité existant dans la constitution des campements qui peuvent se former et se recomposer durant une occupation saisonnière. On a longtemps analysé la mobilité au niveau global du campement. Lorsque les données le permettent, on devrait l'analyser au niveau des unités qui composent le campement. C'est ce qui a déjà été fait à Étiolles et Pincevent, mais aussi à Gönnersdorf, Oelknitz ou Monruz. Les alternances de regroupement et de dispersion ne sont pas seulement une question de saison mais aussi d'opportunité. Pour une même saison, l'automne, et une même fonction : l'interception du troupeau de rennes à la migration, les Magdaléniens se sont regroupés à Pincevent tandis qu'à Verberie c'est une cellule familiale qui est venue et qui s'est ultérieurement étendue. Cette variabilité correspond à une adaptation permanente à la situation du moment. Les occupants de l'unité M20, sont peut-être venus aider des parents à traiter la grande quantité de rennes abattus, à moins qu'ils ne soient venus profiter d'une nourriture abondante après une chasse particulièrement fructueuse.

The ornamental cane-screens (çîx̄) of Iraqi Kurdish nomadic breeders an object of enchantment among Mantik families?

Michaël Thevenin

Abstract

From Central Asia to the Middle East, cane-screens made of woven strips of reed, wicker or other stems are traditionally used in nomadic shelters. Those of the Iraqi Kurds, called çîx̄, are used as the outer walls of the tents and inside, they separate the diwanxané, an area dedicated to hospitality, from domestic places, creating de facto male and female spaces. The interior çîx̄ of the Mantik tribal identity breeders of the Iraqi Kurdistan Regional Governorate (KRG) has the particularity of being decorated entirely with ornamental diamond-shaped motifs. This type of decoration on the interior cane-screen is new in the group, of the order of two generations. In this way, we will see that this nomad object encompasses both a physical and symbolic capacity, but also participates in opening. They participate in the maintenance of the boundaries of the Mantik breeders in a violent regional, social and geopolitical context. The particularity of the group is that the two vertical poles of pastoral attraction (wintering and summering), as well as their routes, are located in areas of political and armed tension. The Iranian and Turkish armies regularly bomb the summering zone because of the presence of Kurdish armed identity groups. In the wintering zone, the Mantik villages are located around the ceasefire line since the end of the civil war between the two rival major Kurdish parties: the KDP and the PUK. On the way to the summering mountain pastures, tensions are fraught among all the protagonists.

In their techniques, visual compositions and use, cane-screens, with or without patterns, show surprising permanency for a typical object with a constant figurative corpus from nomadic culture, in a Kurdish society wounded by years of erasing anthropological locations. The terms *gul* and *nresh gul* and the repetition of the diamonds echo the composition of a garden, an allegory of paradise awaiting the believer and of carnal pleasures that contribute to a type of eroticization of the household's daily life. The ornamental çîx̄ also carries the values of hospitality, protects the family's intimate space from the gaze of strangers, and turns the envious eye away in the evocation of Paradise. Finally, due to the

Keys words

Kurds, nomads, women shepherds, Cane-screens, pastoralism.

operational chain, but also to the gift and reciprocal exchange of work in which they participate, the çix incorporates solidarity injunctions inside the group: first between female members, and female and male members of the same *bina-mâl*; then between the various lineages. The Mantik's ornamental cane-screens, as *diplomatic objects*, belong to what the philosopher Alfred Gell calls the *techniques of enchantment*, a conception of art according to which it is propaganda for maintaining the status quo, a technical and aesthetic means of accepting common rules in a society. In the context of the KRG and the Mantik herders: a ritual of protection, solidarity and territorialisation where the tent is set up.

Résumé développé

Les claies ornementales des nomades kurdes irakiens : un objet d'enchantement chez les Mantik ?

Mots-clés
Kurdes, Nomades,
claies ornementales,
femmes éleveuses,
pastoralisme.

De l'Asie centrale au Moyen-Orient, des claies faites en tiges végétales nouées entrent traditionnellement dans la composition des habitations mobiles (Yourte, alaçiq, tente noire). Ces claies de diverses factures sont utilisées entre autres comme parois de protection contre le vent, la poussière, les animaux, les regards extérieurs, et séparent des espaces sous le velum. Les claies des éleveurs kurdes d'identité tribal Mantik, nommés çix dans le Gouvernorat Régional du Kurdistan irakien (KRG) sont constituées de roseaux (*Phragmites australis*) et de fils, et sont utilisées comme parois extérieures et intérieures des tentes noires. Leur fabrication entre dans un ensemble de tâches communes saisonnières, qui constituent une forme traditionnelle d'échange réciproque de travail impliquant la famille élargie ou le groupe. La paroi intérieure qui sera décrite ici est entièrement décorée de motifs ornementaux en forme de losanges et sépare sous la tente le *diwanxane*, l'espace dédié à l'hospitalité, des lieux domestiques. Ce type de décoration sur la claie intérieure est nouveau dans le groupe, de l'ordre de deux générations. Nous verrons ainsi que cet objet englobe donc à la fois une dimension de cloisonnement (du genre, de la famille, du groupe), mais aussi d'ouverture (par la porosité genrée de la chaîne opératoire, par les valeurs d'hospitalité et l'innovation). Il participe à l'*entretien des frontières* des éleveurs Mantik, mais aussi à l'*autoconstitution* et l'*autolimitation* du groupe.

Les villages des familles Mantik sont regroupés majoritairement dans un massif érodé steppique nommé Dedawan situé dans le district de Koya dans le gouvernorat d'Erbil, à l'Est de la capitale du Gouvernorat régional du Kurdistan irakien (KRG). Ces villages sont de différentes factures selon le degré de sédentarisation, l'accès à la propriété et la richesse des familles. Les déplacements saisonniers de ces familles d'éleveurs mobiles sont de deux types : déplacement elliptique horizontal (dans le cas d'une impossibilité d'utiliser les estives) et vertical (avec estive dans le district de Choman), avec entre les deux pôles d'attraction (hivernage et estive), l'utilisation de pâturages de printemps et

d'automne. Les familles vivent ainsi durant six à huit mois hors de leur village hivernal. La particularité du groupe Mantik est que les deux pôles verticaux d'attraction pastorale (hivernage et estive), ainsi que leur parcours, sont situés sur des zones de tensions politiques et armées.

L'outil utilisé pour fabriquer les *çix* s'apparente à un métier à tisser vertical à poids de chaîne ou à pesons. Cependant, il n'est pas composé de plusieurs objets spécifiques. C'est plutôt une installation rudimentaire recréée pour l'occasion. Celle-ci consiste en une poutre droite cylindrique en bois, nommée *darçix* ou *Kargadan*, posée horizontalement sur deux supports verticaux. Sur le *darçix* vient pendre les fils de la chaîne mises en tension par des pierres enroulées et fixées à leurs extrémités. C'est sur le *darçix* que les femmes vont assembler les tiges de roseaux. Les fils de la chaîne qui étaient avant exclusivement en laine ou en poils de chèvres, sont désormais en grande majorité des cordelettes confectionnées à partir de tissus de seconde main ou neufs achetés au bazar. Les tiges de roseaux ou d'osiers récoltés durant l'automne sur le bord des rivières sont coupés essentiellement par les hommes qui sont ici d'autant plus nécessaires qu'il faut aller en voiture sur les sites de récoltes, et sur des territoires qui sortent du domaine d'influence du groupe. Les pierres, ramassées par les femmes, sont gardées par une famille, *çix* après *çix*, et parfois circulent entre les familles d'un même village, tout comme le *darçix*.

Les *çix* ornementaux reproduisent de manière répétitive des motifs en forme de losanges. Ces motifs sont appelés *gul* (fleur) ou *nresh gul* (dessin de fleur) par les femmes. Le losange est un symbole féminin par excellence (forme schématique de la vulve) et par extension de fertilité. Sa répétition à la fois verticale et horizontale sur le cane-screen, offre l'hypothèse d'un récit symbolique généalogique féminin, nuancé celui de la mémoire préférentielle du lignage agnatique au sein de la tribu kurde (Fogel 2008). Les losanges font également écho au jardin d'agrément dans la société kurde, et dans les mondes perse antique et arabo-musulman en général. Le Coran assimile le jardin au paradis et à ses jouissances charnelles qui attendent les croyants. Les *çix* décorés agiraient ainsi comme de véritables jardins suspendus, offrant à l'intérieur de l'espace d'hospitalité des tentes des éleveurs, à la fois une expérience sensorielle érotisée par les motifs en losange, mais aussi un lieu de purification de l'âme par le jardin symbolisé. La claie ornementale est la paroi au pied de laquelle on accueille l'étranger ou le mari. Plusieurs auteurs ont décrit la dimension hostile et ambiguë de l'hospitalité. L'étranger est ce voyageur que l'on ne connaît pas, mais que tout bon croyant se doit d'accueillir, et « à qui il s'agit de tout donner, alors même qu'il est en temps normal considéré comme moralement inférieur aux membres du groupe », ceci afin de suspendre, temporairement du moins, sa possible hostilité. De plus, la société kurde est régie par un ensemble de codes d'interaction sociale apparentés au Ta'arof iranien (code d'invitation, de salutation), une vision sceptique de la nature humaine qui prend acte que le lien social est *une pure fiction*, chacun devant cacher son 'moi' intérieur,

possiblement corrompu par des envies égoïstes et proscrites. L'hospitalité sur les campements s'effectue donc par des rituels de passage, puis par une intégration : le partage du thé et du repas. Le temps sous la tente consiste en un temps pacifié où le çix ornamental, par sa dimension onirique et érotique, participe à l'optimisation des échanges dans le cadre des conventions comportementales en vigueur. Au sein du couple et de la famille, il pacifie les humeurs, et mesure « l'habileté esthétique de la femme » à renforcer le mariage et les liens familiaux.

Les çix décorés font également partie de ces objets qui peuvent constituer un don matériel dans le cadre d'une socialité primaire. Ils entrent aussi dans des échanges réciproques de travail. Faire un cane-screen ornamental nécessite un temps et un savoir-faire 'en plus' et donc une main d'œuvre qualifiée et mobilisable, ce que ne peuvent pas fournir toutes les familles. Le don s'incarne à la fois comme objet fini en mode *one to one*, mais aussi en mode *All for one, one for all* comme des aides occasionnelles envers ses proches, et apprentissage de la technique par diffusion en raison du nombre de femmes et de jeunes filles impliquées dans la fabrication de l'objet. La réciprocité est différée et parfois asymétrique en raison des différences sociales dans le groupe. Mais ici, la relation prime sur le service rendu. Il ne s'agit pas de rendre l'équivalent, mais plutôt de satisfaire à l'injonction de solidarité et de cohésion du groupe, notamment en raison de sa situation économique et géopolitique. Les çix sont donc aussi le reflet du statut social des familles : ni suffisamment riches, car elles restent dépendantes des villageois sédentaires, des riches propriétaires terriens, et du contexte géopolitique incertain du KRG ; ni suffisamment pauvres, car le groupe Mantik accède malgré tout, par l'intermédiaire de quelques familles, à la propriété et à une forme de promotion sociale. L'objet traduit ainsi le prestige bien précaire de ces familles nomades. Ils sont un exemple d'exposant antagonique, un signifiant situé entre « triomphalisme et résignation » (Baudrillard).

Les claires ornementales sont donc d'abord une étonnante permanence culturelle et fonctionnelle d'un objet mémoriel typiquement nomade au sein d'une société kurde meurtrie par des années de conflits. Les çix incorporent des valeurs de solidarité à l'intérieur du groupe : d'abord entre membres féminins, puis entre membres féminins et masculins de la même *binamâl* (relativisant ainsi l'image d'une activité essentiellement féminine) ; enfin entre les différents lignages, par le don, le prêt et la réciprocité. Ils maintiennent la continuité de la séparation genrée de l'espace, des tâches et leur hiérarchisation, et dans ce sens, les femmes Mantik construisent et investissent l'objet de leur cloisonnement au genre et à la reproduction de l'ordre établi. Mais ce cloisonnement est pacifié, rendu « joli » par les décorations, mais surtout participe à une forme d'érotisation du quotidien du foyer. Les çix ornementaux protègent également l'espace de l'intimité familiale du regard des étrangers, et détournent l'œil envieux par l'évocation du jardin. Ils sont porteurs de valeurs liées à l'hospitalité, et agissent

comme des *objets diplomatiques* au service d'une conception particulière de la société apparentée au Ta'ârof de la culture iranienne. Par ce qu'ils font à l'intérieur et à l'extérieur du groupe, ils appartiennent à ce que le philosophe A. Gell nommait *les techniques d'enchantement* et son corollaire *l'enchantement de la technique*, une conception de l'art selon laquelle il est une propagande esthétique en faveur du statu quo dans une société donnée. Dans le contexte du KRG et des éleveurs Mantik : un rituel de protection, de solidarité et de territorialisation là où se pose la tente.

Spaces, areas, routes, sites...

Reading Palaeolithic territories

Vincent Delvigne & Jean-Paul Raynal

Abstract

Territories are complex objects, constructed by empirical, utilitarian, mythical, and sacred perceptions of human societies as a spatial emanation of culture. Territories are built, structured and lived around some places or spaces which social values remain stable throughout the ages in the collective thoughts: territories are anchored in space and time. Nomads have a discontinuous, open, but fixed perception of space in which only significant places that mark out well-identified itineraries deserve to be named and therefore appropriated. This meshed vision of space —made up of points, trackways and voids— is radically opposed to the prehistorian's vision which has favored site-centered models. Prehistorians must now develop new tools to decipher prehistoric networks of places.

Key-words

Territory, social organization, networks, culture, epistemology, methodology.

Résumé développé

Espaces, aires, itinéraires, sites... Lire les territoires paléolithiques ?

Qu'est-ce qu'un territoire? Tous les champs disciplinaires s'accordent à présenter le territoire comme un objet complexe, construit par la perception empirique et utilitaire (gestions de l'espace) mais aussi spirituelle (mythique, sacrée) des sociétés humaines. Les facteurs économiques, sociaux et symboliques structurent l'objet « territoire » en tant qu'émanation spatiale de la culture. Il n'existe donc pas un seul mode de territorialisation (mécanisme d'appropriation de l'espace au sens de « se penser » par rapport à lui), mais des territorialisations plurielles sous-tendues par des facteurs multiples qui demeurent à décoder. À ce titre, l'ethnographie et la géographie sociale et culturelle ont bien montré le caractère primordial des systèmes de mobilité dans cette structuration différentielle de l'espace.

La contextualisation étymologique du terme de territoire indique qu'en latin le mot *territorium* (rarement employé avant le XVII^e siècle) signifie l'étendue de la Terre sur laquelle vit un groupe humain. Au XVIII^e siècle, ce mot entre dans les langages administratifs et juridiques comme la collectivité qui relève de la juridiction et de l'autorité d'un état, reprenant le sens latin du *jus terrendi* (droit

Mots-clefs

territoire, organisation sociale, réseaux, culture, épistémologie, méthodologie.

de terrifier) établi sous le règne de Justinien (VI^e siècle). Ce n'est qu'à partir du XX^e siècle, que les sciences naturelles, au premier rang desquelles l'éthologie et notamment l'ornithologie s'emparent de ce terme qui désigne l'espace de vie d'un animal dont l'accès est interdit à d'autres individus, y compris ceux de sa propre espèce. En France, depuis les années 1960, le terme de territoire est commun dans le langage administratif en lien avec le développement des projets d'aménagement nationaux et dans le droit en tant que synonyme des subdivisions administratives de l'État (pays, région, département). Toutefois, bien que « le territoire existe comme idée sans le mot » et que le terme soit timidement utilisé par les géographes en référence à la « préoccupation géographique » de certains peuples premiers, il n'a été vraiment introduit dans les sciences sociales qu'à partir des années 1980, jetant les bases d'une nouvelle branche de la géographie : la géographie sociale.

La notion de territoire prend donc forme à la fin du XX^e siècle et s'établit autour de trois axes fondamentaux : 1) la caractérisation des liens entre l'Homme et l'espace : « comment l'Homme gère l'espace et comment l'espace est interprété par l'Homme ? » ; 2) l'inscription de l'espace dans le temps puisque selon M. Marié : « l'espace a besoin de l'épaisseur du temps, de répétitions silencieuses, de maturations lentes pour devenir territoire » ; et 3) l'inscription spatiale d'une institution politique. L'ouvrage de Di Méo et Buléon recueille ainsi un nombre considérable de travaux sur les différentes conceptions et formes de représentations possibles des rapports sociétés-territoires, insistant sur l'indissociabilité de ces relations. Ils mettent également en évidence qu'en matière de territoire les notions d'idéal et de matériel rentrent en écho l'une avec l'autre, s'imbriquant intimement : il n'y a pas d'un côté des représentations matérielles des territoires et de l'autre des représentations idéelles. La société interprète et construit son environnement géographique en donnant du sens aux objets naturels qu'elle perçoit, eux-mêmes prenant d'autant plus d'importance qu'ils sont reconnus et valorisés au sein de la société : « c'est par l'existence d'une culture que se crée un territoire, et c'est par le territoire que se conforte et s'exprime la relation symbolique existant entre la culture et l'espace ». Les territoires ne sont donc pas le support physique de la société, mais ils sont la manière dont les collectifs (*sensu* Descola) se construisent en conférant à des lieux des usages et des sens singuliers, liés les uns aux autres par un réseau complexe de valeurs.

Mais le territoire est aussi indissociablement affaire de temporalité. Or, en préhistoire comme en toute science historique, le temps est une notion difficile à appréhender. M. Roncayolo écrivait toutefois que « les constructions territoriales sont du temps consolidé » dont la stabilité dépend du système de valeurs qui les gouvernent. Histoire et territoire se mêlent donc, la structuration et l'usage de l'espace étant le fruit de la culture et l'espace socialisé entretenant son propre ancrage géographique. À cet égard, l'opposition entre espace appréhendé d'un point de vue émique, par opposition à un point de

vue étique, se doit d'être dépassée car elle oppose et dissocie de manière stérile des expériences sensibles et des représentations du monde qui ne relèvent pas des mêmes régimes de savoirs. En revanche, c'est la complexité et la dimension dynamique des expériences et des représentations du monde des sociétés, quelles qu'elles soient, qu'il faut prendre en compte. Dès lors, les tentatives de description des logiques sociales et spatiales des sociétés humaines — qui prévalent à leurs implantations, leurs déplacements, leurs approvisionnements en ressources, etc. — doivent être conduites avec une grande prudence méthodologique et surtout des précisions épistémologiques sur leur portée et leur signification. Dans ce contexte, l'usage à l'aide de modèles s'appuyant sur des formes de représentation géométrique et topologique de l'espace, doivent être mobilisées comme un regard possible qui ne peut se suffire à lui seul. Les dérives de la géographie quantitative, modélisatrice, ou encore de l'usage d'outils de type SIG sont là pour nous montrer la facilité avec laquelle de telles approches ont permis de construire des visions partielles et souvent faussées des territoires : « *La dérive de la géographie vers les SIG risque de réduire la discipline [et toutes les disciplines qui utilisent cette technique ?] à une technique de manipulation des données, abandonnant à d'autres le soin (et la responsabilité) de poser les bonnes questions, de construire les bonnes interprétations* » (Staszak).

À la perception actuelle continue, bornée mais mouvante de l'espace des sociétés productivistes sédentaires (où chaque point de l'espace est approprié par une personne physique ou morale) s'oppose, chez les nomades, une vision discontinue, ouverte et fixe de l'espace où seuls les lieux signifiants qui jalonnent un parcours bien identifié (itinéraire) méritent d'être nommés et donc appropriés. Le territoire est ainsi constitué de *pleins*, qui correspondent à des lieux nommés et bien identifiés (les hyper-lieux de M. Lussault) dont la hiérarchie varie en fonction de la valeur sociale qui leur est attribuée, de non-lieux (*sensu* Augé) qui sont autant d'itinéraires (zones de transit) reliant les pleins (i.e. les lieux) et de *vides*, qui sont occasionnellement fréquentés ou de façon circonstanciée à l'occasion d'événements ponctuels. Le vide n'est donc pas seulement le fait d'une carence historiographique ou de lacunes imposées par la géomorphologie, c'est un des principes de l'organisation de l'espace nomade. Cette vision maillée de l'espace — faite de points, de lignes et de vides — s'oppose radicalement à celle pleine (au sens cartographique strict) du préhistorien, conditionné par sa propre culture, qui a créé des modèles territoriaux préhistoriques centralisés et structurés autour de grands centres — site(s) — d'où diffuseraient les savoirs. Ces constructions étiques ont longtemps privilégié l'étude des sites, induisant *de facto* le développement de modèles sito-centrés. Or pour des peuples réputés nomades, l'étude des territoires du seul point de vue d'un site est paradoxale ; les travaux de la géographie sociale et culturelle ayant bien montré que c'est l'ensemble des interconnexions entre lieux qui est porteur de sens dans un espace donné et permet la territorialisation. Dépassant les interrogations sur la pertinence des cultures préhistoriques et de leurs

références spatiales dans un monde inexorablement maillé, le préhistorien se doit donc d'élaborer — à partir d'enregistrements temporellement distincts (sites) érigés comme autant d'étapes dans un parcours de nomadisme — des réseaux de circulation d'objets, métonymie partielle des réseaux de circulation des hommes et donc des savoirs et savoir-faire. Face au défi que représente la recherche des territoires passés, le préhistorien n'est toutefois pas totalement démuné puisque les objets à forte valeur spatiale sont autant de témoignages des relations inter-espaces qu'il s'agit de décrypter, de hiérarchiser et de structurer pour révéler une partie des réseaux de lieux de la préhistoire.

Il apparaît donc que seule la mise en réseau de différents litho-espaces — l'espace géographique défini par l'étendue maximale esquissée par l'origine des matières premières lithiques retrouvées dans un niveau ; par extension, le litho-espace d'un ensemble donné est constitué par la somme des litho-espaces définis par chaque élément de cet ensemble — obtenus pour des sites (sub) contemporains et l'intégration à la réflexion de tous les éléments disponibles à valeur spatiale (géomatériaux : coquilles, matières colorantes, industrie lithique ; et de manière moins précise les biomatériaux : industrie osseuse, isotopes) peuvent permettre d'approcher l'organisation dans l'espace des collectifs. Avant nous, il a déjà été proposé de considérer cette organisation à l'échelle de microrégions (ex. une vallée) ou de régions (ex. le Bassin parisien), mais ces approches sont encore rares. À ces fins, il convient d'intégrer et d'adapter à la préhistoire les techniques d'analyses de réseaux qui depuis le début des années 2010 tendent à se développer en archéologie spatiale (cf. *network analysis*). Ces techniques permettent l'établissement de modèles qui ne sont plus focalisés sur le site (nœud du réseau), mais bien sur les relations (liens du réseau) entretenus entre les différents sites par le biais de la prise en compte de paramètres variés (types de matériaux retrouvés, distances, répartition d'un type d'objet...). Adaptées à notre problématique, les modélisations dites de *small world* par le biais d'analyse de proximité (*proximal point analysis*) prenant en compte tous les lieux significatifs, dont les gîtes de matières premières quelles qu'elles soient, sont particulièrement révélatrices. Ceci permet non seulement de s'affranchir du site comme objet d'étude central, mais également de considérer plus largement la structuration des espaces et des géotopes et de mettre en évidence les modalités de circulation de matériaux dans le réseau.

En conclusion, il apparaît que les définitions du territoire varient, de la plus simple à la plus complexe. Nous en voulons pour preuve la mise en parallèle de celle donnée par un aborigène australien « *My country* [comprendre territoire] *is the place where I can cut a spear or make a spear-thrower without asking anyone* » et de celle de A. Moine, professeur de géographie à l'Université de Franche-Comté : « [le territoire] est un système complexe dont la dynamique résulte de boucles de rétroaction qui lient un ensemble d'acteurs et l'espace géographique qu'ils utilisent, aménagent et gèrent ». De ces deux définitions issues de contextes radicalement différents — l'une empirique et pragmatique,

l'autre savante — deux notions ressortent : celle de domaine spatial (place et espace géographiques) et celle de l'homme (le pronom « I » et un ensemble d'acteurs). Le territoire est donc bien un objet pluriel, construit sur la perception de son essence géographique par la société (acteurs). La conception de l'espace nomade qui se structure sous la forme de réseaux de lieux (éléments signifiants de l'écosystème — donc de l'espace géographique *sensu* Di Méo — dont la valeur symbolique varie au gré des systèmes de valeurs de la société), se confond *pro parte* avec les réseaux de circulation de matériaux. En préhistoire, alors même que nous traitons avec des peuples réputés nomades, les réflexions territoriales se sont fondées sur des modèles calqués sur la conception spatiale des chercheurs occidentaux issus d'un monde sédentaire, clos et continu. Afin d'appréhender les territoires paléolithiques, il paraît donc nécessaire d'effectuer un changement de pied en dépassant les positions étiques ou « pseudo-émiques » de lecture de l'espace. Cette rupture épistémologique, en tout cas cette nouvelle vision des choses, d'aucuns diraient changement de paradigme bien que la pratique proposée ne soit pas en rupture brutale avec les approches traditionnelles dont elle se nourrit, se fonde non seulement sur une (re)contextualisation de tous les éléments de réflexion à notre disposition qu'il ne s'agit plus de traiter de manière globale, mais bien dans leur unicité et leur interdépendance, mais également sur un changement de statut du site archéologique. Dans une perspective spatiale, il s'agit en effet d'en dépasser les limites en cherchant à l'intégrer plus généralement à l'espace socialisé en lui réattribuant son (seul) statut de lieu, au même titre que tous les éléments signifiants du paysage.

Early hominins in East Africa

territory, mobility, and technology

Jason E. Lewis, Sonia Harmand & Hélène Roche

Abstract

Over the past 6 Ma, the ways in which our hominin ancestors (all of our ancient relatives since the last common ancestor with chimpanzees) went about their daily activities has drastically evolved. Their activities were mostly devoted to finding food and shelter, making and using tools for these tasks, and avoiding attack by predators, probably living in small mobile groups. Hominin diets changed from consisting largely of fruits, leaves, and other plant parts, with insects and meat when possible —similar to the diet of modern great apes— to one dominated by cooked domesticated grains and large quantities of meat today. Hominin social behavior, stone-tool-making developments, and landscape use evolved —not necessarily in lock step— towards the mobile, cooperative, symbolic, and projectile-wielding hunter-foragers from which agriculture and complex civilization later sprang. We can try to track this evolution via: the fossil and artifactual evidence for increases in hominin dietary breadth (the inclusion of a more diverse range of plant and animal foods); strontium and other isotopic evidence of individuals moving across more disparate landscapes; and lithic evidence for the selection of stone raw material resources in increasingly complex and specific ways and their movement across longer distances. Mobility patterns evolved from a probable chimpanzee-like loosely structured fission-fusion pattern within circumscribed territories, through stages of increasing territory size and movement organization as foraging (including both gathering and hunting) and technological behavioral complexity increased throughout the Plio-Pleistocene. The earliest evidence of each of these developments is found in Africa, even after hominins were also living in Eurasia. These transitions were longer and more gradual and multifaceted than previously thought. Clearly, more survey and excavation of fossiliferous and artifact-bearing deposits in Africa would do much to address these deficiencies in our knowledge of the evolution of nomadism in our early ancestors.

Key words

Hominins, Nomadism, Plio-Pleistocene, Diet, Lithic Technology, Zooarchaeology, Primate Models, Isotopes.

Résumé développé

Mots-clés

Homininés,
nomadisme,
Plio-Pléistocène,
régime alimentaire,
technologie lithique,
zooarchéologie,
modèles primates,
isotopes.

Anciens hominés en Afrique orientale : territoire, mobilité et technologie

Bien avant le développement de sociétés humaines plus avancées, la vie quotidienne des hominés anciens était essentiellement dévolue à la quête de nourriture, à la fabrication d'outils et à la recherche d'abris pour se protéger des prédateurs. L'échelle géospatiale et la structuration de ces comportements ont évolué avec les habitudes alimentaires des hominés, leurs habiletés cognitives et techniques, leur environnement, et l'extension de leurs territoires à travers l'Afrique puis dans le reste du vieux monde. Dans ce chapitre, nous examinons l'état actuel des connaissances sur les modes de vie et la structuration de l'espace des hominés anciens à travers trois aspects: *le territoire* utilisé et parcouru, *la mobilité* c'est-à-dire la capacité de nos ancêtres à se déplacer à l'intérieur, puis au-delà, des domaines vitaux d'un primate de taille moyenne; *la technologie*, dont les types et la complexité sont déterminés par les matières premières disponibles dans un territoire et les habiletés cognitives et techniques des tailleurs mais qui déterminent également la nature des aliments et autres ressources qui pouvaient être extraite de ce territoire.

Territoire

Les territoires des hominés peuvent être reconstruits par analogie avec les grands singes africains, par reconstruction de l'espace nécessaire à la diversité de leur alimentation et leur technologie, et par ce que nous disent les squelettes fossiles eux-mêmes, notamment l'anatomie qui reflète leur aptitude à parcourir de plus ou moins grands territoires. En liberté, les chimpanzés sont des animaux sociaux qui vivent en groupes et se défendent collectivement contre les prédateurs et sont connus pour utiliser différents outils dans différentes circonstances; c'est pourquoi il semble approprié de les choisir comme référents vivants pour tenter de modéliser le mode de vie des hominés et leur organisation. Les territoires des chimpanzés sont comparativement plus larges que ceux des autres primates, ils en utilisent essentiellement l'aire centrale et moins fréquemment les zones périphériques, évitant ainsi des conflits avec les groupes voisins. Essentiellement frugivores, les chimpanzés consomment aussi des noix, des feuilles, du miel, des œufs, des insectes et des petits mammifères avec une part carnée de leur alimentation ne dépassant pas en moyenne 3%.

Les fossiles à l'origine de notre lignée (au moins 6 millions d'années (Ma) présentent des traits anatomiques associés à la marche bipède. Après 4,5 Ma, les marqueurs anatomiques d'*Ardipithecus* et *Australopithecus* montrent qu'ils passaient du temps dans les arbres, probablement à la recherche de nourriture et de refuges contre les prédateurs, leur régime alimentaire étant probablement assez semblable à celui des chimpanzés. Entre 4 et 3 Ma et avec *Australopithecus* les sites découverts et les études isotopiques apportent la preuve d'une consommation de viande avant la première apparition du genre *Homo*. Les animaux

consommés étaient vraisemblablement obtenus par charognage, et les outils en pierre utilisés pour couper et marteler. Comme pour les chimpanzés et autres primates non humains, il n'est pas exclu que les oldowayens aient pu utiliser des outils en matières organiques (pas ou rarement conservés dans les archives archéologiques) pour chasser de petites proies. Le charognage implique un déplacement régulier des hominins à travers les grands territoires parcourus par les carnivores et le retour régulier vers des sites où les carcasses pouvaient être consommées et où des outils pouvaient être fabriqués, stockés et utilisés. Au fil du temps, l'interaction avec des espèces de carnivores plus nombreuses et plus diverses, et la nécessité d'augmenter le nombre de sites de stockage (caches) pour les outils et les carcasses, a conduit à l'extension des territoires parcourus, beaucoup plus étendus que ceux des grands singes africains. La taille des groupes aurait augmenté en même temps que la taille des territoires.

Mobilité

La méthode des isotopes du strontium sur les dents fossiles est l'une des méthodes employées pour reconstituer la mobilité des hominins anciens. En l'utilisant par exemple dans les grottes de Sterkfontein et Swartkrans en Afrique du Sud pour *Australopithecus africanus* et *Paranthropus robustus*, ont montré une plus forte proportion de strontium d'origine non locale chez les hominins de petite taille, comparée aux hominins de plus grande taille. Étant donné le fort dimorphisme sexuel chez les hominins anciens, les petites dents sont attribuées aux femelles qui semblent plus souvent s'être éloignées de leur groupe natal que les mâles. Ce schéma de dispersion est comparable à celui des chimpanzés, bonobos et de nombreux groupes humains, mais différent de ce que l'on observe chez les gorilles et chez d'autres primates.

Les études sur la sélection des matières premières et leur répartition dans le paysage constituent une autre méthode pour évaluer la mobilité et l'organisation des hominins dans leur territoire. Déterminer l'origine des matières premières utilisées sur un site archéologique permet de reconstituer à minima les distances parcourues par les tailleurs. Avant 2 Ma, l'approvisionnement en roche reste strictement local ; à partir de 2 Ma, les distances augmentent (jusqu'à 10-13 km) et deviennent plus importantes que celles parcourues par les singes modernes. Les distances d'approvisionnement en matières premières augmentent au cours du Pléistocène inférieur.

En dépit de la capacité à fabriquer des outils lithiques et d'une consommation assurément carnée avant 2 Ma, les fossiles du genre *Homo* de cette époque ne montrent pas d'accroissement de la taille du cerveau, ni de changements dans les caractéristiques faciales et crâniennes et dans la réorganisation des proportions du corps et des membres tel que l'on pourrait s'y attendre avec une technologie lithique qui devient relativement complexe. Les territoires parcourus ne semblent pas être plus vastes. La plupart de ces développements n'émergent qu'entre 1,9 et 1,5 Ma avec la première sortie hors d'Afrique, les premiers

indices de l'Acheuléen à 1,76 Ma, un schéma corporel plus longiligne observé sur les fossiles, et le (très éventuel) premier indice d'usage du feu autour de 1,5 Ma. Ces différents développements ne sont pas apparus dans l'ordre chronologique : les hominins vivant hors d'Afrique avant 0,7 Ma taillaient des outils de type oldowayen et non des bifaces acheuléens et n'utilisaient pas le feu. Les industries acheuléennes ne semblent pas contenir d'armes de chasse (lances ou autre projectiles), ce qui pose question sur la capacité des individus de cette période à chasser du gros gibier et sous-entend généralement un degré élevé de nomadisme. L'accroissement de la taille du cerveau et les changements du schéma corporel pourraient être davantage associés à la cuisson des aliments, spécialement celle de la viande. La dispersion des hominins anciens pourrait être par conséquent un phénomène relevant davantage de facteurs écologiques et biologiques que d'impulsions technologiques.

Technologie

Les chimpanzés utilisent des outils pour des activités alimentaires (cassage de noix, collecte de fourmis ou de termites) de toiletteage, et plus rarement d'intimidation. L'analyse spatiale de l'activité de cassage des noix chez les chimpanzés suggère des stratégies d'exploitation de ressources différentielles, qui renvoient à l'optimisation du temps et à la gestion de l'investissement énergétique qui contraignent la vie des chimpanzés. Il a été suggéré que ces différentes stratégies d'exploitation de ressources, flexibles, dynamiques, opportunistes et économes en énergie pouvaient avoir des affinités avec celles de l'Oldowayen, et donc servir d'indicateurs dans nos scénarios d'évolution. Publié en 2015, la découverte des plus anciens outils de pierre au site de Lomekwi 3 (LOM3) dans le nord du Kenya a fait reculer de 0,7 Ma leur origine (3,3 Ma). Il s'agit d'éclats et de nucléus débités sur enclume, par technique bipolaire, nettement plus volumineux que ceux de l'Oldowayen ancien, ainsi que de lourdes enclumes, de gros percuteurs, et de quelques blocs cassés ou travaillés, tous faits sur des roches volcaniques locales. La technique bipolaire à LOM3 s'apparente davantage à la technique marteau/enclume pratiquée par les chimpanzés pour le cassage des noix, si ce n'est que le matériel du Lomekwien est nettement plus volumineux, et nécessite des habiletés supérieures. Le Lomekwien montre clairement une performance sensori-motrice et un bon contrôle des gestes de percussion au-delà de ce que les chimpanzés sont capables de faire à l'état sauvage. Les marques de percussion visibles sur de nombreux nucléus suggèrent que les tailleurs pouvaient combiner enlèvement d'éclats et activités de percussion autres, en se servant d'outils multi-usages : enclume, nucléus pourvoyeur d'éclats, et/ou outil de percussion. La technologie de LOM3 est déjà suffisamment complexe pour impliquer une asymétrie du cortex préfrontal et moteur, moindre que chez les humains modernes mais plus importante que chez les grands singes vivants. L'accumulation à LOM3 de centaines de « méga-nucléus » et autres outils de percussion pourrait être le résultat d'occupations répétées d'un

endroit donné par des groupes d'homininés où ils transportaient des parties de carcasses. Le site correspondrait à un modèle d'occupation du paysage dans lequel des endroits préférés (« favored place hypothesis ») étaient utilisés pour la consommation différée de nourriture, après son transport, et où partage de la nourriture et autres activités « sociales » pouvaient avoir lieu.

Les homininés qui à partir de 2,6 Ma ont produit l'Oldowayan ancien taillaient des galets et blocs peu volumineux par percussion directe à main libre nécessitant une préhension plus précise ainsi qu'un bon contrôle neuro-moteur. Ces développements technologiques sont parfaitement illustrés sur le site de Lokalalei 2C (LA2C) dans l'Ouest Turkana où l'habileté des homininés à produire de nombreux éclats (jusqu'à plus de 70) à partir de nucléus d'origine volcanique locale a pu être démontrée ainsi que leur dextérité manuelle. Les auteurs de ces débitages d'éclats (*Homo* ancien ou *Paranthropus boisei*) étaient peut-être particulièrement habiles, mais la publication de LA2C a mis fin à plusieurs décennies d'un Oldowayan vu comme technologiquement limité et peu productif. Par ailleurs, si les techniques antérieures (bipolaire et passive) décrites à LOM3, n'ont pas été tout à fait abandonnées, leur usage devient bien moindre que la percussion directe à main libre.

À partir des fouilles de plusieurs sites oldowayens et acheuléens en Afrique de l'Est, et se basant sur des études ethnographiques de chasseurs-cueilleurs actuels, Glynn Isaac a proposé plusieurs modèles pour rendre compte des structures sociales des homininés anciens : les sites de type A, qui ne contiennent que quelques outils de pierre taillée — soit des endroits où les homininés se procuraient de la matière première, fabriquaient des outils ; ceux de type B contiennent des outils de pierre et les restes de carcasse d'un seul gros animal — soit des possibles sites de boucherie ; et les sites de types C qui contiennent des outils de pierre et des restes de plusieurs animaux — soit des camps de base, où les homininés dormaient et partageaient la nourriture. Des décennies durant, ces modèles ont stimulé les débats sur la nature et la distribution des sites dans le territoire et sur les comportements de subsistance des homininés anciens.

Au cours des derniers 6 Ma, les modes de vie et la mobilité de nos ancêtres homininés ont considérablement évolué. Leur alimentation est passée d'une alimentation similaire à celui des grands singes actuels — essentiellement végétale, incorporant des insectes et autres petits animaux — à un régime alimentaire dominé par des ressources domestiquées et cuites et incluant une quantité accrue de viande. Les comportements sociaux, la technologie et l'utilisation de l'espace ont également évolué — pas nécessairement par à-coups — vers un monde de chasseurs cueilleurs mobiles, coopératifs, possédant des projectiles et une pensée symbolique, desquels émergera l'agriculture et des civilisations complexes. Les premières preuves de ces développements se trouvent en Afrique, alors que certains homininés vivent déjà en Eurasie. Les causes exactes

des processus adaptatifs ayant conduit à ces changements comportementaux restent des points d'investigation à explorer.

La mobilité chez les hominins anciens, et plus largement leur nomadisme, semblent avoir évolué à partir d'un schéma de fusion-fission à l'échelle de territoires circonscrits et peu structurés (semblable à celle des chimpanzés), vers un schéma territorial au sein duquel la mobilité est devenue plus organisée pour la quête de nourriture, au sein de territoires toujours plus vastes tout au long du Plio-Pléistocène. Ces changements s'appréhendent via les preuves fossiles et archéologiques montrant une augmentation de la diversité alimentaire des hominins, via le strontium et autres preuves isotopiques d'individus se déplaçant à travers des paysages plus disparates, et via les évidences apportées par l'étude de l'industrie lithique et indiquant une sélection des ressources en matières premières de plus en plus complexe et spécifique accompagnée de déplacements sur de plus longues distances. Rappelons que pour le très ancien, LOM3 constitue actuellement la seule occurrence archéologique actuellement connue datant de > 3,0 Ma. Par ailleurs, si le nombre des sites découverts datant de > 2,0 Ma a augmenté ces 10 dernières années, il reste encore difficile d'établir des modèles d'occupation du territoire et d'organisation socio-économique qui soient généralisables à l'échelle du Plio-Pléistocène et pour un territoire aussi vaste que celui de l'Afrique de l'Est.

Variability in mobility and land use strategies among the Ju/'hoansi of the North Western Kalahari and the G/ui and G//ana in the Central Kalahari Region, Botswana

Robert K. Hitchcock

Abstract

This paper examines variability in mobility and land use strategies of the Ju/'hoansi San in the Dobe-/Xai/Xai and Nyae Nyae regions of the north western Kalahari and those of the G/ui and G//ana of the Central Kalahari Game Reserve in central Botswana. Important factors in the mobility and land use include spatial and temporal variability in rainfall, the presence or absence of pans (playas) that contain water year-round, the availability of water-bearing melons and roots, group size and composition, technology, government development programs and policies, including those relating to hunting and gathering, agriculture, and food provision. The archaeological implications of the differences in mobility and land use practices in the northwestern and Central Kalahari are explored.

Key words

mobility, land use, livelihoods, campsites, sedentarization, technological change.

Résumé développé

Variabilité des stratégies de mobilité et d'occupation des terres des Ju/'hoansi du nord-ouest du Kalahari et des G/ui et des G//ana du Kalahari central, au Botswana
L'évolution dans le temps et l'espace des stratégies de mobilité et d'occupation des terres des San Ju/'hoansi de la région de Dobe - /Xai/Xai, dans le nord-ouest du Kalahari, est comparée à celles des G/ui et des G//ana de la Réserve de gibier du Kalahari central. Il existe une différence majeure entre ces deux régions, puisque qu'il y a au moins une douzaine de cuvettes (dépressions à fond argileux qui retiennent l'eau de la saison des pluies) dans le nord-ouest du

Mots-clefs

mobilité, utilisation du territoire, moyens d'existence, campements, sédentarisation, changement technologique.

Kalahari, alors qu'il n'y en a aucune qui contienne de l'eau toute l'année dans le Kalahari central. Les pratiques de mobilité passées des Ju/'hoansi voyaient l'agrégation en grands groupes autour des trous d'eau permanents à la saison sèche et la dispersion en petites unités familiales à la saison humide. Cela eu pour conséquence l'accumulation et la stratification d'ensembles de matériels culturels et naturels dans les zones à proximité des trous d'eau permanents et la présence d'un matériel beaucoup plus dispersé et rare dans les campements de la saison sèche. Dans le Kalahari central, en revanche, les G/ui, les G//ana et d'autres San et Bakgalagadi se rassemblaient en grands groupes à la saison des pluies, près des lieux où poussaient les melons sauvages (*Citrullus lanatus*), et se dispersaient en petits groupes familiaux à la saison sèche, pendant laquelle ils se contentaient de racines et trouvaient de l'eau dans l'estomac des animaux. Au-delà de ces agrégations et de ces dispersions saisonnières, l'une et l'autre région démontraient des variations à plus long terme des pratiques de mobilité et d'occupation des terres correspondant à l'alternance cyclique de périodes de sécheresse et de fortes pluies. Les populations locales modulaient alors leurs stratégies d'adaptation et changeaient leurs modes d'occupation des terres et leurs pratiques de subsistance afin de s'adapter aux nouvelles conditions climatiques. Les Ju/'hoansi, dont les territoires couvrent plus de 70 000 km² à cheval sur la frontière entre le nord-ouest du Botswana et le nord-est de la Namibie, ont subi des processus de sédentarisation et de diversification des moyens de subsistance au cours des soixante-dix dernières années. Dans le Kalahari central, les G/ui, les G//ana et leurs voisins occupent un territoire de 80 à 85 000 km², dont une partie est située en dehors des 52 730 km² de la Réserve de gibier du Kalahari central (CKGR). Le regroupement en villages s'est produit après que des puits ont été forés à New Xade dans les années 70, puis ailleurs dans la réserve dans les années 1980. Dans l'ensemble, les populations du Kalahari central sont plutôt plus mobiles que les Ju/'hoansi et couvrent des territoires plus vastes. C'est sans doute dû en partie à une plus grande aridité de la région et à la dépendance vis-à-vis de plantes sauvages telles que le marama (*Tylosema esculentum*) et les melons (ex. *Citrillus lanatus* et *Acanthosicyos naudiniana*). La différence entre le nord-ouest du Kalahari et le Kalahari central s'explique peut-être, entre autres raisons, par ce que Richard Lee a décrit comme « la surabondance » d'une ressource végétale de grande qualité, le mongongo ou mangetti (*Schinziophyton rautanenii*), qui pousse dans le nord-ouest. Des expéditions logistiques de courte durée étaient entreprises pour la collecte de plantes sauvages par les femmes G/ui et G//ana aussi bien que Ju/'hoan, souvent en compagnie de leurs enfants. Dans l'une et l'autre partie du Kalahari, des groupes organisaient des expéditions de chasse à longue distance, généralement à dos d'âne ou de cheval. Dans le Kalahari central, l'utilisation des chevaux par les chasseurs a entraîné une explosion du nombre d'oryx gazelles (*Oryx gazella*) abattus en 1983. A !Xade, le forage d'un nouveau puits et la mise en place d'infrastructures sociales telles qu'une école et un dispensaire

ont entraîné une hausse de la densité de population qui, combinée à l'efficacité accrue des techniques de chasse et au nombre croissant d'animaux sauvages tués, a contribué à la décision prise par le gouvernement du Botswana de relocaliser la grande majorité des habitants à l'extérieur de la Réserve de gibier du Kalahari central en 1997, puis en 2002 et en 2005. Au terme d'une bataille juridique débutée en 2004 et considérée comme la plus longue et la plus coûteuse de l'histoire du Botswana, les populations du Kalahari central ont obtenu le droit de retourner sur leurs terres ancestrales en décembre 2006. En février 2007, les gens qui vivaient dans les camps de « relocalisation » de New *!Xade*, Kaudwane et Xere ont commencé à regagner le Kalahari central. Confrontés entre autres problèmes à la pénurie d'eau, ils ont à nouveau intenté un procès à l'État pour réclamer leur droit à l'eau. La cour d'appel du Botswana leur a donné raison en 2011. En mai 2020, on comptait environ 370 individus répartis en cinq communautés dans la Réserve de gibier du Kalahari central. Ils souffraient du manque d'eau potable en quantité suffisante et des dégâts faits par les éléphants (*Loxodonta africana*) dans leurs jardins et leurs champs. Il existe plusieurs différences notables entre la situation du Kalahari central et celle du Nyae Nyae, en Namibie. Pour commencer, la chasse de subsistance n'est pas autorisée dans le Kalahari central, alors que les Ju/'hoansi du Nyae Nyae ont le droit à un quota limité de proies à condition de les chasser avec leurs armes traditionnelles. Ensuite, des éleveurs venus d'autres régions se sont installés dans la zone de Tsumkwe, dans le Nyae Nyae, en avril 2009. Tout comme les peuples autochtones du Kalahari central, qui ont déjà gagné trois procès portant sur les terres et les ressources, mais attendent toujours la pleine application des verdicts rendus par la Haute Cour du Botswana, les Ju/'hoansi ont fait appel à la justice pour entériner leurs droits sur les terres et les ressources. Toutefois la Haute Cour de Namibie n'a pas encore statué sur l'action collective intentée en 2015 pour obtenir l'éviction des éleveurs illégaux de Nyae Nyae. Bien qu'ils apprécient la voie légale, les Ju/'hoansi et les populations du Kalahari central la considèrent comme une stratégie coûteuse et risquée.

Les sites résidentiels du Kalahari central et du nord-ouest du Kalahari témoignent de changements qui ont fait l'objet d'études ethnoarchéologiques et ethnographiques. On constate ainsi une augmentation de la taille des sites, l'apparition de constructions plus permanentes, la présence de clôtures autour des habitations et, dans certains cas, des terres cultivées, ainsi que le recours à des techniques d'une complexité croissante — y compris des appareils aussi modernes que la voiture, le téléphone cellulaire et, pour les Ju/'hoansi, l'ordinateur. La technologie moderne s'avère précieuse pour mobiliser les gens et faire circuler des informations importantes — à commencer, depuis 2020, par les informations sur la nécessité de la distanciation sociale, de l'utilisation de savon et de gel hydroalcoolique et du port de masques pour lutter contre la pandémie de coronavirus dans les jardins, les champs et les points d'eau permanents. Autre changement notable à souligner, à la fois dans le nord-ouest

du Kalahari et dans le Kalahari central, le nombre croissant de récipients en plastique pour l'eau, de casseroles en fer pour la cuisine, de vêtements, de couvertures et d'outils agricoles variés. Tout indique en outre un déclin dans les échanges d'objets socialement importants tels que des colliers et des bracelets en perles de coquille d'œuf d'autruche et d'autres biens autrefois essentiels aux interactions sociales et au maintien des alliances sociales. Grâce à l'utilisation des assistants de navigation (GPS), des cartes ethnologiques ont pu être dressées pour appuyer les revendications territoriales auprès de la Haute Cour à la fois du Botswana et de la Namibie. Les Ju/'hoansi, les G/ui et les G//ana déclarent tous que la technologie moderne leur est extrêmement utile, en particulier pour maintenir les liens sociaux et se familiariser avec le système juridique de chacun des deux pays. Autre procédé précieux, le forage de puits pour l'usage domestique, qui a connu moins de succès au Kalahari central qu'à Nyae Nyae, en partie à cause des différences de géologie. Les San considèrent les techniques contemporaines comme un outil fondamental pour leur bien-être à long terme. La documentation et l'échange d'informations ont joué un rôle central dans les procès qui se sont tenus en Namibie et au Botswana. Les populations locales de ces deux régions du Kalahari veulent exercer plus de contrôle sur leurs terres et leurs ressources et espèrent faire mieux reconnaître leur droit à la terre, à l'autodétermination et à la participation publique dans les pays où elles résident.

Thinking and living the landscape

rock art and territories among southern Africa's nomadic hunter-gatherers

Camille Bourdier

Abstract

This contribution reflects upon the heuristic potential of rock art for the archaeological study of the sociocultural landscapes of southern Africa's nomadic hunter-gatherers. Firstly, we explore the work of T. Lessen-Erz and the University of Cologne (Germany) on the spatial structure of painted sites and the social landscapes of Brandberg/Daureb (Namibia) during the Late Holocene. Secondly, we highlight the different lines of questioning exposed through current research on the variability of rock art landscapes on the long-term between the end of the Pleistocene and the Late Holocene within the Matobo (Zimbabwe) and its implications for territorial organization and structure.

Key words

rock art, landscape, Information Exchange Theory, Africa, Matobo, Brandberg.

Résumé développé

Penser et vivre le paysage: art rupestre et territoires chez les nomades chasseurs-collecteurs d'Afrique australe

Le paysage est une construction éminemment culturelle : il est non seulement un cadre mais également un acteur de la structuration spatiale et temporelle du monde et de la société. Différents espaces métaphysiques et/ou zones d'exploitation physique le structurent. Des lieux le jalonnent, affectés d'une valeur particulière, et dont la fonction et les modalités de fréquentation (accès, temporalité, durée) sont culturellement et socialement signifiants. Ce réseau de lieux reconnus et définis participe activement à l'identité collective et individuelle. Plus qu'une emprise sur le milieu permettant de bénéficier de ressources, l'identification aux paysages comprend un ensemble de relations et ainsi d'obligations — certaines métaphysiques et rituelles — liant les personnes aux lieux. La mobilité contribue activement à cette construction identitaire dans et à travers les lieux : elle en permet l'expérience, à savoir d'une part

Mots-clés

art rupestre, paysage, théorie de l'échange d'informations, Afrique, Matobo, Brandberg.

la perception, d'autre part l'apprentissage, la connaissance et l'appropriation culturelle, sociale et affective.

Les sites d'art rupestre sont une composante majeure des paysages socio-culturels : ce sont des « marques » (traces intentionnelles) réalisées sur l'environnement (i), sur des supports inamovibles (ii) et pérennes (iii) permettant ainsi de fixer l'emplacement de ces marques dans l'espace et dans la durée. L'art rupestre « inscrit » le paysage. En archéologie, les paysages d'art rupestre constituent donc une voie d'accès privilégiée pour appréhender la structuration territoriale des populations, entendue ici comme la définition et l'organisation des espaces fréquentés c'est-à-dire leurs relations spatio-temporelles et les dynamiques sociales associées (flexibilité des formations sociales). Traitant d'un axe de recherche florissant, cette contribution se veut une réflexion sur le potentiel heuristique des paysages d'art rupestre dans les recherches archéologiques sur les chasseurs-collecteurs d'Afrique australe entre fin Pléistocène et Holocène récent, à travers deux exemples considérant respectivement les échelles synchrone et diachronique.

Les paysages de l'art rupestre comme de multiples facettes des paysages sociaux passés

L'iconographie rupestre répond à des motivations socio-culturelles multiples : principalement spirituelles, de diverses natures, souvent associées à des pratiques rituelles. Elle peut aussi relever de motivations séculières (pédagogique, économique) voire anecdotiques. Elle intervient donc dans des contextes sémiotiques multiples et hétérogènes. Dans cette optique, production et utilisation d'images peuvent être fondamentalement considérées comme des agents dans la fabrication, transmission et régulation d'informations entre individus et entre groupes sociaux, notamment dans la négociation des identités sociales (*Information Exchange Theory*). Leur rôle est donc lié au contexte social (personnes présentes et activités associées), et corrélativement au lieu et au moment. Sous cet angle anthropologique, les sites d'art rupestre peuvent alors être envisagés dans leur statut au sein de la structuration territoriale et des réseaux sociaux. Loin d'être arbitraire, leur implantation résulte d'un dialogue entre « idéologie » — contingences idéelles/spirituelles/symboliques — et « praxis » — nécessités matérielles — qui contribue à faire des paysages d'art rupestre des constructions de l'espace éminemment culturelles et socialement protéiformes.

Les travaux de T. Lenssen-Erz et de l'équipe de l'Université de Cologne sur la structuration spatiale des sites peints du Brandberg/Daureb (Namibie) mettent ainsi en lumière un paysage de l'art rupestre en mosaïque pour les chasseurs-collecteurs qui l'occupèrent à l'Holocène récent (4 000-2 000 BP). Divers dans leur morphologie (rochers, abris) et topographie, les sites sont très largement disséminés avec des densités graphiques très contrastées, d'une poignée de figures à des centaines. Un modèle a été élaboré afin d'interpréter leur

fonction socio-culturelle à partir d'un échantillon représentatif : sept catégories fonctionnelles ont été définies sur un ensemble de critères (touchant aux caractéristiques physiques des sites et de leur environnement, à l'iconographie et aux activités pratiquées sur place), et traduits en comportements sociaux. Les plus nombreux — sites rituels occasionnels (*casual ritual sites*) et rochers ornés jalonnant les déplacements au sein du paysage (*landmarks* ou *waymarks*) — attestent d'une production et d'une utilisation d'images rupestres dans un cadre quotidien engageant l'intégralité du groupe. Leur fonction est toutefois tout autant séculière que rituelle. D'autres sites ornés seraient avant tout dédiés à la fonction « religieuse », dans deux cadres sociaux clairement distincts : les sites d'agrégation mettant en jeu l'organisation sociale étendue (inter-groupes), et les « sanctuaires-ermitages » impliquant un public restreint dans une démarche contemplative et introspective, peut-être pour les initiations. La distribution des diverses catégories fonctionnelles de sites ornés révèle un paysage social complexe à l'intérieur d'une même entité écologique, composé de différents espaces ouverts et entremêlés pour la plupart, segmenté dans le cas des sanctuaires-ermitages. Ces « discontinuités symboliques synchroniques » dans l'espace livrent un nouvel éclairage sur la flexibilité spatio-temporelle des formations sociales de ces populations.

Changer ou tenir ?

Identités et relations sociales ne sont pas des états de fait mais des constructions culturelles en perpétuelle renégociation, et la production graphique en constitue l'un des agents, pour les individus et pour les groupes sociaux. Elle ne s'abstrait pas des mêmes enjeux (reproduction, réajustement, rupture). Performative et interactive, elle est ainsi une forme d'action sociale, chargée d'une force d'action en retour sur la société. Ainsi, bien que les populations de chasseurs-collecteurs soient vues comme « traditionnelles » et donc conservatrices, en particulier dans leur art rupestre en raison de sa portée collective et le plus souvent spirituelle et rituelle, différentes dynamiques ont été mises en lumière dans leurs iconographies : conservatisme, emprunts et remplacements thématiques, créolisations, ruptures. Ces variations diachroniques peuvent intervenir en réaction à une autre société, mais sont aussi documentées en l'absence d'un tel stimulus.

À l'instar de l'iconographie, les paysages d'art rupestre ne sont pas immuables : actifs car intégrés à l'identité d'être dans le monde, ils sont discutés et soumis à variations dans le temps. Les réseaux de sites ornés — implantation, nombre, relations spatio-temporelles dans le cycle de mobilité — peuvent donc évoluer dans la diachronie pour différents motifs : contrainte physique d'accès aux lieux, reconfiguration de la mobilité, restructuration de l'organisation sociale, transformation du système ontologique. La balance entre facteurs externes — changements environnementaux, arrivée d'une population étrangère — et dynamiques internes dans l'impulsion de ces évolutions sur la longue durée a

été au cœur de nombreuses recherches abordant l'angle théorique de l'*Information Exchange Theory*.

Ces questionnements sont au cœur de recherches en cours sur la variabilité socio-culturelle des populations de chasseurs-collecteurs du massif des Matobo (Zimbabwe) entre fin Pléistocène et Holocène récent, notamment axées sur les dynamiques de la production rupestre (programme MATOBART : dir. Bourdier 2019). Plusieurs milliers de parois rocheuses — rochers à l'air libre, petits et grands abris-sous-roche — ont été investies à travers tout le massif, montrant une grande diversité en termes de topographie et de morphologie des lieux, d'iconographies et de contextes archéologiques. Un volet de ce programme interdisciplinaire interroge la stabilité des paysages d'art rupestre, pistant les « discontinuités symboliques diachroniques » dans les réseaux de sites ornés afin de les confronter aux données issues de la sphère environnementale et de la culture matérielle. Dans quelle mesure les changements écologiques ont-ils impacté l'expérience que les sociétés avaient de leur espace ? En tant que constructions socio-culturelles mettant en jeu des éléments de l'environnement, paysages culturels et culture matérielle co-évoquent-ils ?

Un premier modèle d'occupation du massif des Matobo et de ses dynamiques sur le temps long a été élaboré par N. Walker, incluant quelques éléments sur l'art rupestre : intensité, nombre et fonction socio-culturelle des sites ornés. Il met en exergue de fortes dynamiques démographiques au cours des millénaires, en réponse directe aux fluctuations climatiques selon l'auteur. Il reconnaît de nombreux changements dans l'organisation sociale (taille et composition du groupe) et la structuration territoriale des populations (surface, saisonnalité, type de mobilité, modalité de la mobilité résidentielle). Ces transformations seraient en partie dictées par les ressources alimentaires disponibles qui dépendraient elles-mêmes des conditions climatiques et de la démographie ; elles relèveraient toutefois également de mécanismes internes comme l'atteste la diversité des comportements développés. La production graphique serait l'une des réponses comportementales collectives apportées à un stress social, notamment à l'arrivée de populations allochtones. Un épisode de forte démographie à l'Holocène ancien ferait basculer la fonction de l'art rupestre sur des enjeux communautaires inter-groupes (guérisons, initiations). Liées à une transformation des réseaux sociaux et de la flexibilité sociale (mise en place du système de dispersion/agrégation), trois catégories de sites ornés coexisteraient depuis la fin de l'Holocène moyen : site spécialisé (*specific art sites*), site d'habitat (*small living sites*) et méga-site (*collective ceremonial centres*).

Face à ce modèle, la stabilité des paysages d'art rupestre se doit d'être interrogée ; ou plutôt les moments, rythmes, modalités et facteurs de changement se doivent d'être examinés et précisés. En effet, plusieurs « styles » graphiques coexistent au sein des ensembles rupestres des Matobo, dont certains manifestement inscrits dans la diachronie au regard des stratigraphiques pariétales. Or, tous ne se retrouvent pas de manière concomitante dans les sites. La

diversification fonctionnelle des sites d'art rupestre devrait aller de pair avec des distributions différentes entre les catégories de sites, en termes de nombre et d'implantation (plus de contraintes matérielles pour les méga-sites). Le paysage d'art rupestre pourrait ainsi s'élargir au sein du massif, avec des choix d'implantation peut-être originaux par rapport aux paysages antérieurs de l'art rupestre. À la lecture du modèle de Walker, on serait par ailleurs en mesure de s'attendre à d'autres évolutions : augmentation du nombre de sites et distribution plus large au sein du massif au cours des épisodes de contraction territoriale en raison d'une forte démographie, d'une occupation tout au long de l'année, d'une zone d'exploitation résidentielle resserrée ; sites moins nombreux et plus localisés dans l'espace quand les territoires s'étendent en-dehors du massif (occupation saisonnière, zone d'exploitation résidentielle étendue) ou à cause d'une faible démographie.

L'enjeu sera d'analyser les discontinuités ainsi que les permanences. Les lieux investis sur le temps long par des générations successives questionnent la mémoire sociale et l'attachement aux lieux et aux paysages, et explorent plus spécifiquement le pouvoir récuratif de l'art rupestre. Dans quelle mesure l'iconographie s'inspire-t-elle du passé, l'incorpore-t-elle, l'utilise-t-elle ? À travers la récursivité des lieux et en leur sein des images, une dimension ontologique supplémentaire est désormais effleurée : celle du rapport des populations de chasseurs-collecteurs préhistoriques à leur passé.

Conclusion

Les sites d'art rupestre ont contribué à l'expérience de l'environnement, de l'espace et plus généralement du monde des nomades chasseurs-collecteurs du passé, et participé à la définition de leurs paysages socio-culturels. Les paysages d'art rupestre ont tenu un rôle actif dans les stratégies d'occupation des espaces, de mobilité et de flexibilité sociale. Ils ouvrent une vision anthropologique plus dynamique sur la production et l'utilisation des images au sein de ces sociétés dont ils œuvrent à éclairer la diversité, le dynamisme et la créativité.

Fishing among the marine nomads of the Strait of Magellan before and during the Occidental contact period

Jimena Torres Elgueta, Philippe Béarez & Manuel San Román

Abstract

Since the first half of the 16th century, the Patagonian archipelagos have been the scenery for multiple encounters between European sailors and the indigenous *canoeros* from this southern region. These contacts were recurrent in the central zone of the Strait of Magellan, and in the course of time the interaction was changing of modality and intensity, adding other cultural agents such as British, North American and Northern Patagonian (chilotes) pinniped hunters, scientific, religious, military and commercial missions. The result of these social dynamics generated irreversible changes in their marine nomadic way of life until today.

Within the framework of these expeditions with diverse purposes, ethnographic and chronicle writings were generated that show different areas of the life of the marine nomads in the Strait of Magellan and adjacent seas (the Kawésqar), emphasizing the role of mobility to solve subsistence needs, mainly the collection of molluscs, hunting of birds and marine mammals. Fishing activity, on the other hand, was generally characterized as secondary and with brief descriptions; this contrasts with the accounts of the *canoeros* groups that inhabited from the south of the Strait of Magellan to Cape Horn (the Yaghans) whose descriptions of fishing and its techniques were recurrent and described in detail.

In order to understand the subsistence of the *canoeros* in the Strait of Magellan in the moments prior to the Occidental contact and to what extent this latter had repercussions on it, this work assesses the role of fishing based on the ichthyo-archaeological evidence and the fishing technology present in archaeological sites after 1,500 years BP. The data are then compared with the information provided by ethnohistorical sources in order to discuss the continuities and changes in this subsistence activity.

Keys words

canoeros, subsistence, Patagonia, fishing, nomadic life, ethnography

Résumé développé

La pêche parmi les nomades marins du détroit de Magellan avant et pendant la période de contact avec l'Occident

Mots-clés
canoeros, subsistance,
Patagonie, pêche,
vie nomade,
ethnographie.

Dans le but de comprendre le mode de subsistance des *canoeros* du détroit de Magellan avant leur contact avec l'Occident et à l'époque des premières rencontres avec les navigateurs européens, cet article évalue la place de la pêche en se basant sur les évidences ichtyologiques et les artefacts de pêche présents dans les sites archéologiques des derniers 1500 ans. Ces données sont comparées avec les informations fournies par les sources ethnohistoriques afin de discuter des continuités et des changements de cette activité de subsistance.

Dès la première moitié du XVI^e siècle, les archipels de Patagonie ont été le théâtre de rencontres entre les navigateurs européens et les *canoeros* indigènes de cette région méridionale. Ces rencontres et interactions se sont poursuivies au fil des siècles dans le détroit de Magellan, mais en changeant de modalité et d'intensité. D'autres agents culturels s'y sont joints avec le temps, comme les colons britanniques et américains, les chasseurs d'otaries de Patagonie du Nord — surtout des chilotes (une population originaire de l'archipel de Chiloe) — les missions scientifiques, religieuses, militaires et commerciales. Cette dynamique sociale a généré des changements irréversibles dans le mode de vie des nomades marins et aussi dans celui des migrants, formant au fil du temps une identité culturelle différente, caractérisée par sa transculturalité.

Nombre de ces expéditions ont donné lieu à des écrits ethnographiques et à des chroniques qui montrent différents aspects de la vie des nomades marins du détroit de Magellan, en mettant principalement l'accent sur la collecte des mollusques et la chasse aux oiseaux et mammifères marins. La pêche, en revanche, était généralement définie comme une activité secondaire et brièvement décrite. Cela contraste avec les récits sur les groupes de *canoeros* qui habitaient du sud du détroit de Magellan au cap Horn, dont les activités de pêche bénéficiaient de descriptions détaillées. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, les Kawésqars (groupe de nomades marins qui vivait entre le golfe des Peines et le détroit de Magellan et ses archipels adjacents) vont conserver en partie leur mode de vie nomade. Toutefois, les informations archéologiques et ichtyologiques révèlent les changements progressifs qui s'opèrent dans l'activité de pêche suite aux premières rencontres avec les navigateurs européens.

La séquence chronoculturelle des occupations *canoeros* préhistoriques s'étend sur près de 6500 ans avant le présent dans le détroit de Magellan. Au cours des 4 000 premières années d'occupation, les pratiques de pêche se concentrent sur des espèces démersales qui sont actuellement abondantes mais plutôt concentrées à de grandes profondeurs. Plus tard, au cours des 1500 dernières années, le registre ichtyologique change radicalement, sa diversité augmente et l'exploitation des espèces que nous pouvons aujourd'hui trouver communément dans la zone côtière peu profonde prédomine.

Dans ce travail, nous avons étudié 4 sites archéologiques représentatifs de la pêche dans le détroit de Magellan au cours des 1500 dernières années, situés à la fois sur des îles et sur le continent. Le site de Tilly-est est situé sur l'île Carlos III, dans la partie centrale du détroit de Magellan, un secteur où les conditions océanographiques du détroit sont très changeantes. Le site est daté de 1190±80 BP à 410±40 BP non calibrés. Un autre site insulaire, Offing 2-locus 2 (terrasse basse), est situé sur l'îlot Offing, au large de l'île Dawson, et a une chronologie de 1450±40 à 1240±50 BP. Sur la côte continentale et centrale du détroit de Magellan déjà plus proche des conditions de l'Est, se trouve le site Punta Santa Ana 3, qui est daté entre 1305 ± 30 et 715 ± 40 BP (San Román *et al.* 2009, Morrello *et al.* 2012). Enfin, le site de Rinconada Bulnes 2 est également situé dans la péninsule de Brunswick, mais plus près du secteur est du détroit avec une chronologie de 1600 ± 30 à 620 ± 30 BP. Au total, 22 539 restes de poissons ont été analysés. Parmi ceux-ci, 12 876 ont été identifiés taxonomiquement, 584 sont des éléments non identifiés et les 9079 autres sont des fragments non identifiables.

Que nous disent les arêtes de poisson ?

Les résultats de l'analyse montrent que la pêche démersale est presque absente, en particulier celle des mores têtards (*Salilota australis*) qui dominait dans les occupations plus anciennes. En revanche, dans les occupations récentes, les poissons les plus pêchés sont ceux qui vivent dans des environnements côtiers, comme les forêts de varech et les estuaires ou embouchures de rivières. Malgré cette tendance, la diversité des captures varie en fonction de l'environnement côtier proche de chaque camp, comme c'est le cas à Tilly-est où les poissons les plus abondants sont des petits notothonidés (*Paranotothenia magellanica* et *Patagonotothen* sp.) qui peuvent être pêchés dans la zone intertidale ou dans les forêts de varech subtidales. Cela se répète à Offing 2-locus 2 où la pêche est axée sur les notothonidés et les tources de Patagonie (*Cottoperca gobio*) qui vivent également dans les forêts de varech. Dans aucun de ces sites n'ont été retrouvés des artefacts de pêche.

Dans les sites de la péninsule de Brunswick, le changement de diversité, par rapport aux sites insulaires, est notoire, probablement en raison de l'influence plus directe des conditions environnementales continentales. Dans ces sites, la pêche était concentrée sur la guite de Patagonie (*Eleginops maclovinus*) et les athérines (*Odontesthes* sp.). À Punta Santa Ana 3, la présence de grandes guites de Patagonie est frappante ; elles ont dû être capturées à l'aide d'une technique particulière, pourtant, aucun type d'artéfact pouvant être associé à cette activité n'a été trouvé, si ce n'est un possible poids de filet.

Si l'on considère la faune vertébrée dans son ensemble, c'est-à-dire ici les poissons, les oiseaux et les mammifères, la densité et surtout l'abondance relative des poissons est inférieure à la période précédente (3500-2200 ans BP) où les oiseaux de mer, en particulier les cormorans, et les poissons démersaux,

dominaient les assemblages, les mammifères marins étant rares, du moins dans les sites de la zone centrale du détroit de Magellan. Dans les occupations des mille dernières années, l'exploitation des différents taxons est plus équilibrée, bien que l'on remarque la forte densité de restes de poissons dans les sites insulaires, ce qui peut être interprété comme une plus grande intensité de l'activité de pêche dans ces environnements. Cependant, les espèces les plus représentatives des sites sont de petite taille (notothénidés) ; elles ne seraient donc pas d'un grand apport nutritionnel par rapport aux oiseaux et mammifères marins.

Que savons-nous de la période de contact ?

Les récits ethnographiques décrivant la pêche Kawésqar sont rares et très succincts, tandis que les descriptions des engins de pêche des Yagans (indiens canoeros qui vivaient du sud du détroit de Magellan au cap Horn) sont plus nombreuses et plus détaillées sur les aspects de leur fabrication et de leur utilisation. Il y avait une interaction constante entre les deux groupes, de sorte que beaucoup de ces techniques pouvaient être transmises et partagées, de même qu'avec les chasseurs-cueilleurs terrestres de la Terre de Feu et du continent. Parmi les témoignages les plus anciens sur le rôle de la pêche, on trouve ceux d'Antonio de Córdoba (1785 et 1786) qui souligne qu'à Puerto Gallant (péninsule de Brunswick) les habitants accordaient une plus grande importance à la pêche qu'à la chasse, bien que la forme de pêche soit inconnue. Les récits du début et du milieu du xx^e siècle soulignent le peu d'importance de la pêche. Emperaire indique que cette activité ne représente qu'une part insignifiante de l'alimentation, en faisant référence à la communauté qui vivait à Puerto Edén (île de Wellington), laquelle cohabitait avec des chilotes. Bien que la faible importance de la pêche pour la subsistance soit généralement soulignée, la guite de Patagonie est l'espèce la plus citée dans l'ethnographie.

Utilisation des filets de pêche avant et après la période de contact

Il existe peu d'informations quant à l'utilisation du filet et moins encore sur le type de filet qui aurait pu être utilisé par les canoeros du détroit de Magellan avant le contact avec l'Occident. De même, il est difficile de savoir quel type d'innovation a été introduit en ce qui concerne son utilisation et sa fabrication, suite aux interactions avec les européens et/ou les chilotes qui possédaient leurs propres techniques et matériaux pour les activités de subsistance et de navigation. À la fin du xviii^e siècle, Byron a observé deux indigènes utilisant un filet, ainsi que l'utilisation de chiens pour y rabattre les poissons. Cependant, Antonio de Córdoba indique au xviii^e siècle que bien que la pêche soit importante pour les Kawésqar de l'ouest du détroit de Magellan, ils n'utilisaient ni hameçon ni filet. Plus tard, Bridges, à la fin du xix^e siècle, fait une très brève référence à l'utilisation des filets par les Kawésqars, en soulignant qu'ils sont similaires à ceux utilisés par les chasseurs-cueilleurs terrestres de la Terre de Feu, lesquels étaient aussi semblables aux filets européens. Cependant, les références à l'uti-

lisation des filets sont beaucoup plus récurrentes pour les chasseurs terrestres en Terre de Feu, tant dans l'ethnographie que dans les collections des musées ethnographiques.

Pointes et lances pour la pêche

L'étude se concentre principalement sur les pointes fixes et à barbelures qui étaient utilisées, selon des sources ethnohistoriques, pour la pêche et aussi pour la chasse aux oiseaux. Bien que ces artefacts soient communément mentionnés dans la littérature ethnographique, peu d'exemples sont connus des sites archéologiques tardifs et aucun dans les sites archéologiques que nous incluons dans ce travail.

Ces pointes sont fixées sur une lance ou peuvent être directement tenues à la main par le pêcheur ou le chasseur. Elles ont de multiples barbelures d'un côté ou parfois des deux côtés, et ont une base simple et allongée. Leur utilisation est généralement associée à la chasse aux oiseaux et, dans une moindre mesure, à la pêche, chaque auteur mettant l'accent sur l'une ou l'autre activité. Empereur rapporte que les Kawésqars utilisent des pointes différentes pour chaque activité : la pointe pour le poisson est fine et longue, et comporte une seule rangée de barbelures. Gusinde avait fait remarquer quelque chose de similaire, en mentionnant que la longue pointe en forme de scie est destinée aux poissons. Enfin, Laming-Empereur indique que les petites pointes étaient utilisées pour la chasse à la loutre, tandis que les grandes pointes étaient utilisées à la fois pour la pêche et la chasse aux oiseaux, et que celles avec des barbelures bilatérales servaient pour chasser le huemul.

Parmi les descriptions techniques d'utilisation, Byron au XVIII^e siècle signale que les Kawésqars : « contact (...) piquent les poissons plusieurs mètres sous l'eau ». Dans le cas des groupes Yagans, certains récits détaillés indiquent les difficultés et les compétences techniques requises pour la pêche. L'utilisation de cette technologie par les Kawésqars semble avoir duré jusqu'à une époque récente, en particulier à Puerto Edén où ils se souviennent de l'avoir pratiquée il n'y a pas si longtemps.

Les *canoeros* des archipels de Patagonie et de Terre de Feu utilisaient-ils des hameçons ?

Rares sont les descriptions qui mentionnent l'utilisation de lignes de pêche par les Kawésqars. Empereur et Gusinde conviennent qu'à leur époque, cette pratique avait déjà été abandonnée. Il est cependant décrit que les lignes de pêche comportaient un nœud coulant à leur extrémité et un appât. En ce qui concerne les hameçons, il semblerait qu'il y ait eu une certaine confusion dans la dénomination au moment du contact, puisqu'ils n'utilisaient que des nœuds coulissants et des appâts comme « hameçon » et non un hameçon en tant que tel. Plus tard, ils ont acquis la connaissance et l'usage de l'hameçon tel qu'il est connu aujourd'hui.

Évidences archéologiques d'une utilisation pré-contact de poids de pêche

Dans les sites archéologiques tardifs des 1500 dernières années, les artefacts de pêche sont rares. Cependant, il a été trouvé différents types de poids lithiques qui ont pu être utilisés pour la pêche. Cette situation est en fort contraste avec les premiers sites de *canoeros* (ca. 6500 ans avant le présent) dans lesquels les poids de pêche sont retrouvés en abondance.

Les pièges à poissons

Cette technologie caractéristique de l'époque récente consiste en des structures de rochers et de galets formant une sorte de digue ou de mur, noyé à marée haute et dont le but est de freiner le reflux de l'eau et de retenir les poissons lorsque vient la marée basse. Cette sorte d'enclos d'où ne peuvent s'échapper les poissons, permet leur capture aisée. Il existe différents types de structures et de techniques de construction, elles peuvent être complétées par des piquets en bois, des branches entrecroisées ou des filets.

Certains auteurs affirment qu'il s'agit d'anciennes digues faites par les prédécesseurs de leurs informateurs indigènes. Cependant, les habitants actuels de Porvenir, au nord-ouest de la Terre de Feu, et les descendants des Yagans sur l'île de Navarino, soulignent que ces pièges ont été construits et utilisés jusque dans les années 1960 par les chilotes. Le débat sur leur ancienneté reste donc ouvert.

Conclusion

La bande d'archipels qui borde la Patagonie occidentale constitue un territoire continu où différents groupes de nomades marins circulent depuis la préhistoire, échangeant des connaissances sur la mer et ses ressources. Plus tard, la situation devient plus complexe avec l'arrivée d'acteurs étrangers (donc agents culturels) nouveaux, ayant également une identité maritime. Dans ce contexte, on peut toutefois s'attendre à ce que, pour ces sociétés fortement enracinées dans la mer, la pêche ait joué un rôle prépondérant dans leur économie et leur culture. Cependant, les sources ethno-historiques qui décrivent les Kawésqars montrent que cette activité a eu moins d'importance avec le temps au cours de la période historique. Malgré cela, et d'une manière générale, on peut apprécier la diversité des pratiques de pêche utilisées par les groupes de *canoeros* patagoniens et fuégiens et il est probable que beaucoup de ces pratiques ont été abandonnées dans les moments de contact, entre autres changements dans le mode de vie.

C'est ainsi que l'étude archéo-ichtyologique des sites historiques pré-contact, permet d'avoir une vision différente de la période de contact. La pêche était une activité importante et diversifiée, bien que toujours axée sur les poissons des milieux riverains, des forêts de varech ou des embouchures de rivières. En outre, il existe des différences dans la diversité des poissons pêchés, selon qu'il s'agisse d'un contexte insulaire ou continental. Dans le cas des sites insulaires,

la pêche est centrée sur les forêts de varech et les environnements rocheux et, par rapport à l'abondance des mammifères marins et des oiseaux, les poissons jouent un rôle important, compte tenu de la densité des vestiges trouvés dans les fouilles. Cependant, les poissons pêchés sont principalement de petite taille et leur apport nutritionnel n'est pas comparable à celui des oiseaux et des mammifères marins consommés. En revanche, sur les sites continentaux, la pêche a représenté une plus forte contribution en termes de biomasse, parvenant à égaler ou dépasser celle des oiseaux et des mammifères.

D'autre part, certaines techniques de pêche ont pu être assimilées dans les temps historiques grâce aux interactions avec les marins européens et les chilotes, notamment ceux pratiquant la chasse des otaries. C'est peut-être le cas des pièges à poissons qui sont plutôt caractéristiques des archipels du nord de la Patagonie. Il en est de même pour l'utilisation d'hameçons en métal et en forme de J et peut-être de certains types de filets qu'ils utilisaient auparavant. Ainsi, si on considère qu'avant le « contact », la ressource ichthyologique du détroit de Magellan était bien connue de ses habitants, la faible valeur accordée à la pêche dans la période historique pourrait être due à des changements dans la subsistance et la mobilité des *canoeros* suite à la nouvelle configuration sociale imposée par la période de contact.

Inuit hunters, Saami herders, and lessons from the Amadjuak experiment (Baffin Island, Canada)

Frédéric Laugrand

Abstract

In 1920-21, reindeer and Saami herders from Norway are sent to Baffin island on board the *Nascopie*. The Canadian Government not only hoped to make a lucrative business but also to introduce herding among the Inuit, assuming that reindeer and caribou both belong to the same species (*Rangifer tarandus*). But for various reasons, the Amadjuak experiment turned into a failure. Many reindeer died and Saami and their families decided to abandon the place. As for the Inuit, they helped the Saami but they showed no interest in becoming herders. They rather preferred their hunting and nomadic life. This paper explores the reasons of this lack of interest and its ontological foundations. For the Inuit caribou remain ambiguous animals: they are an ideal prey, they have to be hunted, but have to be respected so they can reproduce. They are also connected to the earth, the deceased and the *ijirait*, mountain spirits. Sometimes they are associated with an owner, they cannot be domesticated at a large scale nor dominated. On the basis of this ethnography the discussion between Ingold, Willerslev and Vitebsky on sacrifice as the ideal hunt is not very helpful to understand their practises.

Key words

Canadian Arctic, Inuit, Saami, caribou, reindeer, hunting, domestication, cosmology.

Résumé développé

Chasseurs Inuit, éleveurs Saami et les leçons de l'expérience d'Amadjuak (île de Baffin, Canada)

En 1920-21, des rennes et des éleveurs saami de Norvège sont envoyés en Terre de Baffin à bord du navire de la Compagnie de la Baie d'Hudson, le *Nascopie*. Le gouvernement canadien espère non seulement réaliser une affaire lucrative, mais enseigner l'élevage du renne aux Inuit partant du principe que renne et caribou sont un même animal (*Rangifer tarandus*). Un peu partout en Amérique

Mots-clefs

Arctique canadien, Inuit, Saami, caribou, renne, chasse, domestication, cosmologie.

du Nord, en effet, comme en Alaska ou au Labrador, certains gouvernements imaginent ainsi régler, entre autres, le problème des famines récurrentes liées au cycle de vie du caribou. En Alaska, en particulier sur la péninsule de Seward, les expériences semblent fonctionner et des familles de Saami s'installent. Pour de multiples raisons, les résultats ne sont toutefois pas durables. Au Canada, d'autres entreprises de ce genre sont organisées dans la vallée du Mackenzie et au Labrador, elles remportent plus ou moins de succès. En Terre de Baffin, dans l'Arctique de l'Est canadien, l'expérience d'Amadjuak est un échec qui se solde par la mort des rennes et le départ des Saami et de leurs familles quelques années à peine après leur arrivée. L'opération connaît des difficultés dès les premiers jours. Sur les 689 rennes achetés en Norvège et transportés à bord du *Nascopie*, seuls quelques centaines survivent avant de tous disparaître, mangés par les chiens et les loups, affaiblis par la piètre qualité du lichen, etc. Les familles de Saami sont désespérées et bénéficient bientôt de l'aide de plusieurs Inuit qui les assistent jusqu'à la fin de l'opération. Saami et Inuit s'entendent bien à Amadjuak et les récits de Mikkelborg comme les journaux du poste de traite des fourrures de la Compagnie de la Baie d'Hudson confirment la qualité de ces relations. Inuit et Saami ont également été tous christianisés et semblent considérer que Dieu opère comme une sorte d'esprit-maître, comme le grand responsable de ces animaux. Pourtant, les Inuit disposent de traditions particulières au sujet de cet animal. Sur place, tandis qu'ils assistent autant que possible les Saami à retrouver les rennes égarés et à les éloigner des loups et des chiens qui déciment la harde, les Inuit ne montrent toutefois aucune envie de devenir des éleveurs, préférant la chasse et la vie nomade qu'elle implique. Cette contribution examine les raisons de ce désintéret et ses fondements sur un plan ontologique. Pour les Inuit, les caribous restent des animaux ambigus ; ils constituent à la fois des proies idéales qu'il faut chasser et respecter pour qu'ils se reproduisent, et des bêtes associées à la terre, aux défunts et aux *ijjirait*, les esprits des montagnes. En langue chamanique, les caribous sont désignés comme étant « les poux de la terre » (*kumarjuait*). Ils sont représentés sous la forme d'une multitude qui traverse les régions arctiques, fuyant l'été les mouches et les moustiques. Plusieurs mythes relatent leur origine. Une série de variantes évoque leur soudaine irruption d'une cavité dissimulée sous une pierre. Une autre série de récits explique comment ils constituent une paire avec les morses, partageant le même esprit-mère. Les noms de ces esprits varient selon les régions, les groupes et les époques. Parfois associés à un maître ou un esprit possesseur, les caribous ne semblent pas domesticables et le rapport que les chasseurs nomades entretiennent avec eux ne relève pas de la domination. Des initiatives d'adoption de caribou existent, comme l'illustre l'exemple de Simon Tookoome, mais à une échelle plus vaste, les caribous constituent plutôt un gibier de choix dont les Inuit tirent de nombreuses ressources. Les chasseurs respectent les sentiers (*nablut*) qu'ils empruntent ainsi que leur viande, sans quoi les caribous disparaissent et les famines s'installent.

Les aînés connaissent également de nombreuses histoires à propos de caribou qui se transforment en *ijirait*, ces esprits des montagnes qui peuvent être violents et faire perdre la mémoire aux humains. Selon certains, les caribous et les *ijirait* incarnent des défunts qui errent dans la toundra. Selon d'autres sources encore, les caribous appartiennent à Dieu. Quoiqu'il arrive, les chasseurs considèrent qu'ils disposent de leur propre agencéité et sont voués à échapper au contrôle des humains. À la lumière de différents matériaux ethnographiques et des récits tirés de la tradition orale à l'époque contemporaine, il semble que ces animaux occupent une place singulière bien différente de celle des rennes en Scandinavie ou en Sibérie. De ce point de vue, la discussion récente entre Ingold, Willerslev et Vitebsky sur le sacrifice incarnant la chasse idéale semble peu pertinente pour comprendre les relations que les Inuit entretiennent avec les caribous. Dans leur article, Willerslev, Vitebsky et Alekseyev suggèrent qu'il existerait une sorte de paradoxe selon lequel, d'un côté, l'animal s'offre au chasseur alors que de l'autre, ce dernier doit trouver des stratégies ingénieuses pour tromper sa proie. Ces deux aspects se retrouvent dans le cas des Inuit, mais ces derniers ne pratiquent pas de sacrifice à proprement dit. Chasse et offrandes coexistent et la chasse au caribou génère une certaine violence, elle est considérée inévitable pour la survie des humains qui, en contrepartie, redoublent d'initiatives pour respecter l'animal et sa chair. La société humaine ne saurait exister sans les animaux.

Over mountain and vale

documenting pastoral practices in the Gədəbəy and Şəmkir districts (South-western Azerbaijan)

Michaël Thevenin, Marjan Mashkour, Sariah Amiri & Rémi Berthon

Abstract

We describe the pastoral life on the Northern foothills of the Lesser Caucasus and adjacent plains including the district of Gədəbəy and Şəmkir in Azerbaijan. Our main objective was to determine the types of present-day seasonal migratory movements of caprines (sheep and goats) and bovines in a remote region of western Azerbaijan. This area was traditionally involved in larger trans-national transhumant networks, before the political upheavals. We were able to observe several herding practices ranging from semi nomadism for very large herd mostly in the low lands and a rural pastoralism practised by the inhabitants of mountainous zones orchestrated by the limitations and regulation of the soviet and post-soviet era for land-use and production of domesticate herd. The idea behind this work that regrouped an ethnologist and three archaeozoologists was to create a modern isotopic baseline on bioarchaeological material originating from a selection of animals from various pastoral contexts. This will be useful for interpretation of prehistoric archaeozoological material originating from the Caucasus.

Key-words

Caucasus, herding, mobility, transhumance, sheep, cattle.

Résumé développé

Par monts et par vaux : pratiques pastorales dans les districts de Gədəbəy et Şəmkir (sud-ouest de l'Azerbaïdjan)

Une enquête ethnographique a été menée en octobre 2014 dans les districts de Gədəbəy et Şəmkir afin d'évaluer l'activité pastorale actuelle dans le sud-ouest de l'Azerbaïdjan. Le but de cette enquête était de construire un référentiel moderne sur les pratiques pastorales et les mobilités des troupeaux dans un contexte relativement contrôlé en vue d'applications archéozoologiques et isotopiques qui permettront de mettre en perspective les données sur la préhistoire de la mobilité pastorale en Azerbaïdjan.

Mots-clefs

Caucase, élevage, mobilité, transhumance, Ovin, Bovin.

Dans cet article nous nous limitons à présenter la partie enquête ethnographique qui a permis de déterminer les types de mouvements migratoires saisonniers actuels des petits ruminants (moutons et chèvres) et des bovins. L'équipe de terrain était internationale et nous communiquions en français, anglais, azéri et persan.

Notre recherche de type extensif, s'est déroulée du 1er au 12 octobre 2014, avec des entretiens non directifs en langue azéri, enregistrés, qui ont été effectués dans le district de Gədəbəy (ville de Gədəbəy, villages de Daryurd et Parakənd, hameaux d'estives d'alpages de Aralıq et Arxaşan), et le district de Şəmkir (pâturages et bergeries de Ceyrançöl, village d'İsgəndərli). L'objectif de l'étude était d'obtenir une analyse qualitative et comparative des données réunies sous la forme de thématiques choisies avec trois orientations principales : 1) cartographie des parcours de transhumance, 2) organisation (planning pour le traducteur) annuelle des activités pastorales, 3) documentation visuelle, linguistique et descriptive des productions d'origine animale et de la culture matérielle associée. Nous avons ainsi réalisé une enquête extensive limitée dans le temps, et pris de nombreux clichés photographiques, avec des temps d'observation très courts et avec une barrière linguistique, malgré la présence d'une azérophone parmi nous (SA) mais qui ne parlait pas le même dialecte que celui des districts de Gədəbəy et Şəmkir. En conséquence, nos résultats ne constituent en rien une norme des pratiques pastorales dans le sud-ouest de l'Azerbaïdjan, mais rendent compte plutôt des manières de faire de quelques familles telles que nous les avons observées et interprétées dans le cadre contraignant d'une courte mission de prospection.

Le pastoralisme transhumant en Azerbaïdjan

L'Azerbaïdjan est une terre qui se prête particulièrement à l'élevage extensif. Plus de la moitié de sa surface (56%) est montagneuse. Les pasteurs mobiles arpentent en été les hautes chaînes de montagnes du Grand et du Petit Caucase aux climats alpins et leurs contreforts semi-arides en hiver. Les pâturages d'été sont situés au-dessus de 1700 m d'altitude et sont sollicités en moyenne entre fin mai et septembre. Ils sont estimés à 32 % des ressources en terre de l'Azerbaïdjan. Les pâturages d'hiver sont situés dans les steppes semi-arides entre 0 et 700 m d'altitude et sont pâturés en moyenne d'octobre à mai. Ils représentent 20% de la superficie des terres.

Les troupeaux transhumants sont constitués d'ovins et de bovins essentiellement, complétés par quelques caprins. Les chèvres sont utilisées à la fois comme meneuses au sein des troupeaux, mais aussi pour leur valeur esthétique notamment pour la couleur de leur robe et la forme de leurs cornes qui peuvent prendre des formes surprenantes et variées, mais aussi pour leur lait destiné à une consommation familiale, ou utilisé comme rémunération pour les bergers salariés. La chute de l'Union Soviétique, la mise en place de nouvelles frontières avec l'Arménie et la Géorgie, et la croissance économique due au pétrole

et au gaz, ont joué un rôle décisif dans la mise en place des réformes sur la gestion des pâturages en Azerbaïdjan. Si quelques pâturages d'été restent sous la responsabilité des municipalités sous le régime d'accès ouvert avec accord verbal, tous les pâturages sont désormais sous contrat avec l'État. Cette politique a façonné un pastoralisme tourné vers l'économie de marché, favorisant les grands troupeaux comme dans le massif de Ceyrañçöl.

Le Pays d'Aran

En langue azérie, le mot aran fait référence à toutes les plaines au climat chaud et sec. Les montagnards du district de Gədəbəy appellent aran la région qui borde le bassin de la Kura, et ses habitants, en particulier les éleveurs, aranci. C'est un milieu semi-aride où domine la steppe. Les éleveurs témoignent d'hivers rigoureux en moyenne tous les 7 ans qui peuvent entraîner des pertes chez les agneaux et les brebis. Enfin, le pays d'Aran au niveau du district de Şəmkiir peut être découpé en 3 zones : le massif du Ceyrañçöl qui se trouve sur la rive gauche de la Kura, une zone alluviale qui correspond au fond de vallée de la Kura, et une zone de piémont qui constitue le flanc nord du petit Caucase.

Le massif du Ceyrañçöl culmine à 800 m d'altitude sur la frontière géorgienne, avec une moyenne de 500 m d'altitude. Il est constitué d'un plateau steppique, voire semi-désertique, de terres incultes sur lesquelles ont été aménagées durant l'époque soviétique des bergeries collectives. Ces bergeries fonctionnent toujours et regroupent environ 600 brebis chacune. À côté de longs enclos en pierre de faible hauteur, se trouvent des bergeries semi-enfouies, plus petites et d'une facture plus traditionnelle. Les nomades qui possédaient sous l'administration russe à la fin du XIX^e siècle leur qışlaq (terres d'hivernage) en plaine, construisaient ce type d'habitations de terre semi-enfouies adaptées aux conditions climatiques et pédologiques des plaines de la Kura en hiver, et au mode de vie d'éleveurs transhumants. Ces habitations étaient répandues dans le bassin de la Kura et la région de Gəncə.

En raison de facteurs environnementaux les villages sont rares à l'intérieur du massif de Ceyrañçöl. Le village d'İsgəndərli est une exception ; il est spécialisé dans la culture du trèfle et la production de fourrage pour l'hiver des troupeaux. L'exploitation de ces terres permet aux éleveurs de revenir plus tôt sur le massif au retour des alpages.

Les zones alluviales et de piémont sont encadrées par le massif du Ceyrañçöl et la région montagnaise du petit Caucase. C'est le bassin de la Kura et ses retenues d'eau. Elles sont littéralement découpées sur la rive droite par de multiples cours d'eau descendant des montagnes. Tout le bassin de la Kura reçoit très peu de précipitations et le régime en est torrentiel. Les lits des rivières sont donc souvent à nu. Malgré tout, dans cette zone, les cultures et les prairies de fauches prédominent grâce à l'irrigation. Quelques parcelles y ont été réservées pour les troupeaux et les bergeries collectives qui servent de pâturage au printemps et à l'automne.

Durant l'enquête, nous avons rencontré un inspecteur des troupeaux à qui l'État azerbaïdjanais a donné 60 hectares de terres pour cultiver et faire du fourrage pour les bêtes. Son troupeau revient sur les terres du massif de Ceyrançöl avant ceux des autres éleveurs parce qu'il possède des terres agricoles. Son chef berger, originaire du village de Çənlibel, aux limites du rayon de Şəmkir, garde avec deux autres bergers un troupeau de 1300 ovins et de 200 caprins. Les bergers ne reçoivent pas de salaire de l'État, mais 30% des agneaux qui naissent leur appartiennent, ce qui explique la grandeur du troupeau et l'utilisation de bergeries semi-enfouies à côté de la bergerie principale. Ici, le départ pour les yaylaq se fait autour du 5 mai en allant vers les pâturages autour de Çənlibel, village du chef berger, où il peut rester un mois entier en fonction de l'herbe disponible. Les bergers logent alors sous des tentes proches du village. Ensuite ils rejoignent les estives du mont Ağqaya (3057 m d'alt.), proche des frontières arméniennes et du rayon de Daşkəsən, qui sont allouées au village de Çənlibel. Ils y restent deux mois et demi, parfois trois.

Nous avons pu croiser deux autres troupeaux du pays d'Aran. L'un avait atteint le massif du Ceyrançöl, mais n'avait pas encore rejoint sa zone d'hivernage. L'autre était aux abords de Gədəbəy. Ils mettent environ une semaine pour descendre entre Qocadağ et Ceyrançöl.

Les troupeaux suivent aujourd'hui la route bitumée qui relie Şəmkir à Gədəbəy. Cet accès aux yaylaq devait être le même qu'aux époques anciennes. D'après les bergers, durant la période soviétique, la route de Gədəbəy permettait aux éleveurs azéris d'atteindre les estives du Haut-Karabagh en passant par le village de Vardenis en Arménie pour rejoindre le Dalidağ (3616 m), accès aujourd'hui fermé.

Le petit Caucase

Dans les districts de Şəmkir et Gədəbəy, le petit Caucase se découpe en trois zones : deux étages, montagnard et subalpin, où sont regroupés les villes et villages, et un étage alpin, où se concentrent les yaylaq avec un climat plutôt continental et humide.

Les deux étages montagnard et subalpin sont une région montagneuse avec des sommets culminants par endroits à plus de 2200 m. Dans les districts de Şəmkir et Gədəbəy, les vallées de la rivière Zəyəmçay à l'Ouest, et celle de la rivière Şəmkirçay à l'Est se rejoignent pratiquement au pied des crêtes sommitales, sur le plateau du village de Parakənd (1300 m). Les villages se présentent ici comme des regroupements épars et lâches d'habitations rurales. Parfois le petit cheptel familial ovin descend en hiver sur les piémonts ou la zone alluviale de la Kura, ainsi que sur des terres louées dans le massif de Ceyrançöl.

L'étage alpin se trouve essentiellement sur les crêtes frontalières à l'extrême Sud-ouest du district de Gədəbəy. Il est constitué de sommets couverts de prairies alpines de plus de 3000 m d'altitude. De l'autre côté des crêtes, c'est

l'Arménie et le grand lac Sevan. Sur leurs versants nord se situent la majorité des estives des deux districts et celles que nous avons visité.

Au cours de notre enquête, nous avons pu reconstituer le programme annuel global des troupeaux locaux sur la base des pratiques pastorales de deux familles des villages de Parakənd et Daryurd. Leurs vaches accompagnent les ovins et les caprins sur les estives du mont Qanlı (3020 m d'altitude) mais restent aux villages durant la saison froide. En été, celles-ci sont gardées par les villageoises, chacune s'occupant de ses bêtes, de la traite et de la fabrication du fromage. Le gros bétail paît autour des campements et ne s'éloigne pas, contrairement aux troupeaux d'ovins qui vont chercher l'herbe jusque sur les crêtes. Les moutons sont confiés à des bergers salariés issus des villages voisins durant l'année. Ici, l'agnelage s'effectue de décembre à mars environ. Les béliers ne sont pas séparés des femelles. Les campements d'estive se partagent en deux groupes de haute et de basse estives. Ils sont occupés en premier à la montée de juin jusqu'à fin août par des troupeaux ovins et bovins. Nous avons pu visiter deux basses estives : celle nommée Arxaşan pour les éleveurs du village de Daryurd et celle nommée Aralıq pour les éleveurs du village de Parakənd, située respectivement à 1825 m et 1725.

La transhumance montante amène directement les bêtes vers les hautes estives fin mai-début juin. Fin août, le cheptel descend aux basses estives jusqu'au début du mois d'octobre, si les conditions le permettent. Puis, on descend de nouveau les bêtes pour les faire paître autour des villages des familles. Enfin, à la mi-octobre ou à la fin du mois, si on a les moyens de payer un berger, on envoie les bêtes dans le pays d'Aran qui y resteront les six prochains mois jusqu'au mois de mai. Pour les bêtes qui restent au village en automne et en hiver, on donne le fourrage ramassé en été. Quelquefois, de janvier à mars, et malgré la neige, les moutons sont sortis des bergeries. Nous assistons à des déplacements de troupeaux à quatre ou cinq temps avec deux ou trois étapes intermédiaires entre les pôles d'attraction estivaux et hivernaux. Les ovins de Gədəbəy peuvent rester six mois en montagne et six mois en plaine, contrairement à ceux venants des bergeries du pays d'aran qui passent quatre à cinq mois par an en montagne. Ces derniers arrivent plus tard sur les estives et partent plus tôt. Ce décalage de temps est dû aux caractéristiques de races ovines en présence. Les races de la plaine seraient moins résistantes au froid que les races de Gədəbəy que les éleveurs locaux nomment Yerli.

S'agissant des campements d'estive : sur les deux campements observés, les éleveurs utilisent deux huttes : un lieu de vie, et une étable pour les bovins. Les ovins sont gardés dans des enclos à l'air libre. Des petites tables en bois plantées dans le sol font office de plan de travail pour la production fromagère. Le plan de travail, horizontal et fait de petites buches espacées, sert de pressoir lors de l'égouttage des produits et sous-produits laitiers effectué avec des pierres. La production ne reste pas sur les basses estives et est régulièrement descendue aux villages. La matière fécale animale est récupérée et vendue comme fumure

dans les villages ou en plaine. Des trous d'un mètre de diamètre, derrière les tentes, sont creusés pour l'emplacement des chiens. Les huttes sont composées de mâts centraux d'environ deux mètres plantés dans le sol soutenant un toit à deux versants supporté par des barres de faites recouvertes de bâches en nylon bleu. À l'intérieur, les parois sont doublées de tissus.

Conclusion et discussion

Au terme de cette enquête, nous pouvons dessiner les contours du pastoralisme tel qu'il est pratiqué dans les districts de Şəmkir et Gədəbəy. Ici, les pratiques pastorales se partagent en deux ensembles : 1) un pastoralisme d'entrepreneurs et d'État, assimilé par R. Neudert à du semi-nomadisme et qui correspond à celui des grands troupeaux venant du pays d'aran (massif du Ceyrançöl, et zone alluviale de la plaine de Şəmkir) ; 2) un pastoralisme villageois du petit Caucase pratiqué par les habitants des zones montagneuses dans le cadre d'une agriculture vivrière et la production de revenus complémentaires.

Dans notre cas, le cheptel ovin familial des fermiers montagnards est réuni dans un troupeau commun villageois, gardé également par des bergers salariés, qui semblent être organisés en équipes. Nous avons en effet observé une séparation de bêtes en petits troupeaux de 300 bêtes environ durant la descente des basses estives proches des villages. Les bovins sont gardés généralement par les enfants ou les femmes. Les hommes sont souvent partis travailler à Bakou dans le cadre de migrations internes rurales-urbaines. Dans le cas des troupeaux venant des plaines, ils réunissent un grand cheptel privé ou d'État, ovins (et caprins) et bovins, mélangé à quelques bêtes appartenant aux bergers, eux aussi salariés. Les estives des arancı d'İsgəndərli, de Şəmkir et des villages de piémonts (Çənlibel) sont aussi les plus reculées dans le massif (les plus proches de la frontière), alors que les pâturages d'été des villages subalpins (comme Daryurd ou Parakənd) sont situés au-dessus de ceux-ci.

Les observations ethnographiques de cette enquête, concordent avec les résultats isotopiques obtenus sur les restes dentaires d'ovins et de bovins modernes collectés à Gədəbəy. Ce matériel permet de mieux comprendre les pratiques pastorales du passé et sert de référentiel pour l'interprétation des données isotopiques obtenus sur des sites archéologiques autour de la région de Gədəbəy.

Evolution of nomadic and transhumant pastoralism in Morocco

Anne-Marie Brisebarre & Mohamed Mahdi

Abstract

Pastoralism holds an important place in Morocco. It benefits from the availability of rangelands covering an area of 62 million hectares and has several forms, depending on the type and extent of the mobility it involves: nomadic, semi-nomadic or transhumant. Invariably, herds are the private property of families, while rangelands are the collective property of a tribe or of one of its fractions. Transhumance is practised on high mountain pastures called *agdal*, on the northern and southern slopes of the High Atlas and in the Middle Atlas. Nomadism persists in the East, on the steppes of the Oriental region, and in the pre-Saharan and Saharan regions of the South. Several State programmes have been launched to address the threats facing these forms of mobile pastoralism.

Key-words

Morocco, nomadism, transhumance, tribes, sheep/camels, state development projects, zootechnical framing, cooperatives.

Résumé développé

Évolution du pastoralisme nomade et transhumant au Maroc

Le pastoralisme tient une place importante dans le paysage agropastoral du Maroc : favorisé par la disponibilité de terres de parcours qui couvrent une superficie de 62 millions d'hectares, il prend plusieurs formes, selon le type et l'amplitude de sa mobilité — nomade, semi-nomade, transhumant — avec une constante : les troupeaux sont la propriété privée des familles tandis que les parcours sont le plus souvent appropriés collectivement par une tribu ou une de ses fractions. D'après le recensement de 1935 de la partie du Maroc sous Protectorat français, la population s'élevait alors à 6.245.000 personnes, 16% des ménages vivant sous la tente. En 2014, 25.274 personnes étaient encore nomades, correspondant à 4.044 ménages, contre 68.540 en 2004, soit une baisse de 63%.

Mots-clefs

Maroc, nomadisme, transhumance, tribus, ovins/camelins, projets étatiques de développement, encadrement zootechnique, coopératives.

Le pastoralisme dans tous ses états

Les diverses formes de pastoralisme marocain sont des archétypes rendant peu compte de la complexité de ces activités et des multiples réalités que l'histoire de chacune d'entre elles a forgées.

Toujours présente sur les versants nord et sud du Haut Atlas, la transhumance est pratiquée sur certains alpages d'altitude appelés « agdal », le verbe berbère « gdel » signifiant faire paître le bétail dans une prairie. Les agdals les plus réputés se trouvent dans le nord du Haut Atlas, au sud de Marrakech (Agdal d'Oukaïmeden, de Tichka et du Yagour), dans le Haut Atlas oriental (Agdal n'Isan près d'Imilchil) et dans le Haut Atlas central (Agdals forestiers des Aït Bouguemmez).

Soumis à un régime saisonnier de mise en défens des parcours, l'agdal est placé sous l'autorité d'un saint protecteur : les pasteurs transhumants ne peuvent y entrer que collectivement, lorsque la date d'ouverture a été décidée ; il leur est interdit de mettre en culture des portions de ces pâturages. Cette discipline collective s'est révélée être un mode de gestion efficace des ressources naturelles.

Dans les territoires du Moyen Atlas autour des principales villes (Azrou, Timahdit, Ifrane, Boulemane et Khénifra), des éleveurs, dont le genre de vie était alors très proche du nomadisme saharien, sont venus s'établir au XIV^e siècle.

Dans la première moitié du XX^e siècle, ces pasteurs y pratiquent un semi-nomadisme : ils continuent à vivre sous la tente et effectuent des déplacements saisonniers entre la montagne (jbel) et la plaine (azaghar) du Saïs autour de la ville de Meknès.

Durant la colonisation française de grands espaces de pâturages des plaines ont été vendus : ils ont alors changé de destination et ont été cultivés. Les pactes pastoraux de réciprocité entre les tribus de la plaine et celles de la montagne ont été rompus. Le cycle des mouvements de troupeaux s'est donc modifié, passant du semi-nomadisme à la transhumance. Les familles se sont fixées dans des habitats en dur, la tente ne servant plus qu'au moment de l'estivage.

Le nomadisme est pratiqué à l'Est dans les steppes de l'Oriental, à la frontière de l'Algérie, dans un territoire qui s'étend de Ain Bni Mathar jusqu'à Figuig en passant par Bouarfa. Il est aussi présent dans les régions présahariennes du Sud-Est autour des agglomérations d'Errachidia et Ouarzazate, ainsi que dans celles englobant Tan Tan, Guelmim et Tata, et au Sahara dans les immenses espaces autour de Oued Eddahab, Laâyoune, Es-Smara, Boujdour, Assa Zag.

Les configurations de ces aires de nomadisme ont beaucoup changé à travers l'histoire comme le montre l'exemple de l'Oriental, haut plateau steppique. Les nomades y distinguent « tahoual », déplacement au sein d'un même parcours, et « tarhal » ou « rahla », déplacement de grande amplitude à l'intérieur du territoire tribal. La mobilité transnationale entre le Maroc et l'Algérie n'existe plus depuis la fermeture en 1994 de la frontière entre ces deux pays.

En cas de forte sécheresse, certains grands éleveurs sortent des limites territoriales de leur tribu et reprennent un nomadisme de sécheresse, « rihlat al

jafaf», déplaçant leurs troupeaux en camion vers les régions de Ouarzazate et du Gharb où ils louent des chaumes et des jachères auprès des agriculteurs.

Menaces sur le pastoralisme et résilience

Diverses menaces mettent l'existence de la mobilité pastorale en péril. Cependant, depuis quelques décennies, les pouvoirs publics ont pris conscience des risques socio-économiques et politiques si les populations de pasteurs demeuraient en marge du développement du pays.

Elles concernent le non-respect des règles de fonctionnement collectif de l'agdal. La date d'ouverture des parcours, jusqu'alors fixée après constatation de l'état de la végétation par les représentants des fractions tribales, est de plus en plus souvent annoncée par l'administration sous la pression des grands éleveurs. Des portions de ces terres de parcours sont privatisées pour y construire des habitats en dur, maisons et bergeries, que des éleveurs de la tribu, ou des étrangers, occupent à l'année. D'autres parcelles sont mises en culture grâce à l'irrigation et aux fertilisants. La coupe massive du bois, pour un usage domestique (chauffage, ébranchage pour la nourriture des bêtes) et surtout pour l'industrie, met en péril la forêt qui sert temporairement de pacage aux troupeaux. Tous ces changements dans la gestion jusqu'alors collective de l'agdal risquent de provoquer le surpâturage des parcours.

Sur le versant nord du Haut Atlas, les transhumances estivales se maintiennent. Mais ce genre de vie, menacé d'abord par le désintérêt des autorités techniques responsables de l'encadrement de l'élevage, est confronté à une conception du développement qui voit dans cette mobilité un archaïsme, rappelant le passé tribal et se dressant comme un obstacle à l'édification d'une nation moderne.

Des projets de transformation des parcours en station touristique de luxe ont vu le jour, par exemple sur l'emplacement de l'Agdal d'Oukaïmeden, alors que les habitants du Haut Atlas ont une autre conception du développement intégrant tourisme rural et activité pastorale.

Dans la région steppique de l'Oriental et les zones présahariennes et sahariennes le nombre des troupeaux nomades, qu'il s'agisse d'ovins ou de dromadaires, est en forte diminution. Certains sont entre les mains de grands éleveurs dont la famille a fait le choix de la sédentarisation pour permettre la scolarisation des enfants et l'accès aux structures de soins. Ces élevages sont conduits dans le cadre d'entreprises très lucratives.

Dans le Souss, les plaines situées au pied du versant sud du Haut-Atlas, où se situe la réserve de biosphère de l'arganaie, sont envahies par des nomades qui remontent du Sahara occidental ou de la région de Ouarzazate. Depuis 1996, de nombreux conflits ayant trait à la gestion de l'espace ont fait s'affronter les éleveurs et les agriculteurs sédentaires qui dénoncent la dégradation de leurs cultures et de la forêt par les troupeaux. Ces affrontements sont à l'origine de la Loi pastorale, promulguée en 2016, qui régleme la transhumance.

De grands projets, soutenus par un financement étatique grâce à des prêts obtenus auprès d'organismes internationaux (Banque mondiale, FIDA, PNUD...), ont inscrit dans leur agenda la modernisation de l'élevage par la conservation ou la réhabilitation de la mobilité pastorale, l'organisation des éleveurs au sein de coopératives, l'amélioration des terres de parcours, la sélection des troupeaux, la complémentation et l'engraissement des animaux, la vaccination et les soins vétérinaires... Les plus emblématiques sont le Projet de Développement des Parcours et de l'Élevage dans l'Oriental (PDPEO) qui a connu deux phases (1990 et 2002) et le Projet de conservation de la biodiversité par la transhumance sur le versant sud du Haut Atlas (CBTHA), lancé en 2001 pour 7 ans.

Dans le cadre du PDPEO, la principale innovation a été la création des coopératives ethno-lignagères auxquelles participent tous les ayants droit sur la base des affinités ethniques. Elles fournissent à leurs membres des services moyennant rémunération : utilisation de camions pour le transport du cheptel et des aliments pour le bétail, gestion des zones mises en défens et des infrastructures d'abreuvement, participation aux campagnes de vaccination du cheptel, commercialisation des produits de l'élevage comme la laine...

La nouvelle stratégie de développement de l'agriculture, dite Plan Maroc Vert et lancée en avril 2008, apporte son soutien à l'élevage en l'organisant en filières. La filière cameline (200 000 têtes contre seulement 3 000 en 1976) a bénéficié de financements importants. Pour 70% des populations des provinces du Sud, cet élevage est la principale source de revenus. De nombreux éleveurs, jusqu'alors nomades, se sédentarisent et installent des étables de chamelles laitières dans les zones périurbaines, confiant le troupeau à un berger salarié.

Depuis quelques décennies, le pastoralisme marocain est encadré par l'Association Nationale Ovins et Caprins (ANOC), organisme professionnel qui aide les éleveurs à sélectionner et améliorer les races rustiques locales adaptées aux différents milieux (race Timahdit dans le Moyen Atlas ; Bni Guil dans l'Oriental ; Sardi sur les plateaux de l'Ouest ; Boujâad sur les plateaux de Kasba Tadla ; D'Man dans les oasis...). Ce faisant l'ANOC a contribué au changement des modes de conduite des élevages pastoraux, mais a aussi encouragé le développement d'un élevage sédentaire intensif pour l'emboûche.

L'ANOC a aussi permis l'obtention du label IGP (Indication Géographique Protégée) pour l'agneau Laiton, âgé de 90 à 120 jours, dont le poids est compris entre 28 et 35 kg. Il doit être issu du croisement entre une brebis de race locale et un bélier sélectionné Ile de France, Mérinos Précoce ou Lacaune.

Conclusion

Sur les hauteurs atlasiques la transhumance, liée à une économie familiale de subsistance, s'est maintenue : malgré certains changements, les rapports d'échange et de coopération entre éleveurs persistent.

À l'inverse, dans les plaines de la façade atlantique ou de l'intérieur du pays, la mise en valeur agricole des parcours au travers de grands projets hydro-

agricoles ou du fait de l'incitation au développement des cultures intensives, a été fatale au nomadisme. Par conséquent, celui-ci a soit complètement disparu de ces régions au cours du xx^e siècle, soit il s'est maintenu dans les marges sous des formes résiduelles.

Dans les steppes de l'Oriental, mais aussi dans une moindre mesure au Moyen Atlas, l'élevage pastoral tend vers une économie de marché de type capitaliste. Les transformations des modes de conduite des troupeaux amènent les grands éleveurs à se comporter en entrepreneurs et à développer un comportement individualiste. La coopérative pastorale ethno-lignagère prend peu à peu la place de la tribu : d'ayants droit les éleveurs sont transformés en clients.

Dans les régions présahariennes et sahariennes, l'élevage camelin a suivi la même évolution : sédentarisation des familles, troupeaux de grands propriétaires gardés par des bergers salariés, mais aussi installation d'étables de chammelles laitières aux portes des villes. Selon Pierre Bonte, dans ce contexte de modernisation de l'élevage et de remplacement des caravanes chamelières par des camions, le grand nomadisme camelin n'existe plus. Il propose de parler de mobilité plutôt que de nomadisme. Cependant il souligne l'attachement identitaire à la tente et à la possession de camélins, cette « culture de la badiya » qu'il a observée au Sahara occidental comme en Mauritanie.

Marriage outside of kinship social ties among the Tubu

Catherine Baroin

Abstract

The Tubu are Saharan-Sahelian herders whose area, centred in Northern Chad covers a quarter of the Sahara, spilling into Libya in the north, Niger in the west and Sudan in the East. Broadly speaking, their lifestyle is comparable to that of the other nomads, living off extensive camel farming in this wide climatic belt of the Sahara-Sahel, stretching out from Senegal to the Red Sea. But in their marriage rules, the Tubu are radically different from the other cultural groups that constitute the Moors in the west, the Tuaregs and various other Bedouin tribes in the north and in the east. For them, marriage is rigorously forbidden within cognatic kinship, either close or distant, contrary to the other herders who tend to favour marriage among cousins. This marriage rule, of which they are very proud, forces them to endlessly look for new alliances which materialise through important livestock transfers between the various family units. It is on this basis that they have built a society where interpersonal networks count as much —if not more— than clans or lineages. As a result, they display great flexibility and resilience that sheds light on the motives of the political anarchy which, as a matter of fact, characterises these herders.

Key words

Sahara, pastoralists, Tubu, marriage rules, social structures, solidarity, political anarchy.

Résumé développé

Le mariage hors de la parenté : structure des liens sociaux chez les Toubou

D'ouest en est, vivent au Sahara les Sahraoui et les Maures, les Touaregs, les Toubou et diverses tribus arabes. L'élevage extensif du chameau les contraint au même mode de vie nomade, mais ils diffèrent fortement par la langue et la culture, et à cet égard, ce sont les Toubou qui tranchent le plus. L'arabe et le *tamasheq* (langue des Touaregs) sont des langues afro-asiatiques, tandis que la langue des Toubou appartient au phylum niger-congo. Elle diffère donc radicalement des autres langues parlées au Sahara. Sur le plan culturel aussi, de très fortes différences opposent les Toubou aux autres sahariens. Nous mettrons ici en évidence ces différences, dont le point de départ est la règle de mariage.

Mots-clefs

Sahara, sociétés pastorales, Toubou, règles de mariage, structures sociales, solidarité, anarchie politique.

La règle de mariage et le processus matrimonial

Les peuples du Sahara privilégient tous le mariage dans la proche parenté, sauf les Toubou qui refusent ce type de mariage. Les arabophones privilégient le mariage « arabe » entre enfants de deux frères, et les Touaregs l'union avec une cousine croisée, tandis que pour les Toubou moins on est parent, mieux c'est. Le mariage est prohibé si un(e) trisaïeul(e) est commun(e), et ils mettent un point d'honneur à respecter cette règle. Chaque alliance étant contractée loin du cercle des proches parents, chacun est au cœur d'un réseau personnel distinct d'alliés, qui sont disséminés dans un grand nombre de campements. Ce brassage matrimonial s'accompagne de multiples transferts d'animaux, entre une multiplicité de protagonistes, ce qui influe sur les relations sociales, économiques et politiques.

Le versement d'une importante compensation matrimoniale s'inscrit dans un cycle de quatre étapes de transferts préalables au mariage. Dans un premier temps, au cours d'une vaste tournée qui peut prendre deux ans, le futur marié fait appel aux membres de sa parenté cognatique, hommes et femmes, pour l'aider à rassembler le bétail demandé. Il remet ce bétail à son futur beau-père, qui en redistribue une grande partie à divers parents et parentes, paternels et maternels, de la future mariée. Ceux-ci à leur tour, le jour du mariage, font don d'animaux au marié, qui aura dès lors un troupeau pour vivre avec sa famille.

Les répercussions sociales de ce processus de transferts de bétail

C'est de la parentèle de l'épouse que provient donc l'essentiel du troupeau du jeune couple. Le mari y joint ses propres animaux, reçus dans l'enfance, qui étaient gardés par son père. Fort de son indépendance économique, il est libre de conduire sa famille où il veut et se considère comme son propre chef, situation qui n'est pas étrangère à l'esprit d'anarchie qui règne en pays toubou, où nul n'est tenu d'obéir à qui que ce soit.

Mais ce sont les parentèles des deux époux qui ont contribué au mariage, et les liens ainsi forgés ne sont pas sans retour. La solidarité joue inversement lorsqu'un parent, de l'épouse ou du mari, a besoin d'aide, notamment pour se marier. Les parents de l'épouse, qui peuvent donner à leur gendre encore d'autres animaux, conservent une influence sur le jeune ménage. En cas de conflit conjugal, l'épouse peut s'enfuir chez eux, et c'est avec eux que le mari doit négocier son retour. Ils exigent le don d'une tête de bétail en dédommagement, avant de l'autoriser à revenir. Par ailleurs, tous les transferts de bétail précédent, source de l'indépendance formelle du couple, définissent des droits sur les animaux, qui influent sur les relations entre individus.

Les droits sur le bétail

Le cheptel familial se répartit en diverses catégories juridiques, sur lesquelles les protagonistes (mari, femme, enfants) exercent chacun des droits spécifiques. Ils sont indépendants de la nature biologique du bétail (chameaux, vaches ou

petit bétail) et perdurent au fil du temps. Chaque petit vient grossir la catégorie à laquelle sa mère appartient, et le troupeau se compose d'une juxtaposition de lignages d'animaux matrilineaires sur lesquels s'exercent des droits différents.

Lors de la cérémonie du mariage, deux catégories sont créées. La plus importante est celle des *conofo*, animaux donnés au mari par les parents de son épouse le jour du mariage. La seconde est la « garantie du mariage » *sadag*, une ou deux bêtes que le mari donne à sa femme selon la règle islamique. D'autres animaux peuvent s'ajouter ensuite, qui sont propriété personnelle du mari, de l'épouse, d'un de leurs enfants ou même d'un tiers.

Les *conofo* sont gérés par le mari dans l'intérêt de son couple et de ses enfants. Il peut vendre une bête pour faire face aux dépenses familiales, mais il ne saurait dilapider ce bien, par exemple pour contracter un second mariage. Ses beaux-parents s'y opposeraient. L'épouse bénéficie du lait des femelles pour nourrir sa famille, et seuls les enfants nés de leur union hériteront ce cheptel.

Le *sadag* appartient à la femme. Le mari n'y ajoutera un animal qu'en réparation d'un préjudice. En cas de répudiation la règle islamique prévoit que le *sadag* revient à l'épouse, mais le mari garde souvent ce cheptel. Il revient aux enfants nés de l'union, à l'âge adulte. Leur mère en vend une bête pour acheter des bijoux d'argent à sa fille, ou bien son fils en vend une sans son avis. Ce n'est que pré-héritage, puisque ce bétail leur est destiné.

À ces deux catégories s'en ajoutent souvent d'autres, en nombre variable. Ces bêtes, qu'il s'agisse de chameaux ou de vaches, appartiennent en propre au mari, à l'épouse, à un de leurs enfants, ou encore à un tiers. Le cheptel personnel du mari a diverses origines : dons à la naissance ou à la circoncision, héritage ou pré-héritage, bétail acheté au retour d'un séjour salarié au loin. Ses droits sur ces animaux sont entiers. Il n'est pas rare que figure aussi, dans le troupeau familial, le bétail personnel d'une femme, que ce soit l'épouse elle-même ou une parente du mari.

En outre, d'autres éleveurs, parents du couple ou non, leur confient parfois des animaux pour des motifs divers. C'est un prêt de bête laitière pour éviter à une parente en difficulté de manquer de lait, ou bien le fruit d'une politique de diversification des risques. Pour un éleveur fortuné, qui ne peut gérer seul tout son troupeau, les aléas de l'élevage extensif au désert et sur ses marges sont tels, en raison des sécheresses et des vols de bétail, qu'il est prudent de répartir son cheptel chez divers partenaires. Au total, le troupeau qu'exploite la famille nucléaire se compose donc d'animaux d'origine et de statuts très divers, sur lesquels s'enchevêtrent les droits complexes d'individus multiples.

Richesse des hommes, richesse des femmes

L'attitude des hommes et des femmes concernant la possession personnelle de bétail est bien différente. Les hommes attachent une grande importance au nombre d'animaux qu'ils possèdent, car ils en tirent leur indépendance économique et, partant, leur sentiment de liberté. Pour les femmes par contre,

ce qui compte avant tout c'est d'avoir assez de bêtes en lactation pour nourrir leurs jeunes enfants et leur famille. Elles possèdent moins d'animaux que les hommes, en raison des règles islamiques d'héritage, mais beaucoup d'entre elles de surcroît se désintéressent de ce bétail. Certaines préfèrent laisser leur part à leurs frères, plutôt que d'en confier la gestion à leur mari. Après veuvage, elles savent qu'elles pourront compter sur le soutien de leurs frères, à défaut de fils pour pourvoir à leurs besoins lorsqu'elles vieilliront. De plus, les dons d'une épouse à son mari sont fréquents, tandis que l'inverse est exceptionnel.

Globalement on peut considérer que l'épouse, chez les Toubou, est pourvoyeuse de richesse pour son conjoint. Avant le mariage, grâce aux contributions de sa propre parentèle, le futur marié remet à son beau-père un « prix de la fiancée », dont le montant est compensé ensuite par les dons qu'il reçoit de la parentèle de sa femme le jour de la cérémonie. Plus tard, les parents de son épouse continuent de l'enrichir d'autres animaux, s'ils ont leur gendre en estime. D'ailleurs c'est souvent l'épouse qui sollicite ces dons, lors d'une tournée de visites à sa famille à dos de chameau. Elle emporte avec elle quelques menus cadeaux et souvent son dernier-né, pour le présenter à ses parents. À chaque visite, elle reçoit une ou deux têtes de gros bétail, et revient de sa tournée avec une dizaine d'animaux ou plus. Ceux-ci grossiront le stock des *conofora* du troupeau conjugal.

Il est fréquent aussi qu'une épouse fasse à son mari le don d'animaux qu'elle possède en propre. Ce peut être la promesse d'un animal à naître : elle donnera le « ventre » *kiši* de telle femelle, c'est-à-dire son prochain veau ou chamelon. Avec la chance, si ce « ventre » s'avère être une femelle et qu'elle engendre de nombreux petits, tout un troupeau peut en résulter. Inversement, le mari ne donne pas de bétail à son épouse, sauf le *sadag* islamique. Il lui alloue toutefois, à elle et à sa descendance, une part de ses animaux personnels et s'interdit ainsi de les utiliser à d'autres fins. Elle bénéficie du lait, et ce bétail reviendra à ses enfants. Mais à titre personnel, elle ne reçoit de lui aucun autre animal, sauf en réparation d'un tort.

Le tort le plus courant, aux yeux de la gent féminine, est la prise d'une seconde épouse. La polygynie est rare chez les Toubou, et une seconde union est toujours très mal vécue par la première femme et ses parents. Ce mariage porte atteinte à leurs intérêts, car elle et ses enfants perdent l'exclusivité de l'accès à la richesse paternelle, qu'ils devront partager avec les enfants du second lit. Quand elle apprend ce second mariage, la première épouse « se fâche » *oworci* : elle retourne chez ses parents. Quelque temps après, quand la colère est retombée, le mari tente de négocier avec eux son retour. Il incite sa femme à reprendre la vie commune en lui donnant une vache ou une chamelle qui sera son bien personnel, comme le bétail reçu en héritage.

Tout au long de sa vie, l'épouse conserve des liens avec sa parentèle qui l'épaule en cas de difficulté. Elle retourne chez ses parents en cas de mésentente conjugale ou de répudiation. Elle vivra alors près d'eux jusqu'à son remariage. Le

soutien des parents est inconditionnel, alors qu'aucune solidarité systématique ne lie les partenaires conjugaux. Seule la venue de nombreux enfants met leur mère à l'abri de la répudiation, et du besoin dans ses vieux jours. En effet, la femme toubou n'est jamais économiquement autonome. Elle dépend toujours d'un homme (époux, père, frère ou fils) pour subvenir à ses besoins et c'est pourquoi posséder en propre des animaux n'est pas crucial pour elle.

Une logique sociale en réseaux

La parentèle, pour les hommes comme pour les femmes, a donc une importance primordiale. Même si chaque chef de famille base sur son troupeau son indépendance économique, les recours aux liens familiaux sont nombreux, au sein de sa parentèle comme de celle de sa femme. C'est le cas si se projette le mariage d'un fils ou d'un cousin, ou s'il faut aider un parent victime par exemple d'un vol de chameau, d'une agression ou d'un meurtre.

Mais comme chacun et chacune est au cœur de son propre réseau, en raison de la règle de mariage qui diffuse au loin les alliances, il en résulte globalement un enchevêtrement de réseaux qui ne se recoupent qu'à la marge. Les solidarités se basent sur ces réseaux de parentèles, et non sur des groupes aux contours définis. Ce mode de sociabilité, qui influe sur la vie économique de ces pasteurs, fait sentir aussi ses conséquences en matière politique puisque chaque famille restreinte, insérée dans un vaste entrecroisement de relations d'entraide impliquant consanguins et alliés, est à la fois autonome et solidaire des autres. Il en résulte un maillage social fluide, sans centre ni périphérie, qui permet à chacun de se sentir indépendant et de considérer qu'il n'a de comptes à rendre à personne.

Ce sentiment est d'autant plus fondé que s'il existe bien des chefs (de lignages ou de clans) chez les Toubou, ceux-ci n'ont tout au plus qu'un rôle d'arbitre. Ils n'ont aucun pouvoir coercitif. Les membres d'un clan ou d'un lignage patrilineaire sont très disséminés géographiquement et ne se réunissent jamais. Le clan toubou ne constitue donc pas un « groupe en corps ». C'est plutôt une sorte de blason honorifique, défini par plusieurs attributs : une tradition historique, un surnom, un interdit et une marque de clan. Les membres d'un même clan veillent à ce que soient respectés ces insignes communs de leur honneur, en réagissant aux offenses et aux éventuelles insultes dont serait l'objet leur interdit ou leur surnom, en vengeant un meurtre ou en poursuivant le voleur de bétail portant les marques du clan. Les Toubou ont un sens très pointilleux de l'honneur, qui les fait dégainer à l'instant leur poignard, porté dans un étui au niveau du coude gauche, pour se ruer sur leur adversaire. Or les défis et motifs de vengeance sont fréquents, d'autant que cette société guerrière valorise l'audace et le vol de bétail, lequel n'est pas sans risque car il déclenche pour le voleur une menace de vengeance permanente, diffuse et systématique. Dans de tels cas cependant, la solidarité se limite aux parents les plus proches car « les

obligations de vengeance [...] ne dépassent pas [...] un certain degré de parenté à l'intérieur du clan ».

Ces dernières perdurent au fil du temps, sauf compensation en cas de meurtre, et le clan régule cette violence endémique. Mais globalement c'est l'anarchie qui domine, en l'absence de chefs dotés de réels pouvoirs. Dans cette logique sociale à base de réseaux personnels entremêlés, on conçoit mal d'ailleurs comment une chefferie forte pourrait trouver sa place.

Comparaison avec les autres peuples sahariens

Rien de tel chez les autres peuples du Sahara. Les Maures et les Touaregs ont une forte stratification sociale, avec des catégories absentes chez les Toubou : les nobles, les tributaires et les religieux. Sur ces distinctions se fonde le pouvoir politique, et l'on constate une « assez grande similitude des hiérarchies sociales et politiques chez les Maures et chez les Touaregs ». Quant aux tribus arabes, leur organisation est segmentaire comme chez les Nuer du Soudan. Les échelons agnatiques de la tribu arabe sont dirigés chacun par un chef dans un mode d'organisation qui n'a rien à voir avec le modèle toubou.

C'est donc la grande originalité des Toubou qui ressort de cette brève comparaison. Au contraire des autres sahariens, leur société se compose d'un enchevêtrement de réseaux interpersonnels où chaque homme entretient le sien et se considère comme son propre chef. Les mariages hors de la parenté y font circuler la richesse, d'une parentèle à l'autre, dans une série de dons de bétail qui aboutissent à la formation du troupeau familial du jeune couple, sur lequel se fonde son indépendance économique. Au-delà de la famille restreinte cependant, les relations établies ou perpétuées par ces dons d'animaux sont source de relations solidaires diffuses. Les clans ne constituant pas des « groupes en corps » et les chefs de clan n'ayant aucun pouvoir décisionnel, c'est l'esprit d'anarchie qui caractérise cette société dans le domaine politique, tandis que l'esprit de solidarité établit le lien au sein de réseaux individuels.

The organization of tasks according to gender in Chukchi and Koryak societies and possible application of these ethnographic observations to archaeological contexts

Sylvie Beyries

Abstract

Ethnographic research has demonstrated how in many traditional communities, such as those in Siberia, activities are gender-specialized. The organization of craft production within these communities is both economically and socially motivated. However, when these communities are subject to extreme environmental and social pressures (climate change, economic and other crises) the rules of labor division according to gender become more adaptable. These ethnographic studies encourage us to be more flexible in archaeological interpretations. But applying these observations to comparable situations in archaeological contexts proves to be extremely difficult.

Key-words
nomadism,
reindeer social
organization,
ethnoarchaeology.

Résumé développé

La division sexuelle du travail dans les sociétés Tchouktches et Koryaks et l'application possible de ces observations ethnographiques aux contextes archéologiques

La recherche ethnographique a démontré que dans de nombreuses communautés traditionnelles, en particulier les communautés sibériennes soumises à des pressions environnementales importantes, la division des tâches domestiques et/ou artisanales est considérée comme induisant des relations complémentaires entre les sexes; la chasse constitue une exception avec des tabous importants. Ces sociétés ont été utilisées comme modèles pour l'interprétation

Mots-clefs
nomadisme,
organisation sociale
des rennes,
ethnoarchéologie.

de l'organisation de celles qui ont évolué en Europe occidentale pendant la période tardiglaciaire. Si ces modèles sont particulièrement adaptés à l'interprétation des adaptations environnementales, des mouvements à travers les territoires, des techniques, des stratégies de chasse et des stratégies alimentaires, ils sont plus difficiles à utiliser pour obtenir une vision claire de l'organisation sociale d'un groupe préhistorique et de la répartition des activités entre ses différents membres.

Dans un premier temps, l'article proposé montre comment dans une société au sein de laquelle la répartition des tâches homme/femme est précise dans le discours, la transgression peut devenir la règle. Pour chaque activité, chasse, pêche, traitement du cuir, cueillette... les vestiges accessibles sur les sites de la période étudiée sont examinés pour comprendre dans quelle mesure certains éléments permettraient d'accéder à des éléments relatifs à l'organisation sociale du travail.

Contexte ethnographique

La présentation est fondée sur deux groupes de l'extrême nord de la Sibérie. Le premier, très septentrional, des Tchouktches nomades de la région d'Amgouema (pour les données se rapportant à cette région, nous ferons appel aux travaux de V. Vaté). Le second concerne des Tchouktches et des Koryaks (Căvčuvén) dans la région Atchaïvaïam, située plus au sud (pour cette région, les données ont été acquises par S. Beyries, F. David, V. D'Iatckenko, C. Karlin, P. Plattet et Y. Tchesnokov). Dans ces deux régions, toute l'organisation socio-économique est fondée sur la famille et dépend du renne sauvage ou domestique.

Que ce soit chez les Tchouktches ou les Căvčuvén, la famille est une unité sociale très forte qui est au centre de toutes les relations sociales. Elle est formée par des personnes de la même famille et du même sang. Le même ménage signifie vivre sous le même yaranga ; ce nom fait référence aux tentes faites de peaux dans lesquelles ces groupes vivent. Le terme « même sang » ne doit pas être compris uniquement dans le sens d'une ascendance commune ; les personnes de « même sang » sont celles qui utilisent le sang d'un même renne lors des rituels. Ce type de rituel unifie encore davantage les personnes qui partagent la même tente.

La répartition des tâches est directement liée au cycle annuel : le rythme de la mobilité et de l'utilisation des terres, étroitement lié aux saisons. Il y a une dimension spatiale, le monde des hommes étant considéré comme réalisant les activités plein air, alors que les espaces domestiques, la tente et le campement, appartiennent aux femmes. Les tâches peuvent être classées en deux catégories : techniques et symboliques.

Les activités techniques

La chasse, et la pêche sont des activités qui se pratiquent en groupe pour les grandes chasses saisonnières du renne, ou individuellement pour celles qui

concernent l'acquisition d'espèces considérées soit comme des appoints dans l'alimentation comme les oiseaux, soit pour les peaux particulières comme le loup. Dans la plupart des cas, la chasse est une activité essentiellement masculine, bien que les femmes ne soient pas exclues. La chasse à l'ours est une exception, étant une activité exclusivement masculine.

La présence de pointes de projectiles lithiques et osseuses témoigne, dans le Tardiglaciaire, d'une activité de chasse régulière. Quel que soit le support du projectile, il existe une grande variabilité typologique, et même s'ils sont relativement rares, les éléments encore présents montrent qu'un large éventail de matériaux a été exploité. Certaines expériences récentes ont tenté de faire correspondre des types de pointes de projectiles lithiques avec la taille du gibier chassé. Cependant, la comparaison des spectres de la faune avec les types de pointes trouvées sur les sites indique que le matériel était plus probablement adapté à l'environnement plutôt qu'au type d'animal chassé.

L'abattage et le dépeçage des rennes sont associés à de nombreux rituels, qui sont généralement effectués par les femmes. En contexte archéologique, le dépeçage des animaux est attesté par des marques de coupe visibles sur les os, et par des outils à long tranchant présentant des signes d'usure attribuables au dépeçage.

Le tannage et la couture sont également des activités typiquement féminines. Cependant, les hommes produisent de la sellerie et savent coudre, puisqu'ils réparent leurs propres vêtements pendant leurs séjours dans la toundra ; ces réparations doivent être effectuées correctement pour que les vêtements continuent à offrir une protection efficace. Bien que détecté par des indices indirects, le travail des peaux est largement attesté tout au long du Paléolithique. Cette activité est indiquée dans de très rares cas par des indices particuliers, comme sur le site de Uil (Ienisseï), où une structure formée par des piquets en os fixés au sol évoque la forme d'une peau tendue et où des taches de cendres aux formes spécifiques peuvent être interprétées comme indiquant un foyer de séchage de la peau. Mais la preuve majeure de cette activité reste les outils lithiques, en particulier les grattoirs, qui lorsqu'ils présentent des traces d'usure interprétables peuvent permettre d'identifier les étapes de travail de la production des peaux et même dans quelques cas les procédés techniques utilisés.

Le ramassage du bois et la récolte de l'eau (glace ou neige en hiver) sont généralement des activités féminines. Mais il existe de nombreuses nuances. La cueillette ou collecte des plantes et autres ressources d'origine végétale est par contre exclusivement une activité féminine : les baies, les fruits, les racines, les champignons et même l'écorce utilisée pour le traitement des peaux. Il y a quelques exceptions à cette règle ; la cueillette des champignons hallucinogènes (*Amanita muscaria*) qui est effectuée par les femmes et les hommes et l'extraction de racines spécifiques, destinées à être macérées dans de l'alcool, qui est réalisée par les hommes. Pour le Tardiglaciaire, c'est par l'étude des restes

dans les foyers qu'une certaine compréhension de la gestion et de l'utilisation du bois est accessible.

Les activités symboliques

Chez les peuples Tchouktches et Koryaks, il existe deux types de rituels : les rituels principaux et les rituels spécifiques.

Lors de la plupart de ces rituels, les acteurs font des libations avec du sang de renne, et nourrissent la terre, le feu ou le *gičgyj* (planches à feu anthropomorphiques qui symbolisent les ancêtres) avec de la graisse ou de la viande de renne ou de poisson. Des gestes codifiés sont faits sur des substituts symboliques des rennes. La réussite de toute activité (technique ou sociale) doit passer par la pratique de ces rituels. Leur non-respect compromet la mise en œuvre des activités vitales ainsi que l'harmonie du groupe. Il apparaît clairement que les femmes ont un pouvoir important à travers des actions symboliques, majoritairement en lien avec le feu ; la bonne réalisation des rituels leur confère une large responsabilité pour le succès des actes du quotidien et c'est de cette manière que le prestige reçu par les hommes lors du bon déroulement des tâches leur incombe en partie.

La présence d'une telle flexibilité et complémentarité comportementale montre combien il est difficile d'interpréter les actions humaines qui ont eu lieu lors de la formation des sites préhistoriques, et notamment en ce qui concerne la division du travail entre les femmes et les hommes qu'elle soit technique ou symbolique. Tout ce que nous voyons dans les documents ethnographiques nous amène à considérer ce type de système comme un système auquel les groupes préhistoriques auraient pu facilement s'adapter pour survivre.

Mobility and nomadic life in the Palaeolithic

reflections on the relationship between humans during the Middle Magdalenian in the Eastern Vienne (France)

Oscar Fuentes & Geneviève Pinçon

Abstract

The study of human societies in the Palaeolithic leads us to investigate the relationships that may have existed between different contemporaneous groups. Although the timescale in prehistory, based on a long period —beyond a generation— does not permit a detailed analysis of the social dynamics, it is nevertheless possible, in certain archaeological contexts, to observe the complexity of social relations. Indeed, when several archaeological parameters are combined —such as stratigraphy, the identification of material characteristics like lithic industries or objects made of hard animal materials, repeated figurative and iconographic elements, and radiometric dates providing a chronological framework— it is possible to attempt some palaeo-ethnographic analyses. It is only an archaeology integrated with technical and technological processes, and linked to material and symbolic culture, that can enable one to construct an anthropology of the nomadic populations of the Palaeolithic. As André Leroi-Gourhan put it so rightly, “there can only be teamwork in a domain where omni-competence is a fiction...”. Since he made that observation, progress has been made, but it still remains as relevant as ever.

Among these elements, Palaeolithic graphic art constitutes a favorable field of analysis for studies of relations between human groups, because it can reflect social, perpetually changing dynamics but also ways of perceiving beings and things. It is in this context that we propose to undertake an analysis of the Palaeolithic art of the two Middle Magdalenian (between 18 and 16,000) groups that have been particularly well identified so far through their material culture: the Magdalenian “with Lussac-Angles spearpoints” and the Magdalenian “with shuttles”. Basing ourselves primarily on the depiction of the human body, we propose to investigate whether these images —which are so striking in a prehistoric art that is generally defined by numerous animal figures— can materialize the identity of specific groups. Because whereas the Magdalenian group with

Key words

Palaeolithic art, identity, otherness, Magdalenian, human depiction, Europe, Lussac-Angles spearpoints, shuttles, social geography.

Lussac-Angles spearpoints has realistic human depictions in profile, the shuttles group only has human figures seen from the front, with simplified geometric traits. Is this a clear indication of distinct identities?

Résumé développé

Mobilité et vie nomade au Paléolithique : réflexions sur le rapport entre humains au cours du Magdalénien moyen de l'Est de la Vienne

Mots-clés
art paléolithique,
identité, altérité,
Magdalénien,
figure humaine,
navette, Europe,
géographie sociale,
sagaie de Lussac-
Angles.

L'étude des sociétés humaines du Paléolithique amène à se pencher sur les relations que pouvaient entretenir différents collectifs contemporains entre eux. Bien que l'échelle d'étude en préhistoire, basée sur un temps long — au-delà d'une génération — ne permette pas une analyse fine des dynamiques sociales, il est cependant possible, dans certains contextes archéologiques, d'observer une complexité des rapports sociaux. En effet, c'est lorsque plusieurs paramètres archéologiques sont réunis, comme la stratigraphie, l'identification de caractéristiques matérielles tels que des objets d'industrie lithique ou en matières dures d'origine animale, des éléments figuratifs et iconographiques répétés avec des dates radiométriques offrant un cadre temporel, qu'il est possible alors de tenter des analyses palethnologiques. C'est donc une archéologie intégrée des processus techniques et technologiques, en lien avec la culture matérielle et symbolique qui seule, permet de construire une anthropologie des populations nomades du Paléolithique. Comme le précisait si justement André Leroi-Gourhan : « *il n'est de travail que d'équipe dans un domaine où l'omnicompétence est une fiction...* ». Depuis cette observation, du chemin a été parcouru mais elle reste toujours autant d'actualité. Comment passer d'une archéologie de terrain pour aller vers une préhistoire des populations ? Vaste question à laquelle l'archéologue s'est attelé depuis la fin du XIX^e siècle et de manière plus marquée depuis Marcel Mauss et André Leroi-Gourhan. Le concept de chaîne opératoire a permis de rendre compte de la puissance cognitive du geste technique placée dans une dimension sociale. L'archéologie s'intéressant aux faits matériels (puisque seuls les objets non périssables sont conservés) a, contrairement à l'anthropologie sociale, développé une sociologie des techniques paléolithiques. Il s'agit d'aborder le fait social qui permet d'atteindre l'individu « *total* » cher à Marcel Mauss et sur lequel André Leroi-Gourhan s'est appuyé pour penser l'ethnologie préhistorique. Si l'ethnologie permet à une anthropologie sociale de se construire sur la base des phénomènes symboliques, des structures sociales et de la parenté notamment, il en est de même pour notre champ disciplinaire, l'archéologie. Depuis des décennies, la voie palethnologique dessinée par André Leroi-Gourhan s'est structurée et est devenue une méthode d'étude bien développée en France. Les réflexions menées notamment par Claudine Karlin sur les peuples nomades, s'inscrivent dans cette dynamique et ouvrent des perspectives. Ainsi, nous estimons qu'il est désormais possible de tirer des

« fils » de ce qui pourrait être possible pour penser les groupes humains du paléolithique, et tenter des synthèses. L'expression graphique paléolithique en Europe semble émerger avec l'arrivée de Sapiens autour de 40 000 ans bien que des débats actuels posent la question de l'expression artistique des Néandertaliens. Cette paléo-histoire des images n'est pas à étudier de manière disjointe du reste des témoins archéologiques, tout comme elle n'est pas non plus à envisager en opposition à ces derniers. Le dualisme courant en archéologie qui consiste à séparer domaines d'analyse : activités symboliques *vs* cynégétiques, activités utilitaires *vs* non utilitaires, est désormais à dépasser si l'on souhaite discuter de la dimension « totale » de l'individu et de la société dans laquelle il s'inscrit.

Que savons-nous sur ces collectifs humains ? Ces derniers ont évolué dans des espaces physiques différents de ceux d'aujourd'hui, en étroite relation avec des environnements mouvants (milieux, climats), et l'ensemble des « existants » (animaux, végétaux, esprits) qui participent de la structuration du milieu (fleuves, reliefs etc.). Il est aussi fort possible que pour les sociétés mobiles du passé, ces espaces aient été aussi habités par des entités non physiques (esprits, ancêtres). Étaient-ils nomades ? semi-nomades ? ou mobiles ? L'archéologie préhistorique parle volontiers de peuples nomades pour le Tardiglaciaire. Il est vrai que la diversité de nature des sites archéologiques nous fait voir une pluralité de types d'occupation des lieux, entre haltes de chasse, campements plus pérennes et installations complexes. La saisonnalité des occupations comme documentées à Étiolles (Essonne) et Pincevent (Essonne) montre bien le caractère cyclique et mobiles des installations. Mais d'autres gisements archéologiques, comme les abris sous roche, racontent d'autres « histoires » archéologiques. Ainsi l'étude menée sur le site du Roc-aux-Sorciers (Vienne) montre plutôt des évidences d'une occupation pérenne et à l'année avec des modalités de circulation au sein d'un territoire local inter-sites. Ainsi le nomadisme paléolithique montre des réalités très diverses tant sur le plan chronologique (campements très complexes pour le gravettien russe) que régional (campement démontables selon les latitudes géographiques). Nous pensons alors qu'il n'y a pas un nomadisme, mais des mobilités nomades différentes allant jusqu'à la fixation de groupes au sein d'un territoire. Nous proposons donc d'en aborder une facette avec les sites datés du Magdalénien moyen de l'est de la Vienne. De ce fait, la perception de ces espaces par les humains, les relations qu'ils ont pu entretenir avec les existants ainsi que leurs rapports aux autres groupes contemporains, dépend de ces modalités d'occupation des environnements et des systèmes de déplacements observables à plusieurs échelles. Au sein du paléo-écosystème du Roc-aux-Sorciers (Angles-sur-l'Anglin, Vienne, France), nous avons pu ainsi identifier un territoire de l'intime, au pied des falaises et au contact de l'abri, un territoire domestique du quotidien, attaché au lieu et ses abords et un territoire symbolique mettant en avant des faisceaux de relations étroites et continues avec d'autres sites. Dans cet exemple, cette échelle

du territoire est visible au travers des relations entretenues avec les sites du Lussacois (La Marche et les Fadets), distants d'une quarantaine de kilomètres plus au sud-est.

Mais comprendre les rapports que pouvaient entretenir les humains entre eux selon les niveaux de ces échelles de territoire implique aussi une compréhension du système ontologique auquel les collectifs se rattachent.

Nous entendons une ontologie comme les manières qu'ont eues les groupes humains de comprendre le monde et d'expliquer les phénomènes observables et imaginaires. Philippe Descola a proposé une catégorisation en quatre schèmes ontologiques, décrivant pour chacun d'entre eux des façons d'être au monde, générant des mythes et des cosmologies et structurant ainsi les rapports sociaux. Appliqué à l'archéologie préhistorique, ces champs sémantiques et conceptuels nous permettent de questionner les groupes paléolithiques dans leur organisation sociale. Il n'est pas question de discuter si l'une des ontologies proposées par Philippe Descola « colle » plus au moins aux sociétés paléolithiques. Cela serait un non-sens. Il s'agit plutôt d'identifier dans quelle mesure les éléments archéologiques que nous sommes en mesure d'analyser peuvent participer à la discussion des ontologies possibles. La façon de concevoir les éléments matériels (les objets), immatériels (les mythes, les symboles) ainsi que les activités (cynégétiques, domestiques, artistiques) est structurée selon ces systèmes ontologiques. Comment alors est-il possible d'identifier les ontologies établies par les collectifs humains du Paléolithique ? notamment pour les groupes établis à l'Est de la Vienne entre 18.000 – 16500 cal BP ? C'est ce que nous proposons d'analyser ici à propos des collectifs humains de cette région localisée entre les marges sud du bassin parisien et le Seuil du Poitou avec les gisements du Roc-aux-Sorciers, ceux localisés à Lussac-les-Châteaux comme le site de la Marche et des Fadets (Vienne) et celui de la Garenne (Saint-Marcel, Indre). Les recherches menées sur le gisement du Roc-aux-Sorciers, depuis sa découverte en 1933 par Lucien Rousseau, puis sa fouille en 1947 par Suzanne Casso de Saint Mathurin et Dorothy Garrod ainsi que celles menées depuis les années quatre-vingt-dix par l'une de nous, ont ouvert des perspectives pour tenter aujourd'hui une synthèse palethnologique des groupes humains. Les apports de l'anthropologie sociale sont par ailleurs tout à fait opérants dans cette perspective car les concepts qu'elle propose, tout en évitant le piège du comparatisme ethnographique, permettent d'analyser les phénomènes archéologiques avec d'autres regards et approches. Il s'agit par exemple des rapports entre nature et culture et des modes de représentation du monde et des autres. Ainsi l'archéologie du Roc-aux-Sorciers peut être questionnée à l'aune de ces concepts. Parmi ces éléments, l'art graphique constitue un domaine d'analyse favorable aux études des relations entre collectifs humains, car il peut être le reflet des dynamiques sociales en perpétuel changement, mais aussi des modes de perception des êtres et des choses.

La mise en relation du Roc-aux-Sorciers au sein d'une dynamique territoriale et en rapport avec d'autres gisements voisins tel que la Marche (Vienne) et la Garenne (Indre), permet d'identifier des convergences ou des différences dans les sphères techniques et artistiques. L'analyse des phénomènes d'emprunts culturels ou d'exclusion / inclusion entre les groupes font émerger des relations complexes entre ces communautés. Ce que nous sommes capables d'identifier comme des éléments stables et suffisamment caractérisés sont alors autant de variables ouvrant sur une analyse sociale des collectifs. La mise en perspective de la pointe de sagaie de Lussac-Angles avec la navette, un autre objet issu de l'industrie osseuse, deux objets qualifiés de « fossiles directeurs », que nous croisons avec d'autres éléments documentés par l'archéologie, nous offre l'opportunité d'ouvrir une discussion sur les rapports sociaux durant le paléolithique récent. Seule une étude intégrée des phénomènes archéologiques observables permet d'aborder une synthèse d'ensemble, touchant entre autres aux relations entre les groupes humains.

C'est dans cette optique que nous proposons de reprendre une analyse de l'art paléolithique des deux collectifs attribués au Magdalénien moyen et qui sont particulièrement bien identifiés à ce jour par leur culture matérielle : le Magdalénien « à sagaies de Lussac-Angles » et celui « à navettes ». En nous basant notamment sur la figuration du corps humain, nous proposons de rechercher si les images, si particulières dans l'art préhistorique qui est en général défini par des figurations animalières nombreuses, peuvent participer à la construction de l'identité de groupes spécifiques. En effet, la figuration de l'image du corps humain dans l'art paléolithique renvoie à des relations dialectiques tout à fait caractéristiques. Ces images permettent de discuter du rapport que pouvaient établir les humains avec leur corps et d'analyser les relations multiples de continuité et discontinuité possibles entre les êtres. La diversité formelle de ces images au cours du paléolithique, met en avant divers processus de singularité des êtres allant de la métamorphose (mélange de corps humains et non-humains) à la revendication de l'individu par des images de type portrait réaliste. C'est justement ce type d'image, relativement original dans le corpus des figures humaines paléolithiques, qui se développe au sein des sites du Roc-aux-Sorciers et de la Marche. En revanche, les images humaines de la Garenne ne correspondent pas du tout à ce schème figuratif. En effet, tandis que le groupe magdalénien à pointes de sagaies de Lussac-Angles livre des représentations humaines détaillées, expressives et réalistes, le groupe à navettes développe les figures humaines uniquement figurées de face, avec des traits géométriques simplifiés. La stabilité/permanence de ces deux types d'image bien ancrée au sein des deux faciès culturels est bien mis en avant par les travaux réalisés ces dernières années. Est-ce la traduction forte d'identités distinctes ?

The elusive French nomadic Roma

Marc Bordigoni & Lise Foisneau

Abstract

Thirty-eight years apart, two ethnologists have shared the same fieldwork: the Travellers' dedicated caravan site of Saint-Menet in Marseille (France). One was a mediator there; the other lived there in a caravan. This caravan site is occasionally home to a diversity of collectives: Travellers, Manush, Catalan Gypsies and Roma, all belonging to the French administrative category of "*gens du voyage* [Travellers]". The two ethnologists also have in common their shared interest in one of these collectives: the so-called "Hungarian" Roma. This article is a reflection on a statement of one of the inhabitants of Saint-Menet: "We are at home here". How can one understand the "here" and the "we"? Is it the caravan site of Saint-Menet and the Roma of Provence? How can one describe a collective that forms constantly different assemblages in different places?

Key-words

Roma, caravan site, Provence, circulation, Travellers.

Résumé développé

Les « Tsiganes nomades » nous échappent-ils ?

Tous deux ethnologues, de deux générations différentes, nous avons rencontré et vécu une expérience de terrain avec des personnes, citoyens français, qui se reconnaissent comme Rom. Ces rencontres eurent lieu avec les mêmes personnes ou leurs descendants, et dans le même espace, pour l'un en 1977 et pour l'autre en 2015. Le fait que les premières rencontres aient eu lieu sur l'aire de stationnement de Saint-Menet n'est pas un hasard : cela est dû à la manière dont la France a conçu la « question des Nomades » que nous analyserons un peu plus loin. Marc Bordigoni a rencontré ces « Roms de Provence » parce qu'il a été amené à travailler sur cette aire qui venait d'être aménagée et dans laquelle d'autres « nomades » français habitaient, qu'ils fussent Roms, Manouches, Yéniches, ou autres. Lise Foisneau s'est installée sur l'aire de Saint-Menet parce que certains de ces Roms qui avaient pour ancêtres des « Nomades » sur lesquels elle avait travaillé dans une recherche archivistique antérieure y séjournaient au moment de son arrivée à Marseille. Nous savions l'un et l'autre que l'aire de Saint-Menet n'était qu'un de leurs espaces de résidence, particu-

Mots-clefs

Roms, Gens du Voyage, aire d'accueil, Provence, circulations, caravanes.

lièrement prisé par les commodités qu'il offre — proximité des services hospitaliers, multiplicité des artisans et entreprises avec lesquels les hommes ont l'habitude d'avoir des échanges économiques, etc. Pour autant une phrase de l'une des habitantes de l'aire, « On est chez nous ici », a été l'occasion d'une réflexion nouvelle commune. Et si « ici » désignait autre chose qu'uniquement le lieu occupé à cet instant-là : le terrain de Saint-Menet ?

Tsiganes nomades

Depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, des journalistes, des explorateurs, des photographes et parfois même des ethnologues ont affirmé avoir rencontré les « derniers "vrais" Tsiganes nomades ». En cela se perpétue une évidence, l'association « Tsiganes » et « nomades ». Pourtant comme le précise clairement l'historienne Henriette Asséo, la quasi-totalité des Tsiganes d'Europe vivent comme les autres citoyens européens, en maisons, en appartements, et plus fréquemment en bidonville. Elle précise que « la vision que l'on tente d'imposer d'un peuple tzigane, "nomade" par nature, serait ridicule si elle n'avait pas des effets politiques dévastateurs ».

En France depuis la fin du XIX^e siècle se met en place un dispositif étatique de contrôle des personnes circulantes sur les routes. Pour autant il est d'entrée difficile de distinguer ceux qui sont des solitaires (vagabonds, chemineaux, artistes, ouvriers...) et ceux qui circulent en famille (Bohémiens, Tsiganes, Romanichels, Camp volants, etc.). Ces derniers vont être astreints à des papiers d'identité spécifiques à partir de 1912 ; ce dispositif discriminatoire ne sera aboli, suite aux pressions internationales, qu'en 2017, tout en n'empêchant pas les anciennes pratiques discriminatoires de la part de tous les services de l'État ou des associations qui sont en charge de la gestion des « aires d'accueil des gens du voyage ».

Les premiers « centres de stationnement » virent le jour à Laval (1968), Angoulême, Marseille et Saint-Etienne-du-Rouvray (1977). Ces centres étaient pensés comme des lieux gérés par des associations ayant comme objectif de « responsabiliser » et de « socialiser » ses usagers. Il s'agissait de véritables plans de sédentarisation qui annonçaient parfois explicitement leur visée comme au « Hameau tzigane » du Plan-de-Grasse créé en 1966.

Alain Reyniers et Patrick Williams analysent cette situation en rappelant que les pouvoirs publics ont cru « qu'en sédentarisant les "nomades", on assimilerait les Tsiganes ». Et « d'avoir pensé que l'identité tzigane était liée à un unique et immuable référent », le nomadisme : « Le nomadisme n'est pas pour les Tsiganes l'identité (une substance qu'il faudrait, sous peine de se perdre, garder à tout prix), mais une stratégie parmi d'autres (c'est-à-dire un mode de relation à l'environnement, susceptible d'ajustement et de transformation). »

Saint-Menet : un terrain partagé

(Marc Bordigoni) « Je découvre l'aire de Saint Menet en octobre 1977. Ce travail m'offre de découvrir un monde dans notre monde, à quelques kilomètres de mon université. En fait je devrais dire « des mondes dans notre monde », car très vite je vois que les « Tsiganes » n'existent pas, ou alors que dans notre regard. En effet dès les premières semaines sur le terrain, je fais connaissance de personnes très différentes les unes des autres. Bien sûr par leurs allures, vêtements, manières de parler le français ou d'autres langues de moi inconnues, leurs véhicules : caravanes, camions, voitures. Un week-end sur trois je dois assurer une permanence. Seul représentant de « l'autorité » ces deux jours, j'ai du temps à passer avec les uns ou les autres, d'observer certaines manières d'être des femmes, des hommes et surtout des enfants. Que de différences ! Les uns m'ignorent, certains manifestent une franche hostilité, d'autres sont curieux, m'invitent, le temps passant, à boire un café, puis une bière et parfois à partager la grillade — entre hommes.

Un groupe est plus régulièrement présent, même s'il y a beaucoup d'allées et venues, ce sont des Roms (ils se disent tels), les autres Voyageurs, les appellent les « Zongrois ». Ils sont avenants, les personnes âgées, femmes et hommes, aiment bien parler avec moi (souvent ils s'ennuient les journées sont longues), les enfants très envahissants, les pères de famille ont tout le temps besoin d'un service, pour les « papiers », les lettres, les factures. Tous, ou presque, aiment être pris en photo — je développe moi-même et leur donne les tirages noir et blanc. Et puis ils sont les plus « authentiques », ils ressemblent à ces « derniers vrais Tsiganes » dont parlent tant d'articles et de reportages ! Les femmes ont de longues robes colorées, celles qui sont mariées portent le *diklo* (foulard) dans les cheveux, elles font les lignes de la main sur les parkings de supermarchés aux alentours, etc. Les hommes font de l'étamage, travaillent les métaux et vendent des voitures d'occasion.

Les week-ends d'astreinte, les verres et repas m'ont appris le « romano anav », le nom particulier de chacun, différents du nom et prénom officiels. Avec deux informations (des bribes de généalogies et le romano anav), je pouvais dialoguer avec certains autour de cette question qui est toujours essentielle pour tous les Roms : savoir qui est qui par rapport à qui. Pourtant je compris vite que je ne pouvais pas oublier qui j'étais : un *raklo* qui « travaille pour l'administration ». Un *raklo* ? Un non-tsigane qui plus est non marié et sans enfant, quelqu'un de « pas fait », dont on ne peut pas prendre la parole vraiment au sérieux. On pouvait donc s'amuser avec moi, rentrer dans mon jeu, mais en fixant les limites. Ce que ne manqua pas de faire Bagar le fils de Yoshkina, un soir au bistro : « Tu poses trop de question sur la famille...!! ». Dans le même ordre d'idée j'essayais de comprendre les raisons des départs et arrivées des uns et des autres ; je n'avais à ce moment-là d'autres moyens que de poser des questions. Et comme le savent tous les ethnologues des « Tsiganes », et pas que les

ethnologues, quand on pose une question on obtient toujours une réponse, mais de là à ce qu'elle ait un autre sens ou but que de clore la conversation...

Après avoir quitté mes fonctions, certains de ces hommes m'ont invité à venir faire des photographies à des fêtes, boire et manger avec eux, sur des terrains, au restaurant, échanger librement : je n'étais plus « quelqu'un de l'administration » !

Au fil des ans je recroisais certains membres de ce groupe de Roms aux Saintes-Maries-de-la-Mer, ou à Arles, ou sur le terrain de Saint-Menet. À l'une de ces occasions je retrouvais Gaji, elle avait dix ou onze ans en 1978, en 2014 elle était grand-mère. Je lui dis sous forme de plaisanterie (à mes yeux) : « Mais tu es toujours là, toi ! » Presque vexée elle me cria « Mais on est chez nous ici, Saint-Menet c'est aux Roms ! » Il était évident que les Roms de Provence avaient été là dès 1977, régulièrement des groupes séjournèrent, mais ce n'était jamais le même rassemblement de personnes et il n'y avait pas tout au long de l'année des Roms présents. La phrase de Gaji avait une manière d'évidence dont le sens m'échappait.

Quand Lise Foisneau arrive sur ce même terrain de Saint Menet, trente-huit années plus tard, devenu « aire d'accueil des gens du voyage », mon nom et mes photographies circulent encore. C'est aussi son travail qui me donnera des clés de compréhension de ce « On est chez nous ici ! ».

(Lise Foisneau) « Forte des expériences de mes prédécesseurs, mon souhait d'un terrain long en caravane ne pouvait advenir qu'en évitant d'être associée à une administration ou à un travail social. J'ai donc fait le choix d'entrer sur une aire d'accueil des gens du voyage comme n'importe lequel de ses usagers, c'est-à-dire avec ma caravane en tant que « gens du voyage ». Ce mode d'entrée sur le terrain n'était pas un leurre, mais une tactique suggérée par des Roms eux-mêmes.

Après mon arrivée sur l'aire d'accueil de Saint-Menet, j'ai continué à essayer de saisir ce qui me semblait être un groupe familial. Mais assez rapidement je me suis rendue compte que le « nous » du « On est chez nous ici » adressé par Gaji à Marc Bordigoni ne se référait pas à une « famille » ou à un « groupe de parenté ». La méthode établie pour l'enquête historique à partir des archives de la police que j'avais menée pour un travail académique antérieur devait être complètement repensée avec l'expérience du terrain. Comme le disait Gaji, il y avait bien un « nous », mais à quel collectif ce « nous » se référait-il ?

Mon enquête historique avait été construite à partir des photographies anthropométriques des carnets « nomade » qui dessinaient les contours des familles et des recompositions familiales par-delà les persécutions du xx^e siècle. Une autre archive photographique allait jouer un rôle fondamental pour me permettre d'enquêter et de décrire le collectif vivant à Saint-Menet. J'arrivais sur le terrain avec les photographies prises quarante ans plus tôt sur ces mêmes lieux par Marc Bordigoni. Il ne s'agissait pas à l'évidence d'une succession de portraits de la même famille à intervalles réguliers, même si telle ou telle personne

se retrouvait de cliché en cliché. Le lien invisible tissé entre toutes les photographies était celui de l'unité du lieu. L'unité du lieu suffisait-elle à définir le collectif que Gaji désignait par le pronom « nous » ? Le cadrage de l'enquête par le groupe familial avait volé en éclat, fallait-il le remplacer par la notion de groupe résidentiel ? Au fil des mois, un tel repérage du collectif par le lieu m'apparut de plus en plus inapproprié. Les Roms se déplaçaient, chacun avec sa caravane, parfois en groupe de plusieurs caravanes, parfois de façon isolée. Je ne savais pas encore si la notion de « nomadisme » pouvait être pertinente pour décrire ce que j'observais, mais une chose était sûre : l'importance du lieu devait être mise en relation avec un phénomène de reconfiguration constant des collectifs qui n'étaient jamais constitués des mêmes personnes. Chaque assemblage avait ses traits propres, aussi bien quantitatifs que qualitatifs. Il m'a fallu voyager à mon tour, vivre dans des groupes différents et dans des lieux différents pour que je donne enfin sens à un autre mot de Gaji alors que nous regardions les photographies prises par Marc Bordigoni en 1978. Elle s'exclama soudain : « Ça c'était une bonne compagnie ! ». La « compagnie » n'était pas seulement ici le terme français en usage pour décrire les personnes avec qui l'on se trouve momentanément, mais l'une des traductions possibles d'un terme romanès, celui de *kumpania* par lequel un collectif éphémère se désigne lui-même. C'est à partir du concept de *kumpania* que j'ai décidé d'organiser mon ethnographie. Une *kumpania* réunie autour d'un lieu est à la fois fragment du monde (le voisinage immédiat) et monde à soi tout seul (l'ensemble des Roms Hongrois). Mais à la différence de l'idée que l'on peut se faire d'une « tribu » nomade en déplacement, une *kumpania* n'est pas du tout un groupe de personnes toujours identiques qui se déplacent ensemble pour habiter successivement des lieux différents, elle est au contraire un collectif singulier dont la rencontre assemble des personnes différentes dans de nouveaux lieux. Une *kumpania* peut se former aussi bien sur une aire d'accueil des gens du voyage comme à Saint-Menet, que sur un stade, un parc municipal, une zone industrielle ou un terrain dont les habitants sont propriétaires. Car la capacité des *kumpanji* de se décomposer et de se recomposer en des lieux différents et avec des personnes différentes est garante de leur survie dans un espace dominé par les *gadjé* (les non-Tsiganes). Ainsi la *kumpania* qu'a connue Marc Bordigoni en 1978 à Saint-Menet n'est-elle pas la même que celle dont je suis devenue membre au printemps 2015. Ces deux *kumpanji* sont liées l'une à l'autre, mais ce lien n'est ni exclusif ni continu (ni par le lieu ni par les liens familiaux). Pour décrire les liens qui vont de l'une à l'autre, il faut faire rentrer le jeu de nombreux assemblages d'autres *kumpanji* dans d'autres lieux, voisins ou éloignés, dans lesquels se sont formées autant de *kumpanji* différentes.

Conclusion : les « nomades » s'échappent-ils toujours ?

Le rapport si particulier des Roms de Provence aux lieux dans lesquels ils forment des *kumpanji* permet une sorte de transfiguration anthropologique des

espaces contraints auxquels ils sont assignés. Les Roms de Provence partagent ainsi de nombreux traits communs avec les membres des sociétés qui sont décrites par James C. Scott dans *Zomia* : ils ont été longtemps protégés par ce que Scott appelle des « frictions de terrain », et leur rapport à l'écriture n'est pas sans analogie avec celui des sociétés fugitives de la *Zomia*. Mais à la différence des peuples de la *Zomia*, les Roms de Provence vivent sur le territoire français, parfois près de très grandes villes, et sont citoyens de l'État dans lequel ils habitent. Ils sont confrontés quotidiennement aux représentants du pouvoir étatique qui, après avoir longtemps contrôlé leurs mouvements, tentent aujourd'hui de les assigner à résidence. Leur ressemblance avec les sociétés fugitives tient donc moins à leur capacité de fuir l'État qu'à leur disposition très particulière à la dispersion et à la recomposition dans des lieux inattendus pour ceux qui veulent les surveiller et les encamper. Le choix de leur mode de vie n'est pas non plus l'indice d'un inconscient politique « contre l'État » : il témoigne plus simplement mais de façon incontestable d'une volonté délibérée de contourner les dispositifs de normalisation que les gouvernements successifs de la République française ont tenté d'imposer à ceux qu'il considère comme des « nomades ».

The first nomads in Central Asia's steppes (Kazakhstan)

an overview of major socio-economic changes, derived from funerary practices of the Andronovo and Saka populations of the Bronze and Iron Ages (2nd-1st millennium BCE)

Julio Bendezu-Sarmiento

Abstract

The large territory of the Central Asian steppes, extending from the Caspian Sea to China, has witnessed, as from the 2nd millennium BCE during the Bronze Age (Andronovo and Begazy-Dandybaj cultures) and then the Iron Age (Saka culture), the coexistence of various modes of economic exploitation: sedentary agriculture, semi-nomadism and pastoral transhumant nomadism, the latter completely established around the Early Iron Age. These cultures developed specific mortuary practices, centred on an important social hierarchy that one can perceive through the study of vast necropolises. In the absence of cities, funerary space played a fundamental part in the management of territorial space, and therefore in the economy.

Key words

Central Asia, Kazakhstan, Bronze Age, Iron Age, Andronovo, Begazy Dandybaj, Saka, nomadism, territory, religion.

Résumé développé

Les premiers nomades en Asie centrale steppique (Kazakhstan): un aperçu des changements socio-économiques majeurs à partir des pratiques funéraires des populations Andronovo et Saka aux âges du Bronze et du Fer (II^e-I^e millénaires avant notre ère)

L'Asie centrale steppique, qui comprend aujourd'hui une partie de la Sibérie du Sud, du Kirghizstan et surtout du Kazakhstan, est un terrain privilégié pour les études des populations sédentaires et nomades du troisième au premier millénaire avant n.è. En parallèle, une puissante civilisation sédentaire et agraire, la Civilisation de l'Oxus, va se développer à partir du troisième millénaire dans la partie méridionale de l'Asie centrale (Ouzbékistan, Turkménistan, Tadjikistan

Mots-clefs

Asie Centrale, Kazakhstan, Age du Bronze, Age du Fer, Andronovo, Begazy Dandybaj, Saka, nomadisme, territoire, religion.

nord de l'Afghanistan et nord-est de l'Iran). À travers leur histoire respective, ces deux ensembles culturels seront toujours en contact direct ou indirect et en relations à longue distance, pacifiques ou parfois conflictuelles. Dans ce contexte géographique, le Kazakhstan, à l'histoire diachronique et socioculturelle complexe, voit entre les âges du Bronze et du Fer (II^e-I^e millénaires avant n.è.) le passage d'une société au mode de vie sédentaire à une société semi-nomade, puis nomade de transhumance. Cette transition historique humaine contre-intuitive, s'inscrit à rebours de l'évolution des sociétés dites classiques. La découverte et l'étude du nomadisme autour du premier millénaire avant n.è., ne date pas d'hier. Les descriptions des sociétés nomades dans les steppes sont bien connues dans les textes anciens grecs, perses ou encore chinoises. Plus récemment les descriptions sur les nomades des périodes historiques ont été alimentées par les écrits de voyageurs, écrivains, ethnographes, historiens militaires et autres militaires et officiers tsaristes du XIX^e siècle.

Le domaine que nous voulons traiter dans cet article, nomadisme et pratiques funéraires, englobe un vaste sujet où la documentation est très abondante et la bibliographie en langue russe démesurée. Pour nous et dans le cadre des études bien établies par les chercheurs soviétiques, le nomadisme comme système socio-économique en Asie centrale est caractérisé par son principal mode de production qui est fondé sur l'élevage. Celui-ci implique tout d'abord un environnement spécifique, dans l'ensemble plutôt non approprié à l'agriculture, puis une certaine mobilité pour assurer l'alimentation des troupeaux tout au long du cycle annuel.

À défaut d'avoir trouvé en nombre important les villages des anciennes populations des steppes, l'archéologie kazakhstanaise est surtout funéraire et concerne des milliers de tombes découvertes et fouillées depuis plus d'un siècle. L'archéologie funéraire a toujours motivé les chercheurs, non seulement parce que les sépultures sont plus riches que les habitats, mais aussi parce que les pratiques mortuaires se prêtent largement à l'enquête sociale en postulant que la tombe et la nécropole sont le résultat d'actes intentionnels et de conduites réfléchies dont la fonction, dans un sens large du terme, est de « signifier ». Le matériel archéologique et anthropologique provenant du Kazakhstan n'échappe aucunement à cette règle, surtout dans le contexte d'étude d'un peuple semi-nomade et nomadisant. L'archéologie funéraire y a fait l'objet de vastes études qui restent encore méconnues. Comme nous allons tenter de le voir par la suite, les pratiques mortuaires évoluent d'une manière trans-générationnelle marquée particulièrement par l'apparition d'une hiérarchie sociale, d'un semi-nomadisme, puis par un nomadisme qui finira par s'implanter et s'imposer. Sans villes, ces populations vont s'ancrer dans le paysage, afin de marquer leurs territoires, grâce à des points de repères tels que l'architecture funéraire pérenne et visible. Ces constructions accompagnées d'un urbanisme funéraire seront en grande partie l'unique miroir du mode de vie social des vivants.

Dans ce contexte socioéconomique, d'une manière plus détaillée la chronologie traitée dans cet article englobe la fin de l'âge du Bronze et le début de l'âge du Fer (fin du II^e et début du I^e millénaire avant n.è.). Au début du deuxième millénaire avant n.è. la culture d'Andronovo s'est développée sur un très large ensemble territorial allant de l'Oural, à l'ouest, vers l'Ienisseï, au nord-est (sur près de trois mille kilomètres) et à la Chine au sud-est, ainsi que de la région de l'actuelle ville d'Omsk, au nord, jusqu'à la mer d'Aral, au sud. Sur l'ensemble de ce territoire, il existe une certaine homogénéité dans la culture matérielle avec des différences locales perceptibles. Les données archéologiques montrent qu'une grande majorité de la population menait une vie sédentaire dans des villages qui se situaient habituellement aux extrémités des terrasses non inondables. Ces populations pratiquaient un mode d'économie mixte agro-pastoral qui employait le cheval comme animal de trait avec des cultures surtout céréalières et la domestication de bovins, camélidés, caprinés et équidés.

Durant la première étape de la culture d'Andronovo (Bronze ancien à la fin du III^e millénaire avant n.è.), le cheptel (principalement constitué de bovins) était réduit et le fourrage naturel n'était nullement difficile à trouver dans les pâturages proches des habitations. À la période suivante, celle du Bronze moyen entre le XVIII^e-XV^e siècles avant n.è., le cheptel paraît augmenter et se compose désormais d'ovins, d'équidés et de chameaux, plus aptes à trouver seuls leur nourriture. C'est sur les sites de cette époque que l'on a retrouvé les plus anciennes barrettes de mors en os, qui témoignent de l'apparition des brides pour chevaux et, donc, d'un début d'utilisation du cheval monté, ce qui eut une influence considérable sur le développement de l'économie et des relations socio-culturelles (e.g. intensification et complexification des relations inter-individuelles et inter-groupes sur de longues distances). Les hommes ont eu dès lors la possibilité d'inclure dans la sphère de leurs activités, économiques en particulier, des terrains plus vastes et plus éloignés que ceux habituellement exploités dans l'environnement proche de leurs établissements. La mise en valeur de nouvelles terres et l'augmentation du cheptel dépendaient l'une de l'autre. L'économie de ces populations reposait durant la première moitié du deuxième millénaire sur la combinaison d'un élevage pastoral de type sédentaire et d'une agriculture rudimentaire (utilisation de houes en pierre et de faucilles en bronze). Pour les périodes les plus tardives, l'économie se caractérise par le passage à l'élevage, d'abord en alpage de type sédentarisé (Bronze final, XVI^e-XV^e siècles avant n.è.), puis de type nomade (période transitoire âge du Bronze-âge du Fer, XIV^e siècle avant n.è.). L'élevage (bovidés, équidés, caprinés) assurait sans doute à la population des produits de première nécessité (viande, lait), sans oublier la laine ou les fourrures utilisées pour la fabrication des vêtements. C'est sur la base économique de ces trois composantes : l'agriculture, l'élevage et la métallurgie, que cette période de l'âge du Bronze connaîtra son développement.

La culture de Begazy-Dandybaj marque entre le XIII^e et le X^e siècles avant n.è. la transition avec l'âge du Fer ancien, période caractérisée par le passage au nomadisme pastoral monté, mélange d'un mode de vie agro-pastoral sédentaire et d'un mode de vie semi-nomade de transhumance. Une partie des steppes et des montagnes vivait au rythme de l'élevage nomade et semi-nomade qui constituait alors la base de l'économie. Dans les zones montagneuses de l'Altaï et des Tianshan, on pratiquait une alternance entre un élevage en alpage et une agriculture sans irrigation artificielle grâce à l'humidité naturelle du piedmont et des montagnes, adaptée au climat, constituant ainsi un mode de vie semi-sédentaire. Des chercheurs soviétiques présument, même si la paléo-démographie ne tend pas à le démontrer, que le nombre d'habitants augmenta fortement, aboutissant à moyen terme à une « explosion démographique ». Celle-ci se serait accompagnée d'un accroissement considérable des troupeaux, comme le montrent les études archéozoologiques, suite au développement des forces productrices et de cette nouvelle forme d'économie migratoire. Ce phénomène aurait conduit les populations à rechercher de nouvelles zones de pâturage avec une expansion « graduelle » transformée au cours du temps en migration continue, créant un monde particulièrement mouvant avec la pratique d'un nomadisme « horizontal » (à la recherche des points d'eaux) et « vertical » (vers les vallées de haute altitude à la recherche des pâturages d'été). La gestion et configuration du territoire dans ces nouvelles conditions devaient générer de nouvelles sources de conflits.

L'évolution vers ce type d'économie, à la fin de l'âge du Bronze, trouve un début de réponse dans l'étude du climat qui semblerait, en Asie centrale, avoir subi, depuis des périodes reculées, un assèchement qui eut comme conséquence la réduction du niveau des lacs de montagnes et un tarissement des petites rivières et ruisseaux dans la zone des steppes. Ceci eut pour conséquence la migration des populations humaines sur des longues distances, selon certains chercheurs soviétiques, du centre et de l'est du Kazakhstan vers le Semirech'e où la proximité des montagnes assura, durant cette période de changement, un milieu stable, provoquant en particulier une gestion économique préférant l'élevage à l'agriculture et qui aboutira avec le temps à une emprise plus accentuée du premier mode de subsistance sur le deuxième.

C'est au début du premier millénaire avant n.è. que commence l'âge du Fer avec l'apparition de la culture Saka et d'un certain nombre d'innovations socio-économiques dont la principale est sans aucun doute l'intégration définitive du nomadisme pastoral monté aux modes de vie locaux. Ces facteurs devaient impliquer entre autres une bonne connaissance méthodique de la gestion du bétail dans laquelle la bonne diffusion du véhicule à roue et, plus tard, du développement du transport grâce au cheval monté devait jouer un rôle essentiel et complémentaire. Dans ce contexte de vie nomade, le cheval de selle, comme moyen de déplacement, joua un rôle prépondérant. L'utilisation de ce dernier implique la création puis le perfectionnement des pièces d'harnachement.

Le territoire associé à la culture Saka s'étendait du centre du Kazakhstan au nord de la Chine (le Xinjiang) et jusqu'à la Mongolie. Grâce aux données du matériel archéologique, notamment céramique, aux structures funéraires, aux rites, aux caractéristiques anthropologiques, ainsi qu'à la génétique, la filiation est fermement établie, d'une part, entre les cultures d'agriculteurs éleveurs sédentaires (Andronovo) puis semi-nomades de l'âge du Bronze (culture de Begazy-Dandybaj) et d'autre part, celles des nomades de l'âge du Fer. Ce nomadisme semble émerger quelque part dans la steppe eurasiennne et se répandre par une réaction sans doute « en chaîne » à travers tout son territoire. Les tribus de l'Altaï, des Tianshan et du Pamir pratiquaient un « nomadisme vertical » de transhumance saisonnière. Sur de longues distances, en été, ils suivaient les pâturages situés en altitude, et en hiver, les pâturages de plaine. Ce type d'économie était complété par les ressources exploitées dans le cadre d'une vie semi-nomade (e.g. pratique de la chasse, cueillette), voire sédentaire d'une partie de la population (e.g. pratique d'une agriculture sèche de céréales) comme cela semblait être le cas dans certaines régions du Kazakhstan au v^e siècle avant n.è. Les recherches sur ce sujet, notamment sur les populations du début du premier millénaire avant n.è., restent rares car les découvertes sont assez récentes en Asie centrale steppique.

Au Kazakhstan, pendant l'âge du Fer, l'élevage nomade et semi-nomade deviendra la forme prépondérante du fondement socio-politique et de subsistance économique de groupes sociétaux dispersés, régis par une hiérarchie sociale, dont l'unité de base sera la famille nucléaire, autonome avec son bétail privé. En effet, dès le premier millénaire avant n.è., des formes différentes de structures sociales adossées à l'apparition d'un « chef » très puissant vont faire leur apparition. C'est ce chef qui aurait distribué aux différentes tribus les terres de pâturages ou qui guidera les troupes lors de conflits armés. Il sera ainsi le garant de la préservation d'un équilibre entre les ressources naturelles immédiatement disponibles (eau, fourrage) et le nombre de têtes de bétail mais surtout, c'est sous son égide que différents travaux collectifs vont organiser, comme la construction des grands kourganes leurs monuments funéraires. Sur un vaste territoire, la présence de la tombe d'un « chef » comme centre du pouvoir, sa résidence éternelle, marquera le lieu par lequel transitent les échanges, comme un point de référence aux relations sociales.

Vera's *tajn'ykvyt* and other stories of ritual strings

constructing and deconstructing religion among Chukchi reindeer herders (northeastern Siberia)

Virginie Vaté

Abstract

This article presents the *tajn'ykvyt*, an artefact of the Chukchi, who live in northeastern Siberia (Russia). The *tajn'ykvyt* is a ritual string that ties together various objects taken from the life of several generations of one family, serving simultaneously as a mnemonic and religious device. The exact translation of its name reveals its purpose: to protect against misfortune. Examination of one particular ritual string throws light on the performance and conceptualization of ritual practices among Chukchi herders: such practices are marked by a common principle, a sense of the collective, but also by individual creativity and flexibility. Reflection on the fate of this particular *tajn'ykvyt* and two others lends insight into the religious reconfigurations in process in the region over the last decades.

Key words

ritual artefacts, ritual string, Chukchi, irreplaceable object, religious reconfigurations.

Résumé développé

Le *tajn'ykvyt* de Vera et autres histoires de chapelets rituels: construire et déconstruire le religieux chez les Tchoukhtches éleveurs de rennes (nord-est sibérien)

Le *tajn'ykvyt* est un des objets rituels des Tchoukhtches, peuple traditionnellement nomade vivant dans la Région Autonome de Tchoukotka (Russie). *Tajn'ykvyt* signifie littéralement « ce qui protège du malheur » (en lien avec les termes *tajn'ygyrgyn*, « malheur » et *vykvyn*, « pierre », exprimant l'idée que quelque chose de dur et de résistant constitue une protection contre quelque chose d'autre, ici en l'occurrence le malheur, la malchance). J'ai appelé cet artefact « chapelet rituel » en français et « *ritual string* » en anglais, car y sont attachés, par un entrelacs de cuir, divers éléments matériels symbolisant des moments importants de la vie des membres d'une même famille sur plusieurs générations. L'objet sert ainsi à la fois de support rituel et mnémorique.

Mots-clefs

objet rituel, chapelet rituel, Tchoukhtches, objet irremplaçable, reconfigurations religieuses.

L'article a un double objectif: a) présenter le *tajn'ykvyt* à travers l'observation rapprochée d'un chapelet en particulier ; b) par le récit de trois destins de chapelets, montrer que les pratiques rituelles des Tchouktsches sont aujourd'hui soumises à de multiples influences religieuses. In fine, le chapelet rituel raconte des histoires sur la vie de chaque famille qui le possède au travers des éléments qui y sont attachés mais aussi les histoires de chapelets rituels nous renseignent sur les configurations religieuses qui ont cours en Tchoukotka.

C'est en buvant le thé, après la fête principale des éleveurs de rennes, appelée *N'ènrir'un*, que Vera, âgée d'une cinquantaine d'année, a accepté de me présenter son chapelet rituel dans les détails. J'avais déjà vu plusieurs chapelets rituels et pu observer leur manipulation durant certains rituels mais jamais je n'avais demandé à quelqu'un de prendre le temps de me raconter l'histoire des divers éléments attachés à son *tajn'ykvyt*. Au quotidien, les objets rituels sont protégés du regard d'autrui, remisés dans un sac, généralement conservé à l'arrière de la *iaranga*, la tente en peau des éleveurs de rennes. Au milieu des activités du quotidien, ou même de celles encore plus intenses du rituel, il m'avait toujours paru inopportun de demander à observer de très près cet objet intime et intrigant.

Qu'est-ce qu'un chapelet rituel ?

Comme les autres objets rituels, le *tajn'ykvyt* est spécifiquement attaché à une tente. Constatant que la tente joue le rôle d'unité familiale, j'ai précédemment affirmé que l'organisation sociale des éleveurs de rennes tchouktsche pouvait être comparée à ce que Lévi-Strauss a appelé les « sociétés à maison ». Selon Bogoras, en tchoukche, les termes « famille » (*rojyr'in*) et « tente » (*jaran'y*) ont la même racine. L'identité de la famille et de la tente est déterminée par le foyer (au sens littéral, référant ici au feu). Il est en principe interdit que des objets en lien avec le foyer d'une tente entrent en contact avec ceux d'une autre (sauf si les familles ont une origine et un feu commun, ce qui peut être le cas notamment pour deux fratries ou leurs descendants). Enfreindre cette règle pourrait apporter le malheur sous une forme ou une autre aux familles dont les foyers sont entrés en contact.

L'élaboration d'un chapelet rituel participe toujours d'une même logique, mais chaque chapelet rituel est unique. Chaque famille qui en possède un (ou même parfois plusieurs), peut faire preuve de créativité: la maîtresse de maison, en charge des objets rituels, peut retirer ou ajouter des éléments, en fonction de certains principes, mais aussi selon sa propre inspiration. En ce sens, le *tajn'ykvyt* est un objet représentatif de la façon dont les rituels sont organisés et conçus chez les Tchouktsches éleveurs de rennes. J'ai montré précédemment que les rituels sont collectifs dans le sens où ils ont lieu en même temps sur un même campement mais chaque famille les organise individuellement et séparément dans chaque tente.

Le chapelet rituel raconte une histoire que seuls ceux qui le possèdent peuvent comprendre pleinement. Chaque personne qui a ou a eu un *tajn'ykvyt* peut en

général identifier le type d'élément attaché à l'objet mais seul son possesseur connaît véritablement l'histoire qui existe derrière chaque pièce, la motivation qui a poussé un membre de la famille à nouer un nouveau morceau, ajoutant un récit à l'artefact. Et comme Vdovin l'explique, il peut aussi exister des interprétations différentes concernant certains éléments pourtant d'apparence similaire. On retrouve notamment attachés aux chapelets rituels : des petites figurines anthropomorphes en bois, d'environ dix centimètres, en forme de fourche ; certaines parties d'animaux, comme le crâne ou la patte ; des petites pierres avec un trou s'étant naturellement formé ; des représentations miniatures d'objets du quotidien ; des morceaux du vêtement funéraire de membres de la famille décédés ; la partie supérieure (la tête) d'anciennes planches à feu anthropomorphes. Si ces éléments figurent souvent sur les chapelets, ils ne sont cependant pas systématiquement présents sur tous. De la même façon, d'autres pièces peuvent s'y trouver. Dans la présentation du chapelet de Vera, j'ai distingué les différents éléments en fonction de la catégorie d'entités auxquels ils font référence : les humains — vivants ou morts — les rennes, certains animaux non domestiques, ou les esprits (la liste étant ici non exhaustive).

Le chapelet rituel de Vera

Une partie des objets attachés au chapelet rituel de Vera fait référence aux membres de la famille, vivants ou décédés. C'est, par exemple, la ceinture qui a appartenu au mari de Vera ou des morceaux du vêtement funéraire de son mari, de sa mère et de sa belle-mère. Ces éléments témoignent du fait que les défunts occupent une place particulière dans les pratiques. Les vivants sont aussi présents sur le chapelet rituel de Vera : des petites fourches en bois figurent l'époux (spirituel) de chacun des membres de la famille ; Vera en mentionne quatre : pour sa plus jeune sœur, vivant au village, son fils d'une trentaine d'années, sa petite-fille, et elle-même. Pour Vdovin, ces fourches de bois sont des figurations d'esprits des ancêtres mais pour Bogoras, elles sont « les protecteurs du troupeau, et en ce sens, sont appelées 'maîtres des rennes' » (*qaa'ken êtinvit*) ; elles font alors référence au lien qui unit les humains aux rennes. Pour comprendre cet aspect du *tajn'ykvyt*, il faut se tourner vers un autre objet rituel : les planches à feu anthropomorphes. Ces planches sont en bois, rondes dans la partie supérieure, représentant la tête, et rectangulaires dans la partie inférieure, représentant le corps ; elles servent à faire le feu en contexte rituel obtenu à l'aide d'un forêt à arc frotté sur « le corps » de la planche (alors qu'au quotidien on utilise maintenant des allumettes achetées dans le commerce). Parce que le feu a une signification particulière pour les Tchouktches, son obtention lors des rituels nécessite une procédure particulière. En effet, comme je l'ai montré dans de précédentes publications, la *iaranga* et son foyer ont un rôle déterminant dans la définition de l'appartenance familiale et des relations sociales : comme nous le dit Ragtytval', les personnes liées à une même tente sont ainsi appelées « ceux ayant un même feu » (*ynnanjynl'at*). Le feu est également considéré comme

ayant un rôle dans le processus de domestication du renne. Les planches anthropomorphes, vues comme la figuration des gardiens spirituels du troupeau, sont activées pendant les rituels pour maintenir la domestication des rennes, comme le montre un conte rapporté par Bogoras. Sur le chapelet de Vera est ainsi attachée une ancienne planche à feu, dont il ne reste que la tête ; c'est en général ce qu'il advient des planches à feu que l'on ne peut plus utiliser parce qu'elles sont trop usées. D'autres éléments du chapelet de Vera illustrent la centralité du renne dans la vie des éleveurs, comme des excroissances calcifiées qui poussent dans le cou de certains rennes, réputées détenir une puissance de vie particulière qu'elles semblent conférer à ces animaux qui, dit-on, mettent plus de temps à mourir lors de l'abattage.

La relation au monde non domestique est également présente, sur le *tajn'ykvyt* de Vera, par divers autres éléments. L'un d'entre eux est un crâne de loup qui selon Vera a été tué par son père. Enfin, différentes pierres sont attachées au chapelet : les plus nombreuses d'entre elles sont celles avec un trou qui s'est formé naturellement, qu'il convient de nourrir de sang après les avoir ramassées. L'une d'entre elle a été trouvée par le fils de Vera qui l'a portée longtemps autour du cou avant de la nouer au chapelet.

Comme le nom du chapelet l'indique, chacun des éléments qui y sont attachés est censé jouer un rôle protecteur. C'est pourquoi toutes les pièces du *tajn'ykvyt* sont, une à une, nourries de moelle des os, prélevée des pattes de rennes abattus lors du rituel d'automne.

Vie et destin de trois *tajn'ykvyt*

Chapelet 1. Avec le temps, Vera est tombée malade. Elle ne pouvait plus vivre dans la toundra. Mais elle ne pouvait pas non plus transmettre à son fils la *iaranga* et les objets rituels qui s'y rattachaient car il n'avait pas de compagne pour l'aider à entretenir l'habitat. Vera s'est donc résignée à brûler sa tente et tous ses objets rituels. C'est une histoire qu'on entend souvent, la vie dans la toundra comportant aujourd'hui moins d'attrait. En effet, la tente et les objets rituels nécessitent qu'on s'en occupe ; on ne doit pas les laisser se dégrader, et on doit les nourrir. Ne pas prendre soin de l'habitat et surtout des objets rituels est susceptible de porter malchance aux possesseurs de la tente ou à ses descendants.

Chapelet 2. Alors qu'elle avait laissé entreposées les affaires de sa famille dans la toundra, comme on le fait parfois quand on passe l'hiver au village, Nadia a un jour retrouvé ses objets rituels en désordre : un glouton avait retourné les traîneaux, sans doute à la recherche de nourriture. Nadia raconte avoir beaucoup pleuré quand elle a découvert cela : le glouton avait ainsi rendu ses objets rituels 'impurs' (*nechistyj* en russe) et elle se devait de les brûler. Alors qu'elle évoquait avec moi ce moment douloureux, Nadia s'était entre temps convertie au pentecôtisme. Divers mouvements évangéliques sont arrivés en Tchoukotka au cours des années 1990 et ont modifié progressivement le paysage religieux. La conversion de Nadia n'a pas eu lieu tout de suite après l'événement du glou-

ton ; elle a pu avant, avec l'aide d'un ami, faire une nouvelle planche à feu. Mais elle a ensuite brûlé cette nouvelle planche, dont l'utilisation et la possession entraînent en contradiction avec les pratiques choisies par sa famille.

Chapelet 3. Tamara et son mari Vitia ont tous les deux passé leur enfance dans la toundra. Mais ils ont fait des études et se sont installés à Anadyr, la capitale de la Tchoukotka, pour exercer une profession loin de l'élevage de rennes, se saisissant de nouvelles opportunités offertes dans le contexte soviétique. C'est pourquoi ni l'un ni l'autre n'ont hérité d'objets rituels. Pourtant, parce que Tamara et Vitia ont assisté à un événement dramatique, Vitia a décidé de construire un chapelet rituel pour protéger sa famille. Malgré leur conversion à l'orthodoxie dans le courant des années 2010, Vitia et Tamara ont continué de prendre soin de leur *tajn'ykvvt*.

En guise de conclusion. Construire et déconstruire le religieux au travers de la matérialité

Selon Revolon, Lemonnier et Bailly, «les anthropologues se demandent aujourd'hui en quoi étudier les techniques et les artefacts révèlent des aspects des cultures, des organisations sociales et des systèmes de pensées que l'on ne peut montrer autrement». Le *tajn'ykvvt* semble pouvoir correspondre aux critères de ce que ces auteurs appellent «un objet irremplaçable»: «irremplaçable aux yeux d'acteurs donnés parce qu'il condense des relations d'une certaine nature». L'observation rapprochée du *tajn'ykvvt* et de la relation que les acteurs établissent avec lui nous renseigne sur la façon dont cet artefact «matérialise les relations» entre les humains et une diversité d'entités, incluant les animaux (comme, par exemple, les rennes, domestiques et sauvages, les loups, les gloutons), les minéraux, les végétaux (comme le bois) et les esprits qui leur sont liés. Les rituels tchouktches s'organisent avant tout autour de la matérialité; la parole, bien que réputée puissante, y est assez peu présente. C'est en observant les objets et les pratiques qu'on est le mieux à même de comprendre les rituels.

Les rituels tchouktches sont construits selon un cadre et une logique collective mais chaque famille est responsable de ses propres pratiques et objets religieux. Au sein d'un socle commun de principes, chaque acteur a la possibilité de prendre certaines décisions pour lui/elle et sa famille. Le chapelet illustre bien cette marge de manœuvre, puisque chacun le construit selon sa logique et son histoire. La pratique des rituels devient ainsi un moment singulier, intime: ce n'est sans doute pas sans émotion que, nourrissant un à un les éléments du chapelet, la maîtresse de maison, se remémore les circonstances qui ont poussé un des membres de la famille ou elle-même à attacher telle ou telle pièce. En ce sens le *tajn'ykvvt* fait référence à certains souvenirs et sentiments relatifs au passé tout en matérialisant l'espoir d'un futur sans encombre.

Mais, c'est seulement parce qu'on en prend soin, qu'on le nourrit, que le chapelet apporte sa protection. Négligé, il pourrait se retourner contre ses proprié-

taires. Il faut aussi maintenir la « vie » du chapelet en mouvement : on ajoute mais aussi on retire des éléments. Comme les souvenirs passent, certaines pièces du *tajn'ykvyt* finissent par paraître inutiles sans doute et sont brûlées lors de certains rituels. Si l'on n'est plus en mesure de s'occuper du chapelet, alors il convient de le brûler ainsi que tous les éléments en lien avec la *iaranga*.

Avec la période soviétique, puis l'avènement d'une économie de marché et la venue de nouveaux mouvements religieux, le *tajn'ykvyt* est devenu un peu moins « irremplaçable ». Les histoires de chapelets rituels évoquées nous montrent comment la « vie sociale » des objets rituels a été affectée par les développements historiques dans la région. Ces récits témoignent aussi du fait que, même « irremplaçables », les objets rituels peuvent être reconstruits en fonction d'un nouveau contexte.

The daily and shamanic dimensions of the relationship with the subarctic land for the semi nomadic Athapaskan speaking Nabesna people on the Alaska-Yukon border, as taught by the women, in 1970

Marie-Françoise Guédon

Abstract

While most descriptions of nomadic societies begin with a male perspective to which is added later the role of women, the present text enters the Nabesna semi-nomadic way of life as defined by the women, with the men involved as primary actors in hunting but not necessarily as primary producers of the cultured environment. The Nabesna women conjugate their role as creators and keepers of the human environment, including dwellings, clothing and food preservation with their participation in hunting, food gathering, and other pursuits that take them away from the camp or the village in the forest, often by themselves. These contacts mean they have to develop their relationship with the non-human environment not only as predators but also as full-fledged participants in the shamanic web of communication and influence.

Key-words

Nomadic hunters, semi-nomadism, subarctic, women, shamanism, Northern Athapaskan, Nabesna, Upper-Tanana.

Résumé développé

Les dimensions quotidiennes et chamaniques des relations des Nabesnas, peuple athapaskan semi-nomade, avec le territoire subarctique, tel qu'enseignées par les femmes en 1970

Alors que la plupart des descriptions de peuples chasseurs nomades débutent selon une perspective masculine à laquelle on ajoute le point de vue des femmes, les circonstances de mon travail sur le terrain m'ont amenée à entrer dans le contexte culturel des Nabesnas tel que perçu et vécu par les femmes. Dans cette société de chasseurs subarctiques, les femmes passent encore autant de temps que les hommes en dehors et loin du village ou du campement : elles

Mots-clefs

Chasseurs nomades, semi-nomade, subarctique, femmes, chamanisme, Athapaskan septentrionaux, Nabesna, Tanana supérieure.

chassent, pêchent, et récoltent une grande partie des ressources alimentaires et autres, souvent en groupes, parfois seules. Mais autrefois, la diversité de leurs tâches et l'ampleur de leur participation aux déplacements des camps de chasse leurs donnaient un accès privilégié d'abord au territoire, ensuite au maintien et à la création de l'environnement humain, c'est-à-dire culturel, enfin aux puissances animales ou invisibles qui tissaient la trame chamanique de l'univers.

Les Nabesnat'ani, ou Nabesnas, une dizaine de bandes ou groupes de familles, de deux cents à cinq cents personnes, selon les périodes, occupent les plateaux arrosés par les rivières Tanana et Nabesna au nord des monts Mentasta, Nutzotin et Chisana juste à l'ouest de la frontière du Yukon et de l'Alaska. Ils étaient encore, il y a moins d'un siècle, parmi les plus nomades des peuples athapaskans septentrionaux, en partie parce qu'ils n'avaient pas accès aux saumons comme les peuples des fleuves Yukon et Rivière du Cuivre. Ils dépendaient des migrations des caribous au printemps et à l'automne, et de la chasse au gros et au petit gibier (orignal et mouflon, ours noir et grizzly, castor, porc-épic et rat musqués ainsi que canards, oies et perdrix, entre autres) et de la pêche saisonnière, toutes ressources qui variaient d'un mois à l'autre et d'un endroit à l'autre. En dehors des retrouvailles des familles, durant les migrations des caribous que l'on piégeait dans des barrières en broussailles longues de plusieurs kilomètres, et sur les sites des grands campements près des barrages de pêche construits sur les goulets de certaines rivières, deux aménagements nécessitant la coopération d'une douzaine de familles étendues, (un maximum de 100 à 120 personnes) la plupart des bandes passaient le reste de l'année divisées en petits groupes de quelques familles nucléaires, parfois de quelques individus, qui se dispersaient dans le territoire et ne se retrouvaient que pour les fêtes du solstice d'hiver et pour les fêtes des morts ou « potlatch ». Il fallait faire des provisions pour l'hiver ; les deux derniers mois avant le printemps comptaient toujours parmi les plus durs pour les animaux comme pour les humains.

Le territoire n'avait ni frontière ni propriétaire exclusif. Mais chacun savait que la bande, ou le groupe de familles qui occupait le territoire avait un accès prioritaire à ses ressources. La composition des groupes variait d'une saison à l'autre. En dehors des liens parentaux, consanguins et affins, un système de clans matrilineaires non localisés regroupés en moitiés exogames, structurait mariages et composition des groupes de travail et permettait d'étendre des liens quasi parentaux à tous les peuples voisins.

Durant mes visites, entre 1968 et 1972 les quelque 450 Nabesnas occupaient trois villages permanents: Tanacross, sur la rivière Tanana, Northways, près de la rivière Nabesna, et Tetlin, plus isolé, dont les 120 habitants dépendaient encore presque entièrement de la pêche, de la chasse et de la cueillette, et maintenaient avec l'environnement des relations forcément sédentaires mais encore modulées par les valeurs, les techniques et autres connaissances léguées par leurs parents et grands-parents.

Plusieurs impératifs structuraient autrefois la vie de la communauté, et donc des femmes : d'abord il fallait s'assurer d'un abri (tente ou autre habitation) c'est à dire d'un camp, avec un feu, qui permettait la délimitation d'un environnement humain protégé, en particulier durant la nuit, contre les animaux, les fantômes et autres puissances invisibles; ensuite, le climat imposait un habillement chaud et efficace et donc une technologie du cuir; surtout, pour assurer l'accès à la nourriture, il fallait déplacer le campement, de semaine en semaine sinon de jours en jours; mais on devait aussi prévoir les mois maigres, surtout ceux de la fin de l'hiver avec ses menaces de famine. Les femmes devaient d'abord composer avec ces impératifs, alors que les hommes se concentraient sur la chasse; ces impératifs dictaient les orientations de la technologie : éléments légers et portables, ou fabriqués sur place pour un usage temporaire, comme les nasses à pêche en osier ou les appentis en branchage qui servaient de tente, ou la multitude des trappes et collets pour capturer le gibier. L'habillement, y compris la literie, dépendait du travail des peaux et des fourrures, ce qui nécessitait la fabrication des outils, couteaux, grattoirs, alènes etc. en pierre ou en os. Par ailleurs la préservation de la nourriture, des peaux et des autres ressources à conservation limitée, demandait des jours de préparation, filetage, découpage, séchage et fumage. Et c'est aux femmes qu'incombait le principal travail de boucherie. La plupart des activités féminines nécessitaient des excursions plus ou moins longues à l'extérieur du campement, tout près pour le bois de chauffage, la surveillance des nasses à poissons ou des collets pour les lièvres, mais jusqu'à dix ou quinze kilomètres et plus pour la chasse au gros gibier ou la relève des lignes de trappe (rats musqués). Les jeunes partaient dans le bois en groupe. Les femmes plus âgées voyageaient souvent seules ou avec une amie, un chien favori, ou l'un de leurs petits-enfants. En plus de la nourriture, il fallait du bois pour le feu, de l'écorce de bouleau (pour les paniers, les caches creusées dans le sol et les cabanes), des racines d'épinette, des branches d'osier, des galets pour faire bouillir la soupe, de la mousse pour calfeutrer les habitations, des sphaignes pour les couches, des piquants de porc-épic pour les broderies, et les plantes pour les teindre, entre autres matières utiles.

Aujourd'hui encore, qu'elle se déplace avec ou sans les hommes, une femme nabesna compétente se doit de connaître le territoire, ses sentiers et ses ruisseaux, de façon intime et précise. Mais il ne s'agit pas pour elle d'un lieu sauvage, encore moins d'un lieu domestiqué. Le paysage est la face visible d'un univers mental et onirique puissant et dangereux où se retrouvent et communiquent les uns avec les autres les animaux, petits et grands, les puissances visibles et invisibles, tout ce qui vit et donc tout ce qui pense et rêve, et jusqu'aux traces laissées par les pouvoirs primordiaux à l'origine du monde (dont les insectes). Et cet univers est à l'écoute. On rencontre les animaux individuellement, face à face. Les femmes enseignent à leurs enfants — et aux ethnographes — à surveiller leurs pensées, leurs émotions, leurs rêves, à l'affût de toute impression positive ou négative qui émanerait de l'univers animal, depuis la forêt qui se

fait soudain silencieuse jusqu'à un souvenir fugitif d'un membre de la famille, et surtout les impressions corporelles qui servent de présage pour la chasse et autres événements.

Les rituels féminins (puberté, menstruations, grossesse et naissance), les séances chamaniques (ou rituels du rêve), les rituels de chasse, et même les rituels qui accompagnent la guerre, composent un seul grand complexe chamanique qui se partage les mêmes gestes, les mêmes positions corporelles, les mêmes interdictions rituelles, les mêmes objets et surtout le même vocabulaire. Ce complexe gère les relations avec le non-humain. On entre dans ce monde lorsqu'on part en forêt ou en montagne, lorsqu'on rêve, lorsqu'on tombe malade, et lorsqu'on est en contact avec la mort ou avec les nouveaux-nés, et pour les femmes lors de la puberté et des menstruations (périodes de pouvoir, et non pas d'impureté). Les pouvoirs, toujours individuels, acquis lors des rencontres oniriques, qu'il s'agisse de dons de guérisseurs, de chance à la chasse pour soi ou pour autrui, ou de protection contre les êtres malintentionnés, s'adressent aux femmes comme aux hommes. Mais alors que les hommes sont plus prompts à s'engager dans des démonstrations communautaires et parfois spectaculaires, et à entrer en compétition avec les autres « rêveurs », les femmes ont tendance à dissimuler ou minimiser leurs dons pour n'attirer ni la jalousie de « rêveurs » trop ambitieux, ni l'attention des puissances animales.

Le contact quotidien avec la forêt et ses habitants n'est ni innocent ni inoffensif. Il incombe aux humains et en particuliers aux femmes, non seulement de maintenir un certain *modus vivendi* avec les animaux et les plantes dont ils dépendent pour survivre, mais aussi de protéger et créer un espace humain restreint mais qui affirme la spécificité des êtres humains. C'est pourquoi la moralité porte autant sur le respect mutuel entre les personnes humaines ou animales que sur le soin avec lequel on va broder et perler les mocassins et les manteaux, nouer un filet de pêche avec des mailles régulières, ou composer un chant de bienvenue. Les femmes nabesnas avec qui j'ai travaillé considèrent comme un devoir moral la promotion des valeurs, connaissances et capacités humaines, selon le mode nabesna de faire les choses, qu'il s'agisse de culture matérielle ou de culture intellectuelle. Elles offrent comme modèles ces femmes qui par accident ou à la suite d'une attaque, se retrouvent seules dans les bois, sans outils ni matériel, mais se trouvent capable de recréer par elles-mêmes tout ce dont elles ont besoin, y compris des armes efficaces, des vêtements brodés, des réserves de nourriture, un campement maintenu avec élégance et qualité. Les animaux y trouvent leur compte car ils apprécient le travail bien fait et les décorations tout autant que les chants et les danses de la gent humaine.

Loin d'opposer un lieu domestique ou privé (village, campement ou habitation) à un lieu sauvage ou étranger, les Nabesnas, y compris les femmes, parcourent le dehors comme leur chez-soi, un chez-soi dangereux, immense mais qui a le mérite pour les hommes et plus encore pour les femmes d'être ouvert sur des relations interpersonnelles et affectives avec certains de ses habitants.

Un impératif moral plus explicite pour les femmes que pour les hommes demeure encore aujourd'hui, plus de cinquante ans après la sédentarisation des bandes nubes autour des écoles anglaises et des églises chrétiennes, celui de maintenir un espace humain, déné, dans l'immensité d'un monde dont les humains sont loin d'être maîtres.

Conclusion

nomades et nomadismes, regards croisés d'un archéologue, d'une sociologue et d'un ethnologue

Serge Bahuchet, Jean-Paul Demoule & Sylvie Mazzella

Au terme de cet ouvrage, force est de constater que la notion même de nomade fait débat selon les angles d'approche et les champs disciplinaires. Pour le conclure, il nous a semblé intéressant de l'engager à travers le regard croisé d'un archéologue (Jean-Paul Demoule), d'une sociologue (Sylvie Mazzella) et d'un ethnologue (Serge Bahuchet) que nous remercions d'avoir accepté de relever ce défi. À la principale question qui leur a été posée et à laquelle tous ont répondu : « qu'est-ce qu'être nomade selon vous ? (selon votre discipline) », s'en sont agrégées d'autres qui ont globalement guidées les réponses apportées par chacun : « comment envisagez-vous la distinction entre semi-nomades (nomadisme flexible) et semi-sédentaires ? Voyez-vous un lien entre nomades préhistoriques, sub-actuels, actuels et « nomades du futur » ? Quel avenir pour le nomadisme et les nomades ? ».

Les éditrices

Le point de vue du préhistorien (J.-P. Demoule)

Quant au nomadisme, d'un point de vue de préhistorien, je partirai de cette savoureuse citation d'André Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole*, et dont je ne me suis jamais lassé : « L'homme aurait-il possédé une denture râpante et un estomac de ruminant que les bases de la sociologie eussent été radicalement différentes. Apte à consommer les plantes herbacées, il eut pu, comme les bisons, former des collectivités transhumantes de milliers d'individus ». En effet, les humains sont des primates, et en tant que tels se nourrissent, comme le dit encore Leroi-Gourhan, de « produits charnus », fruits, racines, viande, etc., lesquels sont dispersés dans la nature. À partir de là, l'éthologie des primates, l'archéologie et l'ethnologie nous suggèrent que les humains ont pu pratiquer ou pratiquent toujours trois formes de nomadisme.

Le premier serait celui, classique chez les primates, de se déplacer régulièrement au sein d'un territoire donné mais limité, au gré de ses besoins et des ressources saisonnières, en rayonnant néanmoins à partir d'un habitat fixe. Ainsi des chimpanzés, qui se nourrissent d'animaux et de végétaux présents sur leur territoire, et s'en vont dormir la nuit dans des sortes de nids installés

sur des arbres. La vie des australopithèques, et sans doute des *Homo erectus*, n'a guère dû être très différente. Mais on doit aussi à André Leroi-Gourhan, sur le site de Pincevent (première fouille archéologique à laquelle, encore étudiant, j'ai participé et où j'ai ainsi rencontré Claudine Karlin), d'avoir montré, au-delà des parcours journaliers, la saisonnalité des déplacements de ces chasseurs de rennes magdaléniens d'il y a quelque 12 000 ans. L'implantation chaque année de ces campements semble bien avoir correspondu aux grandes chasses aux rennes, animal lui-même migrateur, sinon nomade, la période pouvant être elle-même déterminée par l'étude de la dentition des rennes abattus. La présence d'outils en silex exogène était aussi l'indice de tels déplacements, tandis que les limons déposés chaque année par les crues de la Seine scellaient à chaque fois les vestiges, confirmant leur caractère saisonnier.

On ne dispose évidemment pas à chaque fois d'informations aussi détaillées sur les habitats du paléolithique. Dans les grottes, notamment, la succession rapide, même distante dans le temps, d'occupations sans dépôts naturels intermédiaires comme à Pincevent, fait obstacle à l'estimation de déplacements, si ce n'est la présence de matières premières exogènes — ce qui est attesté dès le paléolithique moyen au moins. On se souvient sans doute que dans les années 1970, Lewis Binford avait interprété, contre François Bordes, les différents faciès culturels du Moustérien comme autant d'activités différentes d'une même population nomade. En réalité, c'est l'interprétation de Bordes, certes moins « moderne », qui était la bonne ou du moins la plus plausible, même si les deux débatteurs mirent chacun, à la longue, un peu « d'eau dans leur vin ».

Quant aux périodes ultérieures, on pourrait rapprocher cette première forme de nomadisme de celle, dès le néolithique, des paysans traditionnels, en principe sédentaires dans leur village mais qui chaque jour vont cultiver leurs champs et en ramènent leur récolte. Et est-ce finalement différent des mouvements pendulaires contemporains, qui voient les travailleurs quitter, chaque jour aussi, leur domicile éloigné afin de rejoindre le lieu du travail censé assurer leur nourriture ? Notons cependant qu'il peut y avoir des variantes. Ainsi de l'agriculture sur brûlis, où une communauté paysanne défriche par le fer et le feu un certain territoire, le cultive tant que les sols donnent des rendements satisfaisants puis, les sols épuisés, du moins selon les techniques du moment, abandonne ce territoire pour en défricher un nouveau, et tout cela de manière cyclique.

Symétriquement, il y a eu aussi des chasseurs-cueilleurs sédentaires, en général liés à des biotopes aquatiques, riches en poissons, coquillages, voire mammifères marins, que ce soit au bord de la mer, de fleuves ou de lagunes. On connaît bien les sociétés japonaises du Jōmon, qui se perpétuèrent ainsi pendant plus de dix millénaires et créèrent parmi les plus anciennes poteries du monde. Mais on peut citer aussi le mésolithique de Scandinavie, des grands fleuves d'Ukraine ou du Danube. Et l'ethnologie a bien documenté en ce sens les Amérindiens de la côte nord-ouest des États-Unis et du Canada.

Par ailleurs, avec *Homo erectus*, certains humains, il y a quelque deux millions d'années, commencèrent à s'éloigner insensiblement du berceau africain, ce qui peut être considéré comme une seconde forme de nomadisme, c'est à dire une migration très lente, unidirectionnelle et définitive. En se répandant peu à peu dans toute l'Eurasie, bien qu'en assez petit nombre, de l'Indonésie aux îles Britanniques, les groupes d'*erectus* s'installèrent à chaque fois sur un territoire donné, au sein duquel ils reprirent leur type usuel de nomadisme, celui décrit précédemment. Ce nomadisme lent, qui est une forme de migration, fut ensuite celui des *Homo sapiens* qui quittèrent à leur tour l'Afrique il y a sans doute un peu moins de 200 000 ans. Ce fut encore plus tard celui des premiers agriculteurs qui, par le boom démographique provoqué par ce nouveau mode de vie, s'éloignèrent de leurs foyers d'invention originels, pour se répandre sur l'ensemble de la planète, absorbant, repoussant, voire massacrant les chasseurs-cueilleurs indigènes dans les nouveaux territoires occupés — et mettant fin au nomadisme de ces derniers. Et ce fut le cas de bien d'autres migrations ultérieures, des conquêtes de l'empire romain aux migrations bantous, et de l'invasion des Amériques par les Européens aux grandes navigations polynésiennes, sans parler des réfugiés politiques, économiques ou climatiques contemporains.

Enfin le troisième type de nomadisme est celui qui vient le plus spontanément à l'esprit, celui des derniers nomades connus qui, du Sahara à la Sibérie en passant par l'Asie centrale, pratiquent un mode de vie itinérant, lié à la fois à l'élevage et à des conditions environnementales très particulières — tel que Claudine Karlin a pu l'étudier chez les éleveurs de rennes Yakoutes et Dolganes de Sibérie. S'il subsiste encore, mais de moins en moins, c'est aussi parce que ces sociétés occupent des espaces peu propices à l'agriculture traditionnelle.

On pourrait ainsi considérer que les humains seraient par excellence des primates nomades — et nos sociétés contemporaines le prétendent parfois. À y regarder de plus près, la longue trajectoire de l'histoire humaine plaide pourtant pour le contraire. La plupart des sociétés de chasseurs-cueilleurs parcouraient des trajets importants, qu'ils soient quotidiens ou saisonniers. Cela s'est réduit notablement avec le néolithique, quand apparaissent les maisons « en dur » où les humains commencent à se confiner, au sein de villages qu'entourent champs et prairies : il n'est désormais plus nécessaire d'aller plus loin pour se nourrir. Les humains s'y entassent avec les animaux domestiques, mais aussi avec les animaux « commensaux » (rats et leurs puces, blattes, cafards, pigeons, etc.), animaux porteurs de maladies, favorisées par ces concentrations sédentaires.

Puis le boom démographique provoqué par l'agriculture sédentaire mène à l'émergence des premières villes. La nourriture est désormais apportée aux citadins dans les boutiques des commerçants et leurs trajets sont raccourcis d'autant. L'écriture, inventée alors pour gérer ces communautés humaines de plus en plus nombreuses, permet aussi de correspondre à distance. Avec les temps modernes enfin, le processus s'accélère. Les maisons individuelles font place aux immeubles. Les communications sont de plus en plus rapides : imprimerie,

relais de poste, télégraphe Chappe, morse, télégrammes, pneumatiques, téléphone, radio, télévision, informatique. Les travailleurs manuels diminuent en nombre au profit des machines, des robots et du secteur tertiaire des services — soit 75% des travailleurs dans la France contemporaine. Finalement, le télétravail s'impose peu à peu, tandis que les distractions sur écran enferment chaque individu dans sa bulle. Même le sport se confine, dans des salles ad hoc, chez soi sur un vélo d'appartement, ou en « joggant » autour de son pâté de maison. Le commerce en ligne se généralise, bientôt livré par des drones. Et même la guerre se fait à distance, missiles et drones contrôlés depuis des salles enterrées à des milliers de kilomètres des champs de bataille. Des tendances que le confinement de 2020 dû au covid-19 n'a finalement fait qu'accélérer. Dans le même temps, les derniers nomades amorcent leur irrémédiable disparition, soit au milieu des sédentaires (Tsiganes ou Roms, transhumants des Balkans, etc.) soit dans les lieux les moins hospitaliers du globe, éleveurs de rennes du Grand Nord, Touaregs du Sahara, Mongols des steppes. Quant aux malheureux réfugiés contemporains, politiques, économiques ou climatiques, leur but n'est que de pouvoir se sédentariser à nouveau, mais dans des lieux plus sûrs.

Le point de vue de la sociologue (S. Mazzella)

Le qualificatif de *nomade* est l'objet d'une réactualisation dans les sciences humaines et sociales où il constitue l'un des termes qui permettent de rendre compte d'une diversification inédite des mobilités dans le monde. En sociologie, ce contexte a donné naissance à différents courants de recherche, dont une socio-anthropologie transnationale des migrations qui privilégie l'espace de circulation et met en évidence la capacité d'action du migrant.

Si le nomadisme est lié à l'origine à la protohistoire, il faut sans doute retenir deux idées pour comprendre l'usage extensif actuel : le nomade se définit principalement par rapport à un mode existant de territorialisation auquel il est lié et dont il s'émancipe. L'espace du nomade est défini par rapport à l'espace du sédentaire qu'il parcourt et relie, en même temps que, littéralement, il le transgresse (il passe à travers).

La culture et l'économie du sédentaire et du nomade ne s'opposent pas, elles ont le même substrat et sont interdépendantes sur un même territoire, « une société à racines et une société à pattes » comme l'écrit Christian Grataloup. En revanche, le nomade se posant où il peut, est vécu, à tort ou à raison, comme une menace pour l'agriculteur, nécessitant un lieu d'accès protégé et défendu collectivement. Même si les Empires nomades, au destin court et malheureux, sont rares (Genghis Khan...), la perception des nomades comme destructeurs et invasifs perdure à travers les siècles.

L'usage du terme de nomadisme en sociologie des migrations est à la fois extensif et parcimonieux. Le terme a du mal à trouver sa place dans une société post-agricole. La difficulté vient du fait que dans un monde dominé par une organisation en États-nations, même affaiblis, et dans une société « post-moderne » de

la civilisation urbaine, le nomadisme perd ses deux caractéristiques originelles. Dans une partition cartographique stato-nationale, sans *no man's-land*, l'homme mobile ne parcourt plus les territoires interstitiels de l'espace sédentaire mais ne fait que franchir des frontières. Surtout le citoyen n'est plus issu de sa terre où il naît et meurt comme ses ancêtres, c'est un déraciné en sa propre maison. La figure emblématique de la civilisation urbaine, que Georg Simmel analyse, est celle de l'étranger par laquelle le lointain se fait proche et le proche lointain.

Comme le terme de nomadisme, celui de diaspora tend à se disperser en s'étendant et peut éclairer les difficultés concernant la catégorie *nomade*. Attaché à la condition juive, l'individu diasporique s'est vécu des siècles durant comme « étranger et résident » dans un statut secondaire menacé d'errance. Ce statut, que les Juifs ont payé très durement, bien avant la Shoah, leur a cependant assuré une résilience millénaire par la création d'un espace interstitiel, administratif et symbolique, dans les Empires multiethniques. La recomposition de l'Europe en États-nations a débouché sur des revendications de droits des minorités qui permettent une adaptation de la formule diasporique. Elles ont pu s'appliquer à d'autres identités dispersées, caractérisées par la langue, la culture et/ou la religion, comme celle des Arméniens ou des Irlandais.

Mais peut-on appliquer au nomadisme cette extension historique et sémantique de la diaspora ? En un sens, oui. Le nomadisme, comme le phénomène de diaspora, doit être problématisé non seulement loin des clichés et des amalgames plus ou moins consciemment discriminatoires et quelquefois assassins mais à l'aune d'un triple mouvement d'urbanisation, d'ordre mondial stato-national, de mondialisation libérale.

Arrêtons-nous à quelques exemples précis. Mohamed Mahdi observe dans le Haut-Atlas oriental une diminution progressive du nombre de nomades. Comme leurs homologues partout ailleurs, les nomades subissent l'influence de la culture mondiale. Mais, constate-t-il, les nomades perpétuent sous des modalités diverses et variables un mode de production pastoral, un genre de vie nomade et une culture matérielle (élevage et production dérivée) et immatérielle (connaissance de la nature et d'une médecine naturelle, langue, activités rituelles et artistiques). Il faut distinguer l'activité pastorale, la transhumance, « une forme de nomadisme assagi » pour reprendre l'expression de Fernand Braudel, du genre de vie nomade qui implique des parcours irréguliers concernant l'ensemble du groupe. Pour les uns les déplacements sont liés à une de leurs activités économiques insérée dans un mode de vie agro-urbain ; pour les seconds, en voie de disparition, les déplacements sont le socle mobile de leur genre de vie. Le nomadisme devient ainsi pour ces agriculteurs-éleveurs, une référence culturelle, « un patrimoine » qui peut légitimer l'appellation de semi-nomade, moins pour leur horizon d'attente que pour leur passé révolu...

Prolongeons l'analyse sur l'étude de deux lieux communs des « nomanologies » : les migrants de l'espace saharien et les Roms d'Europe. Concernant le Sahara, Olivier Pliez évoque le traité de nomadologie des philosophes Deleuze et

Gattari : « qu'est-ce que les nomades du désert ont à voir avec la nomadologie ?... rien ». Il dénonce ainsi des amalgames et des clichés : le Sahara n'est pas un espace lisse et ne saurait être réduit à une zone grise incontrôlée et incontrôlable. C'est un espace parcouru de migrants internationaux qui doivent franchir difficilement des frontières. Ce ne sont pas de « nouveaux nomades » ni dans leur itinéraire ni dans leur mode de vie. Loin des clichés orientalistes ou post-coloniaux, le Sahara est urbain, mais d'une manière différente. En fait, ce sont les villes nouvelles, les *Saharatown*, qui incarnent un système en réseau où les nomades d'hier sédentarisés et les migrants d'aujourd'hui se croisent et se côtoient, redéfinissant les fonctions urbaines. Trois logiques s'entrelacent : l'enracinement des résidents dans les villes créées par les États (logique nationale et urbaine) ; l'influence sur l'espace urbain des migrants qui traversent le Sahara du Sud au Nord pour travailler (logique migratoire) ; la participation de ces villes au commerce mondial (logique transnationale). Ces différentes logiques voient émerger une civilisation dans laquelle la ville, *Saharatown*, s'impose comme un point d'ancrage.

Frappé d'un stigmate discriminant, l'imaginaire nomade s'applique parfois à quelques groupes diasporiques qui maintiennent une singularité et une liberté (langue, culture et/ou religion) dans des espaces perçus comme homogènes, et qu'il s'agit donc de désigner comme menaçants, si possible en les regroupant tous artificiellement sous la catégorie juridique de « Gens du voyage », peut-être bientôt de « Français itinérants », ou « sédentaires mobiles » (Ingrid Sénépart). Ou pire avec la catégorie raciale de « Tsiganes ». C'est le cas des Roms, en France, comme en Europe, qui sont perçus et désignés comme nomades, alors qu'ils sont depuis longtemps sédentarisés. Il existe bien un nomadisme des Roms mais extrêmement minoritaire (3 à 4 % des Roms d'Europe) comme pour d'autres groupes comme les Travellers et les Yéniches, mais totalement absent d'autres populations assimilées à tort aux Roms, comme par exemple les Balkano-Égyptiens ou les Beás-Rudars (population roumanophone elle aussi ostracisée en Europe centrale). Pour eux comme pour les Roms, c'est bien la marginalisation sédentaire qui est le trait commun.

En Europe, une dizaine de peuples ont en commun d'être dispersés dans un grand nombre de zones où ils sont minoritaires. Ces divers peuples peuvent avoir gardé un mode de vie plus ou moins mobile, mais c'est l'éclatement en un territoire qui reste leur dénominateur commun : les Roms, les Balkano-Égyptiens (de langue albanaise), les yiddichophones, les Saami (appelés Lapons) ... Pour la sociologie, le nomadisme semble attaché à une époque archaïque de l'histoire de l'humanité, ou à des espaces interstitiels échappant aux grands mouvements de la postmodernité et qu'il semble délicat de réactualiser sans une problématisation et une redéfinition qui puisse le rendre compatible avec les grandes caractéristiques de notre époque. Le risque le plus grand est bien celui de l'essentialisation, de l'enfermement identitaire dans une mêmété figée. Migrants ou citoyens, transnationaux ou exilés, sédentaires ou (semi-) nomades, comme le rappelle Jean-Paul Demoule, citant Lucien Febvre et François Crouzet : *nous sommes tous des sang-mêlés*.

Le point de vue de l'ethnologue (S. Bahuchet)

Dans l'ethnologie classique, une catégorie socio-économique a été définie, celle des « pasteurs nomades », des peuples qui vivent de l'élevage de bétail en déplaçant les troupeaux sur de très vastes distances, souvent à l'échelle d'un sous-continent. Par contraste, les chasseurs-cueilleurs qui se déplacent eux-aussi mais sur des surfaces considérablement plus restreintes, et fréquemment dans des limites connues, sont décrits comme des « populations mobiles ». Les groupes sociaux changent de lieu d'établissement des campements, mais avec des retours dans les mêmes zones selon l'alternance de saisons. Il y a une forte variabilité parmi les peuples qui se déplacent. Les pasteurs nomades sont souvent aussi de grands commerçants, avec des routes de commerces qui unissent des régions distantes. Les groupes archétypaux les plus connus sont les Touaregs dont les caravanes de camélidés traversent le Sahara, ou les groupes de l'Himalaya. Leurs itinéraires sont articulés autour des points d'eau et des pâturages.

L'anthropologue Aparna Rao avait défini une catégorie socio-économique particulière pour des groupes qui ne vivent pas d'élevage ou de chasse et de cueillette, mais de services, et qu'elle a nommé « péripatétiques » (par exemple les Tsiganes). Les sociétés de ce type pourraient être qualifiées « d'itinérants », comme les forains européens. Le style économique n'implique pas nécessairement la forme de mobilité. Il y a des chasseurs-cueilleurs-pêcheurs qui ne sont pas mobiles mais sédentaires (les groupes de la côte de Colombie Britannique), comme il y a des éleveurs qui sont mobiles et pas nomades car se déplaçant eux-aussi dans des espaces limités (par exemple les éleveurs de rennes sibériens ou les Saami).

La distinction entre semi-nomades (ou nomadisme flexible) et semi-sédentaires est très ténue. Les styles de vie diffèrent par l'organisation spatiale et temporelle, dans les cycles écologiques. L'accès aux ressources vitales conditionne les déplacements et les points d'installation. Par exemple, jusqu'au début du siècle dernier, les agriculteurs sur brûlis des forêts équatoriales déplaçaient leurs champs tous les ans, au cours de l'année ils installaient divers habitats secondaires en forêt pour la chasse ou la pêche, mais au bout de plusieurs années, ils déplaçaient entièrement leur village pour recommencer le même mode de vie plus loin. Une partie de ce que l'on a imaginé être des grandes migrations (par exemple, « l'expansion bantoue » en Afrique sub-saharienne) résultait probablement d'un simple déplacement décennal des villages !

Il y a certainement beaucoup d'analogies entre les modes de vie du passé et les modes de vie subactuels décrits par les ethnographes ou les voyageurs, car les fondements écologiques sont similaires. Il faut prendre en compte un aspect fondamental des économies mobiles ou nomades, c'est celui des relations entre sociétés différentes. Il est certain que les relations interethniques ont été elles-aussi similaires, ne serait-ce qu'au moment des expansions agricoles, qui portent des groupes d'agriculteurs ou d'éleveurs à rencontrer des groupes de chasseurs-cueilleurs dont certains adopteront l'économie de production et d'autres non.

Depuis le milieu du xx^e siècle, il est indéniable que les États modernes *détestent* les populations mobiles, et font tout pour les sédentariser. Le mouvement est très net dans les zones tropicales, où les pouvoirs coloniaux avaient comme politique de fixer les villages mobiles des agriculteurs sur brûlis, voire en les déplaçant pour les regrouper le long des routes. Ils ont aussi cherché par tous les moyens à sédentariser les chasseurs-cueilleurs comme les Pygmées — mouvement qui se poursuit actuellement. En ce qui concerne les pasteurs nomades, les frontières des États sont devenues très fortes, voire étanches et empêchent les grands déplacements. De plus l'accroissement de l'agriculture (et l'extension des parcs nationaux !) crée des conflits croissants envers les éleveurs de bovins transhumants (par exemple les Peuls en Afrique centrale). Rappelons que les sécheresses de la seconde moitié du xx^e siècle dans le Sahel ont fortement mis en péril les pasteurs nomades, et provoqué des dramatiques émigrations vers le sud, avec perte et abandon des troupeaux.

Que penser des forains de France, qui ont de moins en moins d'espace où installer leurs camps de caravanes ? *In fine*, on retrouve partout le même mépris, la même crainte ou peur (ne sont-ils pas tous des voleurs de poules ?), et la même haine que les sédentaires portent aux nomades, aux mobiles, quel que soit le nom qu'on leur donne : serait-ce provoqué par l'envie cachée de la liberté que procure un détachement du champ inéluctablement fixe ?

Pour conclure (J.-P. Demoule)

Un premier enseignement de ce regard croisé entre ethnologie, sociologie et archéologie serait sans doute la variété des modes de vie et de déplacements des *Homo sapiens* à travers le temps et l'espace. Cette variété n'est pas seulement liée à des contraintes environnementales, car si l'agriculture n'est pas vraiment possible dans le Grand Nord ou au milieu du Sahara, des choix autres que le nomadisme, sous ses diverses formes, auraient pu tout aussi bien être faits, à environnements comparables, dans bien des régions du monde. Un autre enseignement est celui des définitions, qui ne sont pas exactement les mêmes dans les trois champs disciplinaires, mais aussi parce que les situations étudiées ne sont pas non plus identiques. Quoi de comparable, à première vue, entre les déplacements des campements magdaléniens, les trajets pendulaires des travailleurs des mégapoles contemporaines, les forains traditionnels ou les transhumants des Balkans ? Mais cette variété à première vue irréductible fait au contraire tout l'intérêt des comparaisons possibles. Elles éclairent en effet la trajectoire des sociétés *sapiens* sur la très longue durée, conduisent à s'interroger sur les choix, heureux ou malheureux sur le long terme, et à rechercher leurs logiques passées, mais aussi à venir.

Une brève biographie

quelques mots sur Claudine

Philippe Soulier

À l'époque où, en 1959, la jeune Claudine Moinot arrive en terminale, rien ne la prédispose à envisager une « carrière » en archéologie. À la faveur d'un séjour en Grèce chez un ami de sa famille, elle découvre ce monde grâce à la rencontre de chercheurs de l'École française d'Athènes et la visite de sites de période classique comme Salonique. Cette expérience est décisive : après avoir passé son baccalauréat par correspondance, elle rentre en France et décide de s'orienter vers une formation en archéologie. Le hasard fait alors bien les choses car elle entend parler des enseignements de l'Institut d'ethnologie au Musée de l'Homme et des cours donnés par un certain André Leroi-Gourhan. Elle s'inscrit à son certificat pour l'année 1960-1961... et se retrouve *ipso facto*, durant l'été 1961, dans l'équipe de fouille des grottes préhistoriques d'Arcy-sur-Cure (Yonne). Elle y fait alors la connaissance de Francine David et de Michel Girard, avec qui elle va lier une amitié solide qui perdure encore aujourd'hui, ainsi que de Francis Hours et de Michel Brézillon, — hélas disparus — cela lui plait et elle y retourne jusqu'en 1963, ainsi qu'à Escolives (chantier antique proche dirigé par Raymond Kapps, fidèle chroniqueur des fouilles d'Arcy dans *l'Yonne républicaine*). Durant ces années, elle cumule ses expériences bourguignonnes avec les cours de préhistoire du certificat à la Sorbonne mais aussi des chantiers lointains, notamment l'Afghanistan (1962 avec Jean-Marie Casal, chercheur à la DAFA) et le Soudan (1963 avec Jean Vercoutter qui enseigne l'archéologie à Lille). En mai 1964, elle accompagne Michel Brézillon et Francine David en Seine-et-Marne pour visiter un site en bord de Seine que des archéologues locaux ont signalé : c'est Pincevent, et elle ne sait pas encore qu'elle y restera tout au long de sa vie professionnelle ! D'autant plus que l'année suivante André Leroi-Gourhan, surnommé « le Patron », lui propose de rejoindre son équipe grâce à un poste de technicienne au CNRS qu'il vient d'obtenir... Elle accepte bien sûr et c'est ainsi qu'après à peine cinq années d'intense activité archéologique, elle intègre en 1965 le CRPP — centre de recherche pré et protohistorique de la Sorbonne-Lettres.

Son travail est d'abord partagé entre la reprise des plans et des relevés des niveaux fouillés à Arcy-sur-Cure en vue d'une future publication — il s'agissait de mettre bon ordre dans les étapes successives des enregistrements — et les remontages de l'industrie lithique à Pincevent. En effet, la taille d'un rognon de silex crée toutes sortes d'éléments (éclats, nucleus etc.) dont la distribution au

sol peut être très variable, très proche à très éloignée du lieu de taille. Les « remonter » — c'est-à-dire les regrouper et les repositionner sur le rognon dont ils proviennent — était alors un outil méthodologique nouveau, parfois moqué par les collègues adeptes de la taille expérimentale, et pour lequel il fallait tout inventer. Mais, André Leroi-Gourhan y voyait, à raison, une voie prometteuse pour étayer l'analyse spatiale d'un site de plein-air comme Pincevent qui s'étendait sur des dizaines — puis des centaines — de mètres carrés. Claudine faisait elle-même les moulages en plâtre des pièces façonnées sélectionnées par Brézillon pour étude, ce qui permettait, en plaçant ces copies au sein des remontages, de repérer les supports que les magdaléniens avaient eux-mêmes sélectionnés 12 000 ans auparavant pour les façonner en outils ou armes. Ce travail la motivait tellement que son premier remontage fut désigné par certains, au vu de sa forme, comme étant « le cœur de Claudine » !

L'année suivante, en 1962, l'équipe s'enrichit d'une autre technicienne, Michèle Julien. Dès lors, elles forment un tandem particulièrement efficace, tant à et pour Pincevent — où j'ai eu le plaisir et la chance de travailler avec elles dans ces années pionnières — que dans l'animation, entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, de l'équipe ethnologie préhistorique du CNRS fondée par Leroi-Gourhan. Impliquées également dans des missions générales du CNRS — et de *Gallia-Préhistoire*, alors dirigée par Leroi-Gourhan — Claudine et Michèle sont notamment chargées de dépouiller les textes publiés dans la revue et d'en établir les tables. Leurs travaux, hors Pincevent, se déroulent essentiellement au musée — en « techno », au rez-de-jardin. Après 1969 et l'élection d'André Leroi-Gourhan au Collège de France, Claudine reprendra avec Francis Hours, dans les caves du Collège, les séries lithiques d'Arcy-sur-Cure en vue de publication. Elle animera dès ce moment-là des cours et séminaires avec ses collègues, notamment Francine David, Michèle Julien et Françoise Audouze, une activité qu'elle poursuit longtemps, que ce soit dans le cadre de l'équipe « Ethnologie préhistorique » dans les années 1980 — lorsque nous étions hébergés avenue de l'Amiral Mouchez dans le 13^e arrondissement de Paris — ou ensuite dans le cadre des activités d'ArScAn à la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie de Nanterre, devenue récemment la Maison des Sciences de l'Homme Mondes. Elle participe ainsi très activement à l'animation des séminaires thématiques et transversaux avec Aline Averbouh, Pierre Bodu et Sophie Méry ou encore Patrice Brun, mais également avec le regretté Jean Leclerc, spécialiste de l'archéologie funéraire, avec qui elle apportait avec complicité un regard neuf sur bien des sujets. Mais c'est aussi avec une autre ancienne élève d'André Leroi-Gourhan, l'anthropologue Aliette Geistdoerfer, qu'elle noue une solide amitié dans leur action commune au sein du comité d'édition de la revue « Techniques et Culture » et de la section « Anthropologie Ethnologie Préhistoire » du CNRS.

Mais Claudine — épouse Karlin depuis août 1966 — ne se contente pas de ces tâches au sein du laboratoire. Elle s'investit fortement dans l'activité syndicale

et c'est ainsi qu'elle est élue au Comité national du CNRS dans la commission ethnologie-préhistoire de 1980 à 2000, soit vingt ans de suite, un record ! Et son activité pour le collectif ne se résume pas à la défense de la préhistoire et des équipes dans ces instances car elle a toujours eu à cœur de soutenir chacune et chacun, stagiaire de fouille, étudiant, technicien ou chercheur. Nous sommes nombreux et nombreuses à avoir bénéficié de ses conseils ou de ses relectures, y compris aujourd'hui, des années après qu'elle ait pris sa « retraite » !

Côté préhistoire, le remontage des silex de Pincevent va progressivement lui faire rencontrer des collègues d'autres équipes, que ce soit Mark Newcomer ou Daniel Cohen, puis Jacques Tixier, Sylvie Ploux et bien d'autres avec lesquels elle partage ses compétences pratiques et méthodologiques tout en s'enrichissant de leurs apports théoriques. Comme elle le soulignait elle-même, lors d'un entretien que nous avons eu en 2011, en relatant cet épisode de sa carrière : « Le Patron voulait être le meilleur, et reconnu comme tel, et rien d'autre. Il a peut-être essayé de débiter du silex, mais il a dû se rendre compte assez vite que ses résultats n'étaient pas très probants, surtout au vu des essais réalisés par d'autres, dont Bordes. Ce n'est que quand Tixier a quitté Bordes et qu'il s'est installé avec son équipe à Meudon que j'ai pu enfin m'y mettre. Puis, peu à peu, il m'a laissé faire, mais on n'en parlait pas... Ensuite, c'est par Tixier que j'ai connu Sylvie Ploux, qui était une de ses étudiantes. Elle avait une approche très théorique sur les questions de cognition, de comportement et de l'élaboration des processus de débitage, alors que moi j'étais plus "terre-à-terre", pratiquant le remontage de manière intense. Nous étions très complémentaires. Sylvie était rentrée au CNRS, avec une affectation au CRA de Sophia-Antipolis. Elle avait besoin de travailler par elle-même, d'indépendance et de publications. Elle a cherché de la documentation à étudier et publier. C'est là que je lui ai offert de travailler sur les remontages que j'avais réalisés sur la section 27. Le regard et l'approche qu'elle avait, tout en confortant les intuitions que j'avais à force de faire mes remontages mais que je n'arrivais pas à mettre en forme, ont complètement transformé mes manières de travailler. Elle a travaillé "en aveugle", c'est-à-dire sans voir les plans de répartition des vestiges ni les photos de la fouille ; elle a su reconnaître des individualités dans les manières de débiter et nous avons pu reconsidérer, sur le fonds, les apports originaux de cette démarche, qui allait au-delà des simples remontages et de la simple expérimentation. »

Autre expérience décisive, les missions menées auprès des éleveurs de renne de Sibérie. C'est sur ce nouveau terrain qu'est mis en place le programme « Ethno-renne » (1995-2001) sous la direction de Francine David puis celle de Claudine avec le concours du Ministère des Affaires Etrangères et de l'IFRTP (Institut Français pour la Recherche et la Technologie polaires), et qui se poursuivra par le programme « Système Renne » (2005) (Ministère de la Recherche) conduit par Sylvie Beyries (CEPAM) avec la collaboration de Claudine Karlin et Francine David. À partir de 1995, cinq missions de deux mois se succèdent ainsi au Taïmyr puis au Kamtchatka ainsi qu'en Yakoutie. Ces ex-

périences, conduites avec l'aide de collègues ethnologues russes, ont été fort utiles pour élargir le champ de la réflexion collective, notamment sur les aspects techniques et sociologiques. Remontages — mais aussi renouvellement des approches technologiques avec Pierre Bodu et Jacques Pelegrin — et ethnologie de terrain vont se conjuguer et conduisent Claudine, avec Michèle Julien et la participation des autres responsables du chantier de Pincevent, à prendre une place décisive dans les publications de Pincevent. Citons la dernière monographie parue plus de 40 ans après la publication d'une portion d'occupation du niveau IV20, celle de la « section 36 », et qui retrace les activités des magdaléniens sur l'ensemble du niveau mis au jour, en explorant plus loin la perspective ethno-archéologique. Ouvrage et travail dont elle assure efficacement une belle promotion...

Nous l'avons dit : conjointement à ses programmes scientifiques personnels, Claudine s'est toujours impliquée dans la gestion collective de la recherche, notamment comme directrice adjointe de l'unité de recherche UA 275 « ethnologie préhistorique » du CNRS après l'intermède que José Garanger a assumé en prenant la suite de Leroi-Gourhan en 1983. Elle y a eu un rôle déterminant, aboutissant en 1998 à l'inclusion de cette équipe dans la future Unité Mixte de Recherche 7041-ArScAn créée pour rassembler, sous la forme d'une fédération, la plupart des UA d'archéologie préhistorique de la région parisienne. Claudine en devient directrice adjointe aux côtés d'Anne-Marie Guimier-Sorbets durant deux mandats fondateurs, avant de me proposer de prendre la suite en 2005.

Mais cette vie scientifique bien remplie ne doit pas cacher l'essentiel de Claudine : sa générosité, sa disponibilité et son dynamisme qui restent une référence pour tous et toutes.

Pour tout cela, et plus encore, merci Clo.

Eauze, le 10 septembre 2020